

01/2008

Transformierte

Buddhismen



Inhaltsverzeichnis

- 01 Inken Prohl und Katja Rakow:**
Transformationen buddhistisch inspirierter
Vorstellungen und Praktiken: Eine empirische
Studie im Raum Berlin
(25 Seiten, S. 3-27)
- 02 Johanna Lüdde:**
Die Akkulturation des Chan-Buddhismus
im Shaolin Tempel Deutschland
(26 Seiten, S. 28-53)
- 03 Jens Schlieter:**
Wer hat Angst vor dem Dalai Lama? Victor
und Victoria Trimondis Der Schatten des
Dalai Lama (1999) als spiritualistische
Verschwörungstheorie
(29 Seiten, S. 54-81)
- 04 Katja Rakow:**
Das Tibetische Totenbuch: Vom tibetischen
Ritualtext zum spirituellen Klassiker
(26 Seiten, S.82-107)
- 05 Sven Bretfeld:**
Buddhistische Laien, buddhistische Profis:
Individualisierung von Religiosität als Folge
einer Neuverteilung religiösen Wissens im
modernen Buddhismus Sri Lankas
(28 Seiten, S.108-135)
- 06 Rezension**
Bernstein, Andrew (2006): *Modern Passings.*
Death Rites, Politics, and Social Change in
Imperial Japan. (Tim Graf)
(7 Seiten, S. 136-142)

01/2008

**Transformierte
Buddhismen**

Erscheinungsdatum: 01.09.2008

Editorial

Die Beiträge der Zeitschrift befassen sich auf der Basis neuester Forschungsergebnisse sowohl mit historischen Prozessen als auch rezenten Entwicklungen in den verschiedenen Buddhismen. Dabei werden lokal spezifische wie auch transkulturelle Adaptions-, Transformations- und Innovationsprozesse in den Blick genommen. Der Fokus der Beiträge liegt auf Wandlungsprozessen in buddhistischen Vorstellungen, Rhetoriken, Praktiken und Ästhetiken, die durch historische und gesellschaftliche Veränderungen als auch durch den geographischen Transfer buddhistischer Ideen und Praktiken (z.B. zwischen Ost und West und umgekehrt) hervorgerufen wurden und werden.

Im Rahmen der Zeitschrift werden für das skizzierte Themenfeld relevante Publikationen besprochen.

Die Zeitschrift erscheint jährlich.

Herausgeber

Prof. Dr. Inken Prohl
Ruprecht-Karls- Universität Heidelberg
Katja Rakow, M.A.
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Editorial Board

Prof. Dr. Sven Bretfeld
Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz
Universität Bern
Prof. Dr. Volkhard Krech
Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Hartmut Zinser
Freie Universität Berlin

Impressum

Prof. Dr. Inken Prohl
Katja Rakow, M.A.

Institut für Religionswissenschaft
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Akademiestr. 4-8
69117 Heidelberg

Tel.: 06221/547622

inken.prohl@zegk.uni-heidelberg.de
katja.rakow@zegk.uni-heidelberg.de

<http://transformiertebuddhismen.uni-hd.de>

Die Quelle für den auf dem Cover zu sehenden Bildausschnitt stammt vom Autoren *ignat*, ist unter der *Creative Commons Attribution 2.5 License* veröffentlicht und unter folgender Adresse auffindbar:
<http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Jokhang15.JPG>



Jens Schlieter

Wer hat Angst vor dem Dalai Lama? Victor und Victoria Trimondis *Der Schatten des Dalai Lama* (1999) als spiritualistische Verschwörungstheorie

*Aus Verzweiflung fragt der Mensch den Gott.
Aus Verzweiflung erzählt der Gott Lügen.*

(tibetisches Sprichwort)

Abstract:

Im Jahre 1999 erschien das Werk „Der Schatten des Dalai Lama“, in welchem die These aufgestellt wurde, dass der Dalai Lama und die tibetische Mönchsaristokratie eine dunkle, bislang nicht wahrgenommene Rückseite zeige, die von Gewalt, Unterdrückung, Ausbeutung und Scheinheiligkeit geprägt sei. Nach den Autoren strebten exilierte tibetische Buddhisten gemäß ihrer verborgenen Agenda danach, über eine in tantrischen Sexualkulten vollzogene Ausbeutung der weiblichen „Gynergie“ das System sich reinkarnierender Yogis in Gang zu halten. Über die instrumentalisierten westlichen Adepten würden sowohl andere Religionen zurückgedrängt, als auch, über magische Praktiken, Einfluss auf die Weltpolitik genommen. Ziel des Aufsatzes ist erstens, zu zeigen, dass diese Theorie der Trimondis zentrale Merkmale einer Verschwörungstheorie aufweist – ein resakralisiertes und monokausales Geschichtsszenario, eine literale Auslegung religiöser Quellentexte, die unmittelbar auf Intentionen zeitgenössischer Akteure angewendet wird, usw. Da sich diese Theorie aber nicht nur in Religionskritik erschöpft, sondern auch positiv an das spirituelle Vorbild tantrisch-buddhistischer, sexueller ‚Hierogamie‘-Praktiken anknüpft, wird zweitens die religionsproduktive Seite der Trimondischen Arbeit unter dem Begriff der „Verschwörungsmythotheorie“ gefasst und analysiert. In dem Rekurs auf eigene spirituelle Erfahrungen – im Kontrast zu einer säkular gedeuteten Lebenswelt, in der Machtgewinn die letzte Motivation der buddhistischen Akteure darstellt – sind, so die These, auch die zentralen Motive und Funktionen zu finden, die die Autoren dazu bewogen haben, ihre Verschwörungsmythotheorie auszuarbeiten.

1. Einleitung¹

Im folgenden Aufsatz soll gezeigt werden, dass das Werk von Victor und Victoria Trimondi, „Der Schatten des Dalai Lama“ (1999), eine Vielzahl verschwörungs-

¹ Herzlich danken möchte ich Christoph Bochinger für die Ermöglichung, im Rahmen der William-James-Gastprofessur an der Universität Bayreuth unter anderem die hier dargelegte Deutung auszuarbeiten und vorzutragen (27.06. 2007), sowie Karénina Kollmar-Paulenz, Eva Funk, Monika Schrimpf, Tina Lauer und Sven Bretfeld für ihre Verbesserungsvorschläge.



theoretischer Argumentationsmuster aufweist, die es gerechtfertigt erscheinen lassen, von einer Verschwörungstheorie der Autoren zu sprechen. Sodann soll an diesem Beispiel aber eine religiöse Dimension zeitgenössischer Verschwörungstheorien herausgestellt werden, der – soweit ich sehe – bislang wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Proponenten solcher Verschwörungstheorien, die religiöse Institutionen, z.B. christliche Kirchen, einbeziehen, legitimieren und autorisieren ihre Kritik auch mit Bezug auf die eigene, spirituelle Erfahrung. Diese stellt dann ebenso die Quelle des die Verschwörung enttarnenden Wissens, wie auch das Gegenmodell zu den korrumpierten und unterwanderten Formen der institutionalisierten Religion dar. Nicht selten gehen sie zudem davon aus, dass die Dimension spiritueller Kräfte oder gar überweltlicher Energien und Wirkmächte real existiert und erfahrbar ist. Diese Dimension der religionsproduktiven Spiritualität stellt gleichsam die Rückseite der verschwörungstheoretischen Religionskritik dar. Es gilt zu prüfen, ob nicht sogar enttäuschte Erwartungen institutioneller Religionsangebote entscheidend dazu beitragen, dass sich die Akteure von diesen Institutionen abwenden und in Rückbezug auf Quellen individuell zugänglicher Spiritualität eben jene verschwörungstheoretischen Kritikmuster generieren, die dann – gekoppelt mit einem aus eben derselben Enttäuschung stammenden Mitteilungsbedürfnis – öffentlich verbreitet werden.

Das Werk der Trimondis stellt damit vor allem ein Fallbeispiel dar. Dieses Erkenntnisinteresse bringt mit sich, dass es hier nicht vorrangig darum gehen kann, jedes einzelne Urteil, welches die Autoren über Aspekte des tibetischen Buddhismus, die Geschichte Tibets, den Dalai Lama oder die Exilgemeinde gefasst haben, zu evaluieren. Dies soll nur insoweit geschehen, als es nötig ist, um die Gesamtkonzeption der Trimondis zu erhellen.

Spiritualistische Verschwörungstheorien entfalten, wie gezeigt werden soll, eine komplexe Dynamik: Scheinbar entmythologisieren sie eine mythologisch konzipierte Heilsbotschaft, indem sie in bzw. hinter dieser eine realistische, z.B. politische, Agenda vermuten. Mit einer solcherart enttarnten Wirklichkeit kritisieren diese dann institutionalisierte Religionsformen, die Naivität der Öffentlichkeit und der ‚getäuschten Neophyten‘ sowie zuletzt die profane, ‚rationale‘ Wissenschaftswelt. Erstaunlicherweise berufen sich die Proponenten aber auf spirituelle Erfahrungen und das Wirken sakraler Kräfte, Energien und Einflussgrößen als jene Ebene, über deren Kontakt sie erst die Zeichen der Verschwörung wahrnehmen konnten.² Nicht selten tun sie das übrigens, indem sie für sich selbst die Position eines „Religionswissenschaftlers“ reklamieren, da dies aus ihrer Perspektive die Disziplin ist, welche die verborgenen Mysterien und die Bedeutung paganer Symbole erforsche. Verschwörungstheorien greifen also – aus ihrer inneren Logik heraus – Elemente der Religionskritik auf, die sie gegen zentrale kirchliche Institutionen richten. Verschwörungstheorien *popularisieren* damit Argumente der Religionskritik. Sie übernehmen einen wissenschaftlichen, aufklärerischen Gestus, der sich zum Ziel setzt, einem aus dem offiziellen Diskurs verdrängten Moment Gehör zu verschaffen. Zum Verständnis dieses Zuges kann die religionswissenschaftliche Forschung beitragen, da sie beide Seiten zugleich beobachtet – die (vormals akademische) Religionskritik wie auch die Gestalt und Struktur der jeweiligen religiösen Institution, auf die sich diese Kritik richtet. Die zunächst entmythologisierend erscheinende Religionskritik, die sich in solchen Verschwörungs-

² Dies ließe sich ausführlich an den verschwörungstheoretischen Werken von Jan van Helsing (vgl. z.B. 1993: 6) demonstrieren.



theorien zeigt, ist, genauer betrachtet, Ausdruck eines religionsproduktiven Prozesses, dessen Ergebnis ich, der inneren Dialektik entsprechend, im Folgenden „Verschwörungsmythotheorie“ nennen möchte.

Das Feld der Verschwörungstheorien stellt einen der derzeit wohl produktivsten Orte mythopoetischer Prozesse dar. Dies gilt spätestens dann, wenn auch im fiktionalen Genre auftretende Verschwörungstheorien wie z.B. die Romane von Dan Brown hinzu gezählt werden. So wurde schon mehrfach auf die Nähe von Mythen (und deren Entstehungsprozessen) zu Verschwörungstheorien hingewiesen. Bereits Cubbitt (1989) unterbreitete den Vorschlag, diese besondere Nähe terminologisch zu berücksichtigen und künftig von *Verschwörungsmithen* zu sprechen. Doch hat sich dieser Vorschlag, trotz offenkundiger Vorteile,³ z.B., dass die Frage nach der Wahrheit der behaupteten Verschwörung *per definitionem* ausgeschlossen ist, nicht durchsetzen können. Der Grund, dass weiterhin an der Bezeichnung „Verschwörungstheorie“ (bzw. *conspiracy theory*) festgehalten wurde, ist wohl in der zumeist *elaborierten Theorieform* der Verschwörungsmithen zu sehen, d.h. in ihrer rhetorischen Imitation der Form wissenschaftlicher Theorien.

Aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive ist weiterhin zu bemerken, dass Verschwörungstheorien oft sakrale Geschichtskonzeptionen wie zum Beispiel Endzeitvorstellungen aufnehmen, die vor allem die Hintergrundmetaphorik aktueller Verschwörungstheorien bestimmen. Hier können religionsgeschichtliche Analysen helfen, diese in einem neuzeitlichen Geschichtsverständnis wieder auftauchenden Muster der Sakralgeschichte zu identifizieren. Um diese Aspekte eines religionswissenschaftlichen Zugangs zu Verschwörungsmithotheorien zu veranschaulichen, möchte ich mich kurz der spirituellen Religionskritik in dem erfolgreichen Roman „The Da Vinci Code“ zuwenden, um im Anschluss daran die Motive und Funktionen solcher Theorien zu erörtern.

2. Ein spirituelles Verschwörungsvorspiel: Dan Browns *The Da Vinci Code*

Bekanntlich sind gegen Dan Browns Werk wie auch dessen Verfilmung viele gläubige Christen Sturm gelaufen, denn sowohl das Kirchen-Christentum im Allgemeinen und *Opus Dei* im Besonderen werden einer harten Kritik ausgesetzt. Trotzdem bleibt die Frage, ob sich die Botschaft, die Brown über die groß angelegte und zugleich wohl bekannte literarische Verschwörungsfiktion vermittelt, in der gewohnten Kirchenkritik erschöpft. Die hier verfolgte These lautet vielmehr: In Browns Romanen zeigt sich, wie bei den Trimondis, als Rückseite der über die Verschwörungstheorien artikulierten Kritik an der institutionalisierten Religion ein explizite spirituelle Heilsbotschaft.

Jeder, der in jüngster Zeit den „Da Vinci Code“ (dt.: „Sakrileg“) von Dan Brown gelesen, bzw. die Verfilmung gesehen hat, wird den Protagonisten des Autors, einen gewissen Robert Langdon, als Professor für „Religiöse Symbolologie“ („Religious Symbolology“) der Harvard Universität kennen gelernt haben. Freilich wird man ein Fach

³ Eine Einordnung in den mythentheoretischen Kontext hätte wohl stärker als bisher die Aufmerksamkeit der Forschung auf den Kontext der oral-literarischen Zwischenstellung gelenkt, die Produzenten und Rezipienten von (Verschwörungs-)Mythen eng zusammenrücken lassen (vgl. unten, Abschnitt 9).



für „religiöse Symbolologie“ an den Universitäten vergeblich suchen. Die Erforschung religiöser Symbolik würde, wie auch die vergleichende Betrachtung der europäischen Religionsgeschichte, im Fächerkanon vor allem der Religionswissenschaft zuge schlagen werden können. Erschöpft sich aber die Agenda von Robert Langdons symbolkundlicher Arbeit in der eines Religionswissenschaftlers? Wenn ja, dann im Sinne Max Müllers, der bekanntlich schon 1869 schrieb: „Religionswissenschaft mag die letzte der Wissenschaften sein, welche die Menschheit auszuarbeiten hat; ist sie aber erst ausgearbeitet, so wird sie der Welt einen neuen Anblick verleihen, ja selbst dem alternden Christentum ein neues Leben einhauchen“ (1869: xvii). Die Story des „Da Vinci Code“ in Kurzfassung: Der Symbolologe Robert Langdon wird bei Ermittlungen zu einem mysteriösen Mord hinzugezogen. Mit Hilfe der Polizei-Kryptologin Sophie Neveu kommt Langdon einer großen Verschwörung auf die Spur, die sich durch zwei Jahrtausende zieht: Jesus soll mit Maria Magdalena liiert gewesen sein. Nach dem Wunsch von Jesus sollte die urchristliche Gemeinde nach seinem Tod von ihr weitergeführt werden. Doch floh sie nach der Kreuzigung Jesu — schwanger mit einem leiblichen Jesuskind — nach Frankreich. Die Kenntnis von dieser direkten Abstammungslinie, im Roman „Blutlinie“ genannt, sei jedoch von der Kirche seit Konstantin unterdrückt und verfolgt worden. Über verschiedene Verwicklungen decken Langdon und Neveu auf, dass der heilige Gral ein Symbol für den Schoss Maria Magdalenas ist; schlussendlich wird gar offenbar, dass Sophie selbst in dieser Blutlinie steht.

Langdon verfügt als Symbolologe über ein besonderes Wissen. Denn in einer anscheinend zunächst nur kirchenchristlich geprägten Welt kann er solche Symbole ausmachen, die dem etwas mitteilen, der sie ihrer offenkundigen Bedeutung entkleidet und ihren ‚ursprünglichen‘, ‚heidnischen‘ Sinn entschlüsselt. Damit sind die Symbole nicht mehr nur konventionelle Zeichen. Vielmehr wird ihnen eine subversive Kraft verliehen, die sie durch ihre Teilhabe an einer tieferen Wirklichkeit erhalten, zu der sie – von Eingeweihten – einmal als Wegweiser ausgelegt worden sind. Wer, wie Langdon, die Symbole zu entziffern weiß, wird damit zugleich das Geheimnis des heiligen Grals als auch die verschwörerische Unterdrückung desselben aufdecken, die nichts anderes ist als die offizielle Kirchengeschichte.

Zwar lässt Brown seinen Helden Langdon verkünden, Symbole seien nur Mittel, um das Unfassbare zu verstehen. Doch „religiöse Allegorisierung“ (*religious allegory*) sei ein Teil der „Struktur der Realität“ (*fabric of reality*) geworden (2003: 369 f.; 2006: 464). Die Entscheidung, in *dieser* – der religiös gedeuteten – Wirklichkeit zu leben, würde Millionen von Menschen, wie Langdon ausführt, dabei helfen, um mit ihrem Leben zurecht zu kommen und bessere Menschen zu sein. Das aufgedeckte Geschehen entspricht also genau der Religionstheorie von Langdon (bzw. Brown). Denn die im Geschehen omnipräsenten Symbole – etwa die Rose als Symbol des Schosses der Göttin, das königliche Blut, der Gral usw. – demonstrieren ja, dass mit und in dieser Weltdeutung stimmig gelebt werden kann. Nur ist es nicht mehr die Weltdeutung der Kirche, sondern eine spiritualistische Mystik des Weiblichen und der Hierogamie. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive interessant ist dabei, dass die verschlüsselten Hinweise auf diese verdrängte Seite der religiösen Wirklichkeit zumeist in Kunstwerken, sei es Gemälden, Plastiken oder Architektur versteckt sind. Gewiss sind Hinweise paganer und verdrängter Traditionen historisch oft dort enthalten, wo die religiösen Vertreter der Haupttradition auf Mithilfe anderer – Handwerker, Künstler – angewiesen waren. Sicherlich ist es kein Zufall, dass Dan Browns religiöse Symbole



bevorzugt in Medien der bildenden Kunst erscheinen lässt und damit nicht im Medium der Sprache als dem primären Transportmedium religiöser *Lehren* – etwa in Predigten, Gebeten oder theologischen Abhandlungen. So wird die im Medium der Kunst verschlüsselte Religion zum untergründigen zweiten Strang, der überliefert, was in den Hauptmedien – z.B. als apokryphe Evangelien – verdrängt worden ist.

Der „Symbolologe“ ist somit der letzte Held unserer Tage, da nur er in der Lage ist, die religiösen Symbole, die in der scheinbar säkularen Welt überleben, zu entschlüsseln. Dies ist, scheint mir, eine zentrale Botschaft Browns, der weit davon Abstand nimmt, ein anti-christliches Werk verfasst zu haben. In einem der deutschen Taschenbuchausgabe angehängten entschärfenden Interview bekennt er sich als Christ. Doch gibt es noch eine zweite religiöse Botschaft: Sie handelt von der verdrängten weiblichen Seite der bereits in der Natur angelegten zwei komplementären Hälften. Die Natur – Mutter Erde – als das weibliche Prinzip, Yin und Yang, der goldene Schnitt, die Fibonacci-Folge und die Zahl Φ werden genannt: alles Symbole dieser üblicherweise in Harmonie und Ausgewogenheit befindlichen Prinzipien.

Diese Ausgewogenheit herrschte laut Browns Roman auch in der christlichen Urgemeinde vor. Doch dann nahm ein patriarchales Christentum überhand und verdrängte, das göttlich Weibliche effektiv dämonisierend, den matriarchalen Mutterkult. Die Ausbeutung der Mutter Erde ist nur eine der bekannten Spätfolgen in dieser Theorie.

Der spirituelle und fromme Charakter des Helden wird jedenfalls vollends offenkundig, wenn er im Epilog endlich das letzte Symbol entschlüsselt und herausfindet, dass der heilige Gral in Form der Grabstätte Maria Magdalenas unter der *Pyramide Inversée* im Louvre zu finden ist. Die letzten Worte des Romans: „Ehrfürchtig kniete Robert Langdon nieder. Den Bruchteil einer Sekunde glaubte er eine weibliche Stimme zu hören das Flüstern uralter Weisheit, das aus den Tiefen von Mutter Erde zu ihm drang“ (2006: 607; vgl. 2003: 489).

Dass die Verehrung des Weiblichen nicht nur einen fiktionalen Zug des Romans darstellt, wird deutlich, wenn der Autor in der dem Roman vorangehenden Danksagung in einem Atemzug mit dem Sakral-Weiblichen seine Gattin und seine Mutter nennt. Dies deute ich als Zeichen, dass der Autor als erster bereit zu sein scheint, die im Roman artikulierte Mahnung des Grals, „das göttlich Weibliche wieder in sein Recht zu setzen“, zu erhören. Auch bei Dan Brown ist dies die über die Blutlinie von Jesus und Maria Magdalena in die Gegenwart hineinragende Fortführung der Kulte der Hierogamie, der „heiligen Hochzeit“. Wie es die Geschichte so will, ist Sophie Neveu ja jüngster Spross der sakralen Blutlinie des Grals. Und Langdon hat ja als Symbolologe nicht nur die Verschwörung aufgedeckt, sondern auch das heilige Weibliche in Person gefunden. Dennoch wird die „heilige Hochzeit“, die Vereinigung des Protagonisten mit dem sakralen Femininen in Gestalt von Sophie, weder im Buch noch im Film vollzogen. Angedeutet wird durchaus, dass dies dem innersten Wunsch des Protagonisten Langdon entsprechen könnte. Ist es eine heilige Scheu, die Dan Brown vor einer realen sexuellen Vereinigung seiner literarischen Helden Robert und Sophie zurückschrecken ließ? Oder muss das Ende offen bleiben, damit das Motiv des Niederschreibens der Verschwörung überzeugt?⁴ Wie dem auch sei: Da die Symbolologie den Protagonisten

⁴ Sophie jedenfalls hält den Helden Langdon, der im Roman eine Abhandlung über eben jenen Verlust der Symbole für das göttlich Weibliche schreibt, zum Ende dazu an, dieses Buch unbedingt zu Ende zu bringen. Ihre Empfehlung: „Singen Sie das Lied der Göttin! Die Welt verlangt nach modernen Minne-



weder zur Wissenschaft noch zu irgendeinem Heilsziel führt, muss sie – aus einer inneren Logik heraus – in dem Medium enden, das der Roman feiert: in der Kunst. Der Roman selbst wäre dann, nach einer solchen psychologischen Interpretation, *als Buch* auch Ausdruck eines sublimierten Wunsches nach realer Vereinigung mit dem göttlich Weiblichen, das *realiter* über die vermeintlichen Symbole gerade nicht gefunden wird. Auch wenn diese Deutung spekulativ bleiben muss, sei sie kurz weiter ausgeführt, denn sie wird auch für die Interpretation des Werkes der Trimondis bedeutsam werden. Es stellt sich meines Erachtens die Frage, inwiefern eine von zwei Privatpersonen individuell vollzogene sexuelle Vereinigung von diesen überhaupt als Hierogamie gedeutet werden könnte, oder ob sie nicht vielmehr Ausdruck individuell zwischenmenschlicher Sexualität bliebe. Denn es gibt hier ja (im Unterschied zu überlieferten Zeugnissen hierogamer Praktiken) keine Ritual- oder sonstige Referenzgemeinschaft, die den Deutungsakt des Paares unterstützt und kontrolliert. Dieses muss damit den Akt der symbolischen Erhöhung – in dem mindestens einer oder eine der Teilnehmenden eine göttliche Rolle übernimmt – selbst, d.h. auf sich gestellt, durchführen. Ein solcher Versuch scheint mir sehr problematisch zu sein⁵ – und nahe an einer symbiotischen *folie à deux* (E.-C. Lasègue) – wenn versucht würde, unter den Bedingungen der zeitgenössischen individualisierten westlichen Lebenswelt eine solche symbolische Überhöhung des Sexuellen *privatim* umzusetzen. Der Aufschub und Nichtvollzug der Hierogamie der Brownschen Protagonisten kann als ein Zeichen dafür genommen werden, dass es sich bei dem Roman letztlich doch um eine literarische Verschwörungphantasie handelt. Selbst wenn offen bleibt, inwiefern sie vom Autor derselben geglaubt wird, folgen ihr offenkundig zahlreiche Rezipienten – wohl auch, weil es offenbar zur Strategie des Autors Brown gehört, die Leserinnen und Leser über die eigene Ernsthaftigkeit, mit der er an das entworfene Szenario selbst glaubt, im Ungewissen zu lassen.⁶

3. Verschwörungstheorien: Definitionsversuche, Motive und Funktionen

Obwohl sich der Begriff „Verschwörungstheorie“ (bzw. das engl. Äquivalent „conspiracy theory“) gut etabliert hat, ist eine genaue Definition derselben ein schwieriges Unterfangen. Zum einen ist des Öfteren darauf verwiesen worden, dass es sich ja bei den Verschwörungstheorien nicht um wissenschaftliche Theorien handelt. Im Gegenteil: Sie sind zumeist so angelegt, dass sie sich einer eigentlichen Überprüfbarkeit entziehen. Obschon sie dem äußeren Anschein nach als elaborierte Theorien auftreten, sind sie ihrer Struktur nach exakter als Mythen zu kennzeichnen. Der Begriff „Verschwörungsmythos“ (*conspiracy myth*) wurde, wie gesagt, Ende der 80er Jahre populär (vgl. Kaltenbrunner 1987). Der Vorschlag wurde zwar verschiedentlich positiv aufgegriffen, wie zum Beispiel von Daniel Pipes (vgl. 1998: 45), doch hat er sich nicht durchsetzen können.

sängern“ (2006: 597).

⁵ Dies könnte, was hier unterbleiben muss, mit Rückgriff auf Ludwig Wittgensteins Überlegungen zur Unmöglichkeit von Privatsprachen weiter verdeutlicht werden.

⁶ Z.B. in der Rede am „New Hampshire Writers Project“, www.danbrown.com/media/audio/DVC_NH_talk.mov, [10.05.2008].



Cubitt bezeichnet als Verschwörungsmymen solche Mythen, die sich auf historische, als wahr erachtete Geschichten beziehen, deren Konsequenzen und Auswirkungen sich aber bis in die Gegenwart erstrecken. Verschwörungstheorien setzen seinem Modell nach Verschwörungsmymen ein, um bestimmte gegenwärtige Ereignisse interpretierbar werden zu lassen. Verschwörungstheorien, so könnte man an den soziologischen Sprachgebrauch von Luhmann anknüpfen, sind dann auf Verschwörungsmymen aufbauende Kontingenzformeln, die die historische Komplexität und Heterogenität auf ein einfaches, monokausales Sinnmuster reduzieren. Das typische Sinnmuster zeigt sich vor allem als vereinfachtes Geschichtsmodell: Wie noch am Material zu zeigen ist, werden in Verschwörungstheorien auf einer symbolisch aufgeladenen Ebene agierende Gruppen oder Personen eingeführt, denen die Macht zukommt, Geschichte untergründig zu bestimmen.

Pfahl-Traughber hingegen verwendet den Begriff „Verschwörungsmymos“ in Abgrenzung zu „Verschwörungshypothesen“ und „-ideologien“. Eine „Verschwörungshypothese“ liegt für ihn vor, wenn es sich um eine Hypothese handelt, die aufgrund gewisser Indizien aufgestellt wurde, die auf eine reale Verschwörung hinweisen. Entscheidend ist, dass Hypothesen durch empirische Gegenbelege revidierbar bleiben. Verschwörungshypothesen werden aufgestellt, ohne dass die für Verschwörungstheorien typischen Immunisierungsstrategien zum Tragen kommen, die jede weitere Überprüfung durch neue Zusatzannahmen verunmöglichen (vgl. Pfahl-Traughber 1993: 4 f., 2002: 30 ff.). Bezieht sich eine Verschwörungstheorie auf eine real bestehende Gruppe, der ein konspiratives Handeln unterstellt wird, so handle es sich um eine „Verschwörungsideologie“: eine „festgefügte, monokausale und stereotype Einstellung“ (2002: 32), die einer einzelnen Gruppe einen alleinigen, umfassenden Einfluss auf bestimmte geschichtliche Ereignisse zuschreibt. Solche Ideologien zeichnen sich durch einen Mangel an standortgebundener Reflexion bzw. Selbstreflexion aus. „Verschwörungsmymen“ unterscheiden sich hingegen nochmals von Verschwörungsideologien, da sich diese überhaupt nicht mehr auf reale Verschwörergruppen, sondern auf imaginierte Größen beziehen. Verschwörungsmymen „erfinden mitunter angeblich bestehende konspirative Gruppen, die dann nur in der Gedankenwelt der Verschwörungsgläubigen ein Eigenleben führen“ (2002: 32).

Pfahl-Traughber verwendet im Gegensatz zu Cubitt mit dieser Definition einen eher konventionellen Mythos-Begriff, der im Mythos vor allem unüberprüfbare Glaubenswahrheiten erkennt. Diese Definition speist sich aus der Hoffnung, anhand der historischen Gegenstände bzw. der objektsprachlichen Referenten, auf die sich die Verschwörungstheorien beziehen, zu entscheiden, ob es sich um Hypothesen, Ideologien oder Mythen handelt. Dieser Versuch ist legitim und wichtig, wenn das Anliegen der Untersuchung darin gipfelt, die inhaltlichen Behauptungen der Verschwörungstheorien über (vermeintliche) Verschwörungen zu überprüfen. Für das hier verfolgte religionswissenschaftliche Erkenntnisinteresse greift dieser traditionelle Mythos-Begriff aber zu kurz. Gerade in Bezug auf Verschwörungstheorien über religiöse Gruppen, Lehren und Institutionen ist es für die Frage, wie Verschwörungstheorien Plausibilität erzeugen und worin die Faszination liegt, die zu ihrer enormen Verbreitung beiträgt, besser, an einen elaborierten Mythos-Begriff anzuknüpfen, wie dies auch Cubitt tut.

Es soll also nicht versucht werden, den Verschwörungsmymos der Trimondis ontologisch, mit einem korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff, von seiner Referenz auf eine tibetisch-buddhistische Wirklichkeit her zu bestimmen, um ihn dann als historisch falsch oder als durchgängige Fiktion zu widerlegen. Vielmehr soll ihre



Verschwörungstheorie von ihrer religionskritischen und zugleich religionsproduktiven Form her verstanden werden, d.h. von den Funktionen, die diese für die Autoren und die Rezipienten übernimmt oder übernehmen kann.

In der Literatur werden mehrere große Theorieansätze ins Feld geführt, um die generellen Funktionen von Verschwörungstheorien zu erklären. Sie dienen erstens als Welterklärung. Sie reduzieren die Strukturen einer komplexen Welt und offenbaren einen eigentlichen Akteur hinter allem. Durch die zunehmende Unüberschaubarkeit globaler Akteure und ihrer Interessen, die unter anderem mit dem Begriff „Hyperkomplexität“ (Peter Fuchs) umschrieben werden können, ist der Bedarf an solchen vereinfachenden Erklärungsmodellen sprunghaft angestiegen. Verschwörungstheorien wären also ähnlich wie Mythen oder religiöse Erklärungsmuster als Kontingenzbewältigungspraktiken zu interpretieren. Diese Funktion lässt sich in vielen biographischen Schilderungen verfolgen, die den Augenblick, in dem sich eine Weltlage als Verschwörung offenbart, retrospektiv gleichsam als Epiphanie erscheinen lassen (vgl. Pipes 1998: 47). Dies gehört zentral zur narrativen Rekonstruktion der Sachlage, die ja voraussetzt, dass man zuvor in der Unwissenheit über die eigentlich herrschenden Strukturen lebte. Überhaupt wird die Plausibilität von Verschwörungstheorien gesteigert, wenn die konspirationistischen Produzenten auch in schriftlichen Äußerungen nahe am gesprochenen Wort bleiben. Dass eine Verschwörungstheorie gut erzählbar sein muss, um erfolgreich Verbreitung zu finden, verweist auf den Wechselbezug zwischen den Produzenten und Rezipienten derselben, der bei Verschwörungstheorien generell sehr eng zu sein scheint. Zugleich lassen sich über das Merkmal der narrativen Kommunizierbarkeit Formen individueller Paranoia abgrenzen, die zwar ebenfalls zur emotionalen Selbststabilisierung beitragen, aber diese Funktion nicht für einen größeren Kreis übernehmen können.

Diese Orientierungsfunktion schlägt sich übrigens auch in der sozialen Verortung der Produzenten von Verschwörungstheorien nieder, die nicht selten aus der Rolle der Autodidakten heraus agieren.

Ein zweiter Theorieansatz deutet Verschwörungstheorien als Sündenbock-Strategie. Hier wird angenommen, dass die Motive der Produzenten darin liegen, sich selbst und anderen, die sich sozial oder anderswie als benachteiligt empfinden, ein schematisches Modell zur Verfügung zu stellen, das ihnen erlaubt, jemanden oder etwas für das eigene Unglück verantwortlich zu machen. Der Status des Eingeweihten, der an verborgenen, aber für ihn lesbaren Zeichen zu erkennen vermag, dass eine Verschwörung im Gange ist, kann zudem allein schon durch dieses Wissen eine Aufwertung des Selbstwertgefühls mit sich bringen, die einen im Status des Wissenden über die anderen, Uneingeweihten erhebt. Innerhalb dieser Sichtweise lässt sich als weitere Argumentationslinie die Deutung verorten, Verschwörungstheorien seien generell Ablenkungsstrategien. In diesem Fall übernehmen sie gezielter die Funktion, von ungelösten strukturellen Problemen abzulenken, indem sie eine zweite Front errichten, welche alle Aufmerksamkeit auf sich zieht. Dieser Fall, der z.B. bei der wohl bekanntesten und wirkmächtigsten Verschwörungstheorie, den antisemitischen und neozaristischen „Protokollen der Weisen von Zion“ (kompiliert um 1905; Text in Sammons 1998) vorliegt, lenkt die Aufmerksamkeit auf bestimmte Minoritäten in der Gesellschaft, die bewusst für Ereignisse und Handlungen verantwortlich gemacht werden, um an anderem Ort für Entlastung oder gar eine vorübergehend unbeobachtete Handlungssituation zu sorgen. Weltverschwörungstheorien sind meines Erachtens nur auf der Basis eines bestimmten gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozesses



möglich. Es kann sich sinnigerweise nur eine religiöse Gruppe gegen andere gesellschaftliche Instanzen verschwören, wenn eine generelle Entflechtung von Kirche(n) und Staat (sowie anderen gesellschaftlichen Subsystemen, beispielsweise wie das der Wirtschaft) bereits vollzogen worden ist. Verschworene Akteursgruppen werden oft bei weltweit tätigen Kirchen und Organisationen wie z.B. dem Vatikan und der katholischen Kirchenstruktur (wie etwa der *Opus dei* bei Brown), den globalen jüdischen Diasporagemeinden oder der UNO und ihren Suborganisationen und Vertretungen vermutet, da diese in Abgrenzung zu Nationalstaatsstrukturen bestimmt werden können. Eine Verschwörung hingegen der gesamten US-Administration kann insofern keine Verschwörung sein, weil es sich in einem solchen Fall lediglich um eine (ggf. verborgene) Agenda einer höchsten Entscheidungsinstanz handelt.

Ein entscheidendes Merkmal von Verschwörungstheorien scheint zudem ihre dynamische oral-literale Form zu sein, die nie zu einem kanonischen Endergebnis führt, sondern einen in Bewegung befindlichen intertextuellen mythopoetischen Prozess darstellt. Mit dieser gegenläufigen Tendenz eines mythenbildenden Prozesses auf der einen und seinem aufklärerischen Gestus auf der anderen Seite geht einher, dass sich die Verschwörungstheorien in einer eigentümlichen Mittelstellung zwischen verschriftlichter und mündlich reproduzierter Form befinden.⁷

Wie zu zeigen sein wird, werden in den mündlichen Überlieferungsstrom auch fiktionale Elemente eingeschrieben und gleichsam mythisiert. Wenn auch der Autor oder der Interpret des Werkes sich auf die Position zurückziehen kann, es handle sich nur um eine Fiktion, so wird dennoch die Interpretation vorgetragen, es könnte sich ja vielleicht doch um Wirklichkeit handeln, um Einsichten, die der Autor wegen ihrer Brisanz nur in fiktionaler Form habe weitergeben können usw. In textgeschichtlicher Rekonstruktion lassen sich auch viele Fälle ausmachen, wo Ereignisse aus einem fiktionalen Werk in den nicht-fiktionalen Diskurs übernommen worden sind. Solche „Fehlattritionen“ (Daniel Schacter) sind von Gedächtnisforschern sogar auf der Ebene der einzelnen Erinnerungen nachgewiesen worden (vgl. Welzer 2005). Ereignisse aus Spielfilmen werden z.B. zu vermeintlich realen Erinnerungen umgedeutet, die die Betroffenen selbst erlebt haben wollen.

Es wäre wahrscheinlich zu einfach, den entmythologisierenden Gehalt von Verschwörungstheorien auf die literarische Form zurückzuführen, und ihren re-mythisierenden Impetus der gelungenen oralen Reproduzierbarkeit zuzuschreiben. Das Verhältnis ist komplexer, denn es lässt sich ja, wie gesagt, gut belegen, wie Erzählgut von fiktional-literarischen Vorlagen mit klarer Autorschaft Eingang in den Mythentext der Verschwörungstheorien findet, in welchen es dann anschließend mit hoher Realitätsgewissheit geglaubt wird. Charakteristisch ist die fortwährende dynamische Rekombination der mythischen Matrix. Wie Jean-Jacques Wunenberger herausstellt, ist es gerade diese hohe Instabilität der Konstruktion, die ihre eigentliche Kraft darstellt: Der Mythos schlägt um in andere Medien, transformiert sich in literarische und künstlerische, oder auch soziale und politische Mythen (vgl. Wunenberger 1994: 65).

⁷ Das Merkmal Oralität gilt nur eingeschränkt für literarische Verschwörungstheorien wie jene von Brown, obwohl diese, wie die reichlichen Schlüssel zu Browns Werk aufgewiesen haben, mit einer Vielzahl von anderen literarischen Vorlagen intertextuell verknüpft ist. -- Zum Verständnis des religionsproduktiven Kontexts von Browns Werk sind allerdings auch die Pilgerströme von Interesse, die sich an den Schauplätzen des Romans in Paris, Rom etc. einfinden. Sie lassen sich als Sonderform eines Audience-Cults interpretieren, der von der Rezipientenseite auf die orale Lebendigkeit der Botschaft verweist.



Eine gewisse Instabilität der Konstruktion lässt sich auch am Werk „Schatten des Dalai Lama“ ersehen – allein schon daran, dass die Autoren es in veränderter Form in Einzelaufsätzen (sowie in einer englischen Fassung) in das Internet gestellt haben, und seither durch eine Vielzahl von Repliken in einer quasi-oralen Form erweitern. Doch nun genauer zu Autoren und Werk.

4. Victor und Victoria Trimondi

Victor und Victoria Trimondi sind die Pseudonyme von Herbert und Mariana Röttgen,⁸ die unter diesen Namen „Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus“ (1999;⁹ 2. [vergriffene] Aufl. 2002) veröffentlichten. Neben diesem Werk, das dem Dalai Lama und dem tibetischen Mönchsklerus sowie der Exilgemeinde als geheimes Anliegen den Aufbau einer weltweiten Buddhokratie unterstellt, verfassten die Autoren eine Folgeschrift mit dem Titel „Hitler, Buddha, Krishna: eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute“ (2002), die gewisse Linien des ersten Werkes weiter verfolgt.

Vor allem um das erste Werk hat sich seit seinem Erscheinen eine intensive Debatte von Kritiken und Gegenkritiken entwickelt, die die Autoren akribisch auf ihrer Homepage dokumentieren (siehe www.trimondi.de). Meines Wissens hat sich bislang kein Religionswissenschaftler bzw. -wissenschaftlerin, Buddhistin oder Tibetologin an die Aufgabe begeben, die Argumente der Trimondis systematisch zu überprüfen. Lediglich das Werk von Michael von Brück, „Religion und Politik im tibetischen Buddhismus“ (1999), kann, wie auch Martin Brauens „Traumwelt Tibet – westliche Trugbilder“ (2000) in Teilen als Gegendarstellung gelesen werden. Im Folgenden möchte ich nun versuchen, nachzuweisen, dass es sich bei der Auseinandersetzung der Trimondis insgesamt um den Versuch der Aufdeckung einer vermeintlichen Weltverschwörung, mithin also um eine Verschwörungs(mytho)theorie handelt. Sicherlich ist durch diese These, sollte sie sich erhärten lassen, nicht alles diskreditiert, was die Autoren über tibetische Buddhisten und ihre Konflikte vorgebracht haben. Auf ihre Sichtweisen und Interpretationen einzelner tibetisch-buddhistischer Schriften und Rituale kann allerdings nur cursorisch eingegangen werden, da hier vorrangig die Gesamtinterpretation betrachtet werden soll.

Schon die latinisierten Pseudonyme Victor und Victoria Trimondi, „Sieger/in [über die] drei Welten“ (vgl. Dehn 2006: 62) sind, wie ich vermuten möchte, wohl als Anspielung auf die buddhistische Konzeption der „drei Welten“ (Sanskrit *triloka*, Tibetisch *jig rten gsum*) gewählt. Nach buddhistischem Anspruch sollen alle Wesen befreit werden, die in der Welt der Begierde, der Form und der Formlosigkeit leben bzw. in diese wiedergeboren werden. Ein Buddha gilt der Tradition als „Sieger“ (Skt. *jina*), der die drei – karmisch bestimmten – Welten überwunden hat. Sollten sich die Trimondis in bewusster Wahl dieses Pseudonyms bedienen, würden sie symbolisch auf derselben Ebene Platz nehmen, auf der sich der Buddha (wohl als Vorbild, vielleicht aber auch als Gegenspieler) befindet. Das wäre bemerkenswert, denn es passt ja eigentlich nicht zu dem Anliegen, eine Kritik des buddhistischen Weltverständnisses

⁸ Zu Herbert Röttgen und dem Werdegang des von ihm mitbegründeten Trikont-Verlags vgl. den guten Überblick von Chr. Bochinger (1994: 158-171).

⁹ Im Folgenden wird – ohne Nennung des Erscheinungsjahres – nach der Erstausgabe zitiert.



vorzulegen.¹⁰ Auf den zweiten Blick fügt sich eine solche Haltung aber durchaus gut zum Anliegen der Trimondis, das, wie unten deutlich wird, in Teilen sogar als neobuddhistisches Reformvorhaben skizziert werden kann. Warum haben sich die Autoren in ihrem Werk so ausführlich dem Dalai Lama gewidmet? In einem ORF-Interview von 1999 führten sie aus:

„Als wir vor fünf Jahren mit den Recherchen zu unserem kulturhistorischen Buch begannen, hatten wir ein durchaus positives Verhältnis zum tibetischen Buddhismus [...]. In der Absicht, im tibetischen Buddhismus eine spirituelle Lehre zu entdecken, die Antwort weiß auf die Lösung unserer Weltprobleme, haben wir die Grundlagen des Buddhismus, die tantrischen Texte [...] studiert, aber vor allem haben wir uns mit der Historie Tibets [...] und der Politik der Exiltibeter auseinandergesetzt. Das Ergebnis war verheerend und führte zu einer völligen Revision unserer bisherigen Sicht. Statt einer friedvollen und toleranten haben wir eine kriegerische und aggressive Kultur vorgefunden; statt Frauenfreundlichkeit haben wir ein System kennen gelernt, dass die Unterdrückung und Ausbeutung der Frau durch sein Raffinement auf die Spitze treibt. Unterdrückung Andersdenkender, Despotismus, Intoleranz, grenzenlose Machtobsessionen, Dämonisierung und Angst als politische Mittel [...] – all das [...] mussten wir [...] entdecken. Zunehmend wurde uns dabei bewusst, dass der Dalai Lama ein genialer Manipulator sein muss, der seine Anhänger und den gesamten Westen über die wahren Absichten seines atavistischen religiösen Systems täuscht. Für uns war das zeitweise mit einer persönlichen Krise verbunden – denn es hieß Abschied nehmen von einem hoch geschätzten Menschen, einem spirituellen Vorbild und einem persönlichen Freund.“
(Trimondi 1999b: 1)

Nach diesen Selbstaussagen ist als Motiv eine enttäuschte Abkehr nach einer Phase mehr oder minder weitgehender Anhängerschaft anzunehmen, die, wie Ulrich Dehn bemerkt, auch für andere Kritiker des Dalai Lama, z.B. Martin Kamphuis (2000), oder Bruno Waldvogel-Frei (2002) gilt (vgl. Dehn 2006: 62). Zugleich aber wird deutlich, wie das Moment der eigenen, ‚erfüllten‘ Spiritualität als Inspirationsquelle der Kritik fungiert, denn erst aus dieser offenbart sich, wie der Dalai Lama als kühl kalkulierender Manipulator auftritt.

5. Die Verschwörungs-Mythotheorie der Trimondis: ein Überblick

Wie deutlich wurde, lautet die zentrale These der Trimondis: Der tibetische

¹⁰ Eine zweite Assoziation zu diesem Pseudonym scheint mit dem Namen des von Herbert Röttgen begründeten Trikont-Verlages gegeben. Dieser Verlag wurde im Strom der 68-Bewegung 1967 begründet und hatte zunächst ein linksrevolutionäres, in der internationalen sozialistischen Bewegung zu verortendes Programm. Der Name „Trikont“ nahm Bezug auf die *Tricontinentale*, eine erstmals 1966 in Cuba stattfindende Konferenz der sozial-revolutionären Bewegungen aus Südamerika, Afrika und Asien. Möglicherweise nehmen die Trimondis mit diesem Namen auch auf die eigene Verlagsvergangenheit und dessen sozial-revolutionäres Programm Bezug.



Buddhismus ist ein System der „mytho-politische[n] Machtakkumulation“ (777) durch die sexualmagische Ausbeutung der Frau; erst durch diesen Transformationsprozess konnte er sich, so die Autoren, in der tibetischen Geschichte institutionalisieren. Das äußerst prekäre Wissen, welches die Autoren aber gewonnen haben, bezieht sich nun auf die seit den 50er Jahren expatriierten tibetischen Mönchsakteure, allen voran den XIV. Dalai Lama: Er markiere den entscheidenden Wendepunkt der Universalisierung und Globalisierung dieser Unterwerfungsansprüche, die sich nunmehr auf die ganze Welt richteten.

Es sind damit drei Größen, die durch die Trimondis aufeinander bezogen werden: der tibetische Buddhismus (d.h., *Vajrayāna*), die tibetische Geschichte und der XIV. Dalai Lama. Von zentraler Bedeutung ist damit das teleologische, die ganze Welt umfassende Geschichtsmodell, das die Autoren dem tibetischen Buddhismus als historischem Großakteur zuschreiben.

Innerhalb des tibetischen Buddhismus sind es vor allem das „Kalacakra-Tantra“ (als Schriftkorpus und System) sowie der „Shambhala-Mythos“, welche von den Trimondis als zwei sich ergänzende Lehren wie folgt aufeinander bezogen werden: Im Shambhala-Mythos ist der „Welteroberungsplan“ und im Kālacakra-Tantra die „sexualmagische, mikro-makrokosmische Philosophie“ (790) niedergelegt. Diese Lehren kulminieren in der „Shambhalisierung der Welt“ (780): die Vernichtung aller Nicht-Buddhisten ist das apokalyptische Endziel. Die Mittel hierzu, „magische Tötungspraktiken“, hätte die tibetische Mönchselite bereits in Gebrauch, stellen sie doch laut den Autoren bis auf den heutigen Tag ein „Ressort der tibetisch-lamaistischen Außenpolitik“ (77) dar.¹¹ Der Dalai Lama selbst sei an diesen Tötungsriten beteiligt gewesen (vgl. 568 f.). Sie müssen nach Ansicht der Trimondis offenbar funktionieren, denn sonst wären sie ja nicht als Tötungspraktiken, sondern nur als Tötungsversuche zu bezeichnen. Höchste Dringlichkeit also, mit diesem Wissen an die Öffentlichkeit zu treten – denn dieser globale Eroberungsplan sei gerade durch die perfide inszenierte Harmlosigkeit, mit der die tibetisch-buddhistischen Akteure, insbesondere der XIV. Dalai Lama, aufträten, bislang erfolgreich geheim gehalten worden (vgl. unten). Soweit die Grundzüge der Trimondi-Theorie.

Wie gehen die Autoren nun vor, um diese Aussagen zu belegen? Einen exemplarischen Eindruck der Argumentationsstrategie der Autoren gewinnt man bereits aus ihrer Erläuterung des Haupttitels „Schatten des Dalai Lama“. Das entsprechende Kapitel trägt die Überschrift „Platons Höhle“. Es beginnt mit einer tiefenpsychologischen Deutung von Platons Höhlengleichnis. Der „unerleuchtete“ (21) Mensch lebe in einer Höhle und könne nur Schatten wahrnehmen. Bislang hätten die begeisterten westlichen Anhänger des Dalai Lama allerdings nur dessen Lichtseite wahrgenommen, nicht aber seine Schattenseite. Sodann gehen die Autoren auf einen Nietzsche-Aphorismus ein, der auch dem Buch als ganzem voran steht. Er lautet: „Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhunderte seinen Schatten in einer Höhle, – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“

¹¹ Wahrscheinlich haben die Trimondis auch solche Zeugnisse im Blick, nach denen zum Beispiel tibetisch-buddhistische Spezialisten versuchten, durch Rituale etwa Übergriffe mongolischer Heere abzuwehren (vgl. Kollmar-Paulenz 2006). Wird dies aber mit dem Begriff „Außenpolitik“ belegt, wird irrig suggeriert, dass es sich (a) um „Politik“ gehandelt habe, und (b), dass diese Rituale innerweltlich kausal korrelierbare Wirkungen zeitigten.



(Nietzsche [1882] 1988: 467; zitiert 21). Platons Höhlengleichnis wird nun, kühn kombiniert mit Nietzsches atheistischer Botschaft, auf den Dalai Lama übertragen: „Haben wir es deswegen in der Gestalt des Dalai Lama nur noch mit seinem Schattenbild zu tun? Sind vom ursprünglichen Buddhismus nur noch Pseudo-Dogmen und Pseudo-Rituale und Pseudo-Mysterien übrig geblieben? Hat uns der historische Buddha Shakyamuni seinen schauerlichen Schatten hinterlassen (den Dalai Lama), und sind wir dazu aufgefordert, uns davon zu befreien?“ (21).

Wenn auch der Form nach rhetorische Fragen, wird an diesen doch deutlich, wie sich die Trimondis auf den Buddha als Autorität berufen, um sich gegen den Dalai Lama zu positionieren – eine gleichsam reformerisch-protestantische Begründungsstruktur.¹² Der Schluss der argumentativen *tour de force* der Trimondis nimmt aber noch eine weitere Wendung, denn sie gehen nun von den bis dato hypothetisch formulierten Erwägungen über den „Schatten“ des Dalai Lama zur Wirklichkeit über, indem sie auf einen „Schattenraum“ in tibetischen „Tempeln“ verweisen:

„Jeder tibetische Tempel weist im Übrigen einen solchen unheimlichen Schattenraum auf. Neben den verschiedenen sakralen Anlagen, in denen lächelnde Buddhastatuen Frieden und Gelassenheit ausstrahlen, gibt es dort eine geheime Kammer, *Gokhang* mit Namen, die nur von bestimmten Auserwählten besucht werden darf. Im Flackern halb erstickter Butterlampen, von rostigen Waffen, ausgestopften Tieren und getrockneten Leichenteilen umgeben, hausen im *Gokhang* die tibetischen Schreckensgötter. Hier versammeln sich die Einwohner eines gewalttätigen und monströsen Schattenreiches. Im übertragenen Sinne symbolisiert der *Gokhang* das düstere Ritualwesen des Lamaismus und die verborgene Gewaltgeschichte Tibets. Wir müssen also um den Dalai Lama (den ‚lebenden Buddha‘) wirklich kennen zu lernen, erst einmal in die ‚Höhle‘ (den *Gokhang*) hinabsteigen“ (21 f.).

Mit diesem Raum namens „Gokhang“ meinen die Trimondis die kleine unterirdische Kapelle (Tib. *mgon khang*) mit Schutzgottheiten (*mgon po*, Skt. *dharmapala*), der sich bei manchen, aber nicht bei allen tibetischen Klöstern findet. Diese werden mitunter am Eingang durch ausgestopfte Tiere ‚bewacht‘ (vgl. Ekvall 1964: 172 f.). Ebenso werden bestimmte Ritualzeremonien und Tänze in und vor der unterirdischen Kapelle durchgeführt, bei der (wie auch in anderen, nicht-buddhistischen indischen Traditionen) Trompeten und andere Ritualgegenstände aus menschlichen Knochen zum Einsatz kommen.

Um noch einmal den Argumentationsgang zu wiederholen: Da wir – als noch nicht Erleuchtete - nach Plato in der Höhle nur Schatten sehen können, und Nietzsche vorführte, dass erst mit dem Sieg über den Schatten des verstorbenen historischen Buddha die wahre Befreiung (von allen Göttern!) erlangt wird, muss der Dalai Lama – analog: als Schatten des historischen Buddha – erkannt und besiegt werden. Dieser Weg kann konkret beschritten werden, da es in tibetischen Tempeln ja reale uniforme Höhlen gibt, in denen sich, wie beschrieben, die schauerliche Schattenseite der Lichtgestalt des Dalai Lamas zeige.

¹² Dies würde beispielsweise eine Interpretation von Martin Luthers „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“, verfasst 1520, aufweisen können.



Die Autoren können ihrer Einschätzung von der Gefährlichkeit dieser Szenerie nur Gewicht beimessen, indem sie die Behauptung aufstellen, dass die Gottheiten tatsächlich *real existieren* und in der Welt *intersubjektiv sichtbar agieren*. Diese Ontologie der Gottheiten trifft sich aber sicher nicht mit der Auffassung der tibetisch-buddhistischen Gelehrten und Ritualspezialisten, denen die Trimondis die Hauptrolle in der spirituellen Welteroberung zuschreiben. Aus der Perspektive der *dGe-lugs-pa*-Gelehrtentradition handelt es sich bei den Gottheiten lediglich um Projektionen beziehungsweise Manifestationen des eigenen Geistes, die eine Vielzahl verschiedener Funktionen übernehmen können (vgl. Dagyab Rinpoche 2002). Das hindert die Trimondis nicht, die tibetische Götterwelt allerdings allzu realistisch zu interpretieren:

„In der bilderwütigen Ikonographie Tibets wimmelt es nur so von furchtbaren Gottheiten [...] und roten Henkern. Wenn man es wagt, blickt man in entstellte Gesichter, hasserfüllte Fratzen, blutunterlaufene Augen [...]. Höhnisches Lachen lässt einen erschauern [...]. [U]mschlungen von Schlangen und Tierfellen tragen die männlichen und weiblichen Monstergötter Schlachtbeile, Schwerter, Spieße und andere mörderische Kultsymbole in den Händen, jeden Augenblick bereit, ihr Gegenüber in tausend Stücke zu schneiden“ (128).

Besonders interessant ist hier der Wechsel der Medialität: Von der ikonographischen Bildlichkeit der Götterdarstellungen gehen sie zur unmittelbaren Wirklichkeit der Akustik eines höhnischen Lachens über: Dieses ist, da nicht sichtbar, offenbar erläuternden Schilderungen begleitender tantrischer Ritualtexte entnommen. Von den Autoren wird es allerdings unmittelbar in die präsenste Lebenswirklichkeit transferiert: „Höhnisches Lachen *lässt* einen erschauern“. Will man dies nicht als historisches Präsens, und damit als rhetorisches Stilmittel interpretieren, muss man wohl annehmen, dass die Autoren sich in der Lage sehen, dieses Lachen selbst zu hören. Entscheidend ist also, dass die Trimondis die im tantrischen Buddhismus vorkommenden Gottheiten als reale und geschichtsmächtig handelnde Kräfte interpretieren, denn nur unter dieser Voraussetzung kann gelten, dass die Gläubigen „zu Erfüllungsgehilfen des politischen Lamaismus und der hinter ihm wirksamen Götter“ (778) werden. Damit ist die These verbunden, in der tibetisch-buddhistischen Tradition werde davon ausgegangen, dass die Buddhas und Bodhisattvas mit jenen Menschen verschmelzen könnten, die dann (als ihre Inkarnationen, Skt. *nirmāṇakāya*, bzw. Tulkus [Tib. *sPrul sku*]) lediglich Scheinkörper darstellen, durch die eigentlich Gottheiten agieren. Mit der Annahme innerweltlich wirkender Gottheiten stellt die Trimondische These eine ontologische Aussage über die Wirklichkeit selbst auf: Amitābha, oder der Ādibuddha etc. *existiert* real als „Herrscher unseres Zeitalters“ (339 ff.).

Erstaunlicherweise kritisieren die Autoren aber trotz der Wirkmächtigkeit der tibetisch-buddhistischen Gottheiten, denen sie ein selbstsüchtiges Machtstreben unterstellen, die Mönchsaristokratie als undemokratisch. Hier muss natürlich die Frage nach Konsistenz gestellt werden: Wie kann denn im Kontext einer durch sakrale Mächte bestimmten Geschichte überhaupt ein Spielraum für die Entwicklung eines demokratischen Bewusstseins angenommen werden? Insbesondere bei den unten zitierten Ausführungen der Autoren stellt sich die Frage, ob gewisse tibetische Buddhisten überhaupt Menschen sind, wenn diese doch insgeheim Inkarnationsgefäße für transmigrierende Gottheiten darstellen.



6. Literale Textauslegung und Resakralisierung der Geschichte

Drei – sich wechselseitig ergänzende – Strategien der trimondischen Interpretation der Kālacakra-Lehren nehmen dieser praktisch in Gänze die Plausibilität. Dies ist zum ersten die naiv-realistische, wortgetreue Auslegung der Aussagen aus buddhistischen Tantra-Texten, zweitens die Pars-pro-toto-Interpretation, in der einzelne Aussagen willkürlich zur Agenda ‚des tibetischen Buddhismus‘ schlechthin verallgemeinert werden, und schließlich drittens die fehlende historische Kontextualisierung der Kālacakra-Lehren. Um mit dem letzten Punkt zu beginnen: Die Lehren des Kālacakra-Zyklus formierten sich in einer Zeit (ca. 9. bis 11. Jh.), als der indische Buddhismus aus zahlreichen Gründen, unter anderem auch durch den Beginn islamischer Herrschaft in Nordindien und Zentralasien, einen Niedergang erlitt. Aus emisch-buddhistischer Sicht war der institutionalisierte Buddhismus damit in seiner ursprünglichen Heimat apokalyptisch bedroht. Zur gleichen Zeit durchlebte er auch in Tibet eine Krise. So begann nach der Ermordung des letzten Herrschers der frühen Großreichszeit (um 840; vgl. Schlieter 2003) in Tibet eine so genannte „dunkle Periode“ der politischen Zersplitterung und Einbuße religiöser Macht der buddhistischen Klosterinstitutionen. Da sich diese überdies durch die Eroberung der Grenzregionen des tibetischen Einflussbereichs durch muslimische Stämme bzw. deren Armeen wie z.B. jene der Qarakhaniden auch von außen drohenden Gefahren ausgesetzt sahen, lag es den Autoren gewisser tantrischer Texte nahe, die muslimischen Invasoren zu dämonisieren und als die Macht des Bösen in einem apokalyptisch visionierten Kampf am Ende der Zeiten schließlich als jene, die unterlegen sein werden, zu apostrophieren (vgl. Newman 1987, Newman 1998). Die Lehren des Kālacakra-Tantra, die von einem Dharma-Herrscher aus dem Norden berichten, der zu einem Befreiungsschlag gegen die Feinde des Buddhismus ausholt, waren in Tibet insofern gut integrierbar, da diese sich selbst als legitime Erben des indischen Buddhismus erklären konnten (vgl. Davidson 2005: 281 f.). Offenbar erfüllten diese Texte und ihre Lehren in solchen geschichtlichen Zeiten existentieller Bedrohung die Funktion kompensatorischer Kontingenzbewältigung, nämlich, den Gedanken an das mögliche Ende der eigenen Tradition durch eine letztendliche Errettungsvision erträglich zu machen. Sie werden heute von der großen Mehrheit buddhistischer Exegeten nicht wörtlich verstanden, sondern symbolisch interpretiert – z.B., wie dies auch in anderen religiösen Traditionen geschieht, als Ausdruck eines innerpsychischen Konfliktes und seiner Lösung. So wird in heutiger Interpretation Śambhala zumeist nicht, wie die Trimondis ausführen, als territoriale Realität angesetzt, die dann den buddhistisch ‚befriedeten‘ (= ‚eroberten‘) geographischen Raum bezeichnet. Vielmehr wird deutlich, dass es sich, etwa in der Interpretation des XIV. Dalai Lama, in symbolischer Interpretation um eine Perspektive auf die Wirklichkeit handelt, die sich jenen eröffnet, deren angesammeltes gutes Karma jene Vision möglich werden lässt (vgl. Tenzin Gyatso, der XIV. Dalai Lama, in: Hopkins 1999: 166 f.). An der zeitgenössischen Interpretation der im Kālacakra-Tantra beschriebenen Akte des Tötens, Lügens, Stehlens usw. wird noch deutlicher, dass sie bereits in einer langen indo-tibetischen, buddhistischen Deutungsgeschichte auf symbolische Weise interpretiert werden, insofern hermeneutisch ein „vorläufiger [interpretationsbedürftiger] Sinn“ (Skt. *neyārtha*) von einem „definitiven Sinn“ (Skt. *nītārtha*) unterschieden wird (vgl. Lamotte 1993: 19). Diese Unterscheidung kann soweit gehen,



dass ein Passus des Kālacakra-Tantra (III.97-98) auf vorläufiger Sinnebene Praktiken des Tötens, Lügens, Stehlens usw. empfiehlt, während ein bedeutender tantrischer Kommentar zum Kālacakra-Tantra, Puṇḍarīkas *Vimalaprabhā*, die eben in diesem Passus genannten Praktiken im definitiven Sinne je einzeln symbolisch, etwa als Anleitungen zu bestimmten yogisch-meditativen Techniken, deutet (vgl. Michael M. Broido 1993: 76 ff.). Entscheidend ist jedenfalls, dass nach meiner Kenntnis eine wörtliche Auslegung solcher Passagen in der zeitgenössischen, tibetisch-buddhistischen Interpretation an keiner prominenten Stelle durchgeführt wird. Für die Trimondis jedoch sind die emischen Interpretationen der Tantra-Texte, die diese symbolisch interpretieren, lediglich bewusste rhetorische Verschleierungsstrategien. Mehr noch: Die zeitgenössischen tibetischen Lamas im Westen hätten erst kürzlich ihrerseits die allegorische Deutung der Tantras „dankbar“ von westlichen Buddhismusforschern „übernommen“ (126). Das erlaubt ihnen, an die solcherart freigeräumte Stelle ihre eigene Deutung einzusetzen, die von historischen Texten in unilinear-kausaler Geschichtsdeutung auf heutige Wirklichkeit schließt. Dies geschieht aber keineswegs nur sporadisch, sondern geradezu methodisch, da die Autoren ihre vermeintlich historisch begründete, literale Interpretation religiöser Texte durch eine Metatheorie abstützen, kurz: „Zwischen ‚Symbol- und Ritualpolitik‘ und dem realen politischen Geschehen gibt es [...] eine okkulte Korrespondenz“ (23).

Der grundlegende Kategorienfehler, von vermeintlich eindeutigen Aussagen historischer Texte auf Absichten heutiger Akteure zu schließen, wird durch eine weitere „Pars-pro-toto“ zu nennende Argumentationsstrategie ergänzt. Einzelne Texte wie etwa das Kālacakra-Tantra werden ihres spezifischen historischen Entstehungskontexts entkleidet, um dann als Kern eines über Jahrhunderte vorbereiteten Plans des gesamten tibetisch-monastischen Establishments ausgegeben zu werden. Dies lässt sich letztlich nur aufrechterhalten, indem der Verlauf der Geschichte resakralisiert und anschließend monokausal rekonstruiert wird. Zuguterletzt finden sich bei den Trimondis eine grosse Zahl von Fehl- und Falschdeutungen der wissenschaftlichen Quellentexte, die sie heranziehen. Ein Beispiel: Zum Beleg ihrer Aussage, dass in Tibet bis ins 20. Jahrhundert hinein gewaltsame Menschenopfer durchgeführt worden seien (vgl. 126), schreiben die Trimondis: „Aus den 50er Jahren stammen Zeugnisse über Menschenopfer im Himalaya von dem amerikanischen Anthropologen Robert Ekvall. (*Ekvall, 165-166, 169, 172)“ (126). Prüft man die angegebenen Seiten, so finden sich dort keine Hinweise auf konkrete Fälle von Menschenopfern, sondern lediglich a) Hinweise auf Fälle von rituellen Selbstverstümmelungen (mit nur einer konkreten Angabe), und b) Hinweise auf die Verwendung von menschlichen Körperteilen („meat, parts of the body“, Ekvall 1964: 166, ohne Verweis auf konkrete Fälle) in Opferritualen. An keiner Stelle aber legt Ekvall nahe, dass hierzu Menschen, gar noch in den 50er Jahren, geopfert worden seien.

Die Trimondis bleiben letztlich den entscheidenden Nachweis schuldig, inwiefern die historischen Quellen, die sie heranziehen, für die heutige tibetische Mönchsaristokratie, den Dalai Lama oder die tibetische Exilregierung tatsächlich *in der von ihnen vorgenommenen Deutung* von Bedeutung sind. Ohne hermeneutische Skrupel wird diese Problematik aber aus dem Weg geräumt: „Nicht die pseudowestliche Verfassung der Exiltibeter zählt, sondern die im *Kalachakra-Tantra* und *Shambhala-Mythos* niedergelegte politische Theologie und die dort zur Machtakkumulation vorgeschriebenen sexualmagischen Praktiken sind in letzter Instanz ausschlaggebend“ (783).

7. Macht und Ohnmacht der Akteure – das Beispiel des XIV. Dalai Lama

Ein weiteres Moment der Verschwörungsmithotheorie der Trimondis sehe ich darin, dass dieselbe Figur einmal *machtlos* – zum Beispiel als Marionette höherer Mächte –, einmal auf dem Weg zur *Selbstermächtigung*, und ein drittes Mal dann in *abgeschlossener Machtakkumulation* porträtiert wird. So gilt der Dalai Lama als Verschwörerprotagonist an einem Ort als metaphysisch überhöhte göttliche Übermacht schlechthin, während er andernorts lediglich als eine „amerikanische Königsfigur im politischen Schachspiel zwischen Washington und Beijing“ (785) erscheint. Auch diese gleichzeitige Zuschreibung von Macht und Ohnmacht scheint mir, wie gezeigt werden soll, zu den rhetorischen Notwendigkeiten von Verschwörungstheorien zu gehören.

Als Verschwörer kann der Dalai Lama gelten, da er als „Manipulator“ (778) seine eigentlichen Intentionen verbirgt und seine Klientel glauben lässt, diese würde ihre ureigenen spirituellen Ziele verfolgen, während sie im Grunde bloße Erfüllungsgehilfen sind. Sein „Charme“ und seine „brillante Selbstinszenierung“ (vgl. 777) sind Teil der Verschleierung seines eigentlichen Anliegens. Sämtliche weiteren Selbstinszenierungen des tibetischen Buddhismus als friedfertige, demokratische, ökologische, frauenemanzipatorische Bewegung dienen nur diesem Zweck. Um dieses Bild zu erhärten, versuchen die Trimondis, eine ideologische Nähe nicht nur zu dem japanischen Guru der Aum Shinrikyo, Shoko Asahara, dem späteren Initiator des Giftgasanschlages in Tokio, sondern auch zur Weltanschauung gewisser Nationalsozialisten (die SS-Ahnherren, Ariosophie usw.) herzustellen. Dass der Dalai Lama beispielsweise Asahara weit vor dem Anschlag Audienzen gewährte, führt in der „Rückschlusslogik“ (Dehn 2006: 64) der Trimondis dazu, auch den Dalai Lama in die Nähe eines verkappten Terroristen zu rücken. Damit diese Verbindung auch auf einer höheren Ebene überzeugt, werden die Treffen des Dalai Lama mit Shoko Asahara zur Sicherheit noch hypermystifiziert: Asahara stelle nämlich einen „Dämon“ dar, den zornigen Heruka, seinerseits die Schattenseite des Bodhisattva Avalokiteśvara (690).

Nach den Autoren verfolgt der Dalai Lama genauer die geheime Strategie, als tantrischer Meister zum Zeitgott Kālacakra aufzusteigen, bzw., zum „ADIBUDDHA“¹³ zu werden. Hier hat er offenbar, wie die Trimondis ausführen, die „globale Machtrolle [...] in unserer Zeit noch nicht eingenommen [...]. Im Gegenteil: Die westliche Öffentlichkeit bezeichnet ihn manchmal als den ‚machtlosesten Politiker unseres Planeten‘“ (344). Zum andern aber ist der XIV. Dalai Lama auf dem Weg zur Selbstermächtigung, denn in ihm „konzentrieren sich alle Energien des Bodhisattva, dessen Androgynität ebenso wie dessen Zorn als der Totengott *Yama*. Im Sinne der tibetischen Inkarnationslehre ist der XIV. Dalai Lama als Mensch nur die körperlich-menschliche Hülle, mit der *Chenrezi (Avalokiteshvara)* in Erscheinung tritt“ (343). Hier wird der ‚menschliche‘ Dalai Lama von den Trimondis in eine onto-theologische Position gehoben, die einem

¹³ Die Idee eines Ādi-Buddha als Urbuddha, der im Kālacakratana als Verkünder desselben auftritt, ist jedenfalls keine einheitliche, monotheistische Schöpfergottheit, sondern wird mit verschiedenen Konnotationen mal mit Mahāvairocana, Vajrasattva, Vajrapāṇi oder Samantabhadra gleichgesetzt, wie sich auch an seiner Rolle als zentrale Gestalt der fünf meditativen Buddhas zeigt (vgl. Grönbold 1984: 308). Die Trimondis verwenden den ADIBUDDHA hingegen als entkontextualisierte Chiffre eines absoluten Weltgestaltungsanspruches, der zu guter letzt sogar „eine Identität des ADI BUDDHA als globales Superhirn“ (768) nahe legt.



monotheistischen Schöpfergott nahe kommt: „Die irdischen Protagonisten des Geschehens sind zwar immer noch Menschen [...] – sie alle sehen sich jedoch als die Diener eines irgendwie gearteten übergeordneten göttlichen Willens, oder sie übersteigen ihr Menschsein sogar und werden, wie im Falle des Dalai Lama, selbst zum ‚Gott‘. Seine Machtausübung besteht deswegen nicht nur aus weltlichen Techniken, sondern ebenso in der Manipulation von Symbolen, im Ritus und in der Magie“ (23). Symbole seien für ihn daher keine Zeichen, sondern „Instrumente, um die Götter zu aktivieren und um das Bewusstsein von Menschen zu beeinflussen“ (23).

Ergebnis der angestrebten Transformation des Dalai Lamas sei, dass er zum „Herrn der Geschichte“ werde, und fortan dann als „ADIBUDDHA“ „die Richtlinien der Evolution“ bestimme (74). Erstaunlicherweise beschwören die Autoren allerdings ein weiteres Szenario, in dem der Dalai Lama seine Rolle an Dschingis Khan abgeben muss – dann nämlich, wenn das „Großreich“ China *in toto* den tibetischen Glauben von Kālacakra/Śambhala übernehmen könnte. Dann würde sich „die mächtigste wirtschaftliche Macht [...] in das Erbe Dschingis Khans stellen und sowohl den Islam wie den dekadenten Westen zu überfluten suchen“ (789).

Diese wechselnde Zuschreibung der Machtpositionen, die auch mit einer wechselnden Identifikation des Dalai Lama mit Heilsgestalten, die aus heterogenen Lehrsystemen entstammen, einhergeht, macht sehr klar, dass sich keine einzige der Rollen *allein* zum Beleg der buddhistischen Weltverschwörungshypothese eignet. Die dynamische Zuschreibung erlaubt auch in diesem Fall, aus divergenten Quellen Hinweise zu gewinnen, die lediglich eine Aura der Plausibilität erzeugen.¹⁴

Nur selten geben die Trimondis konkrete Hinweise, *wie* der Dalai Lama diesen Prozess in Gang bringt und steuert. Eines der wenigen Beispiele ist ihre Interpretation der Tibet-Ausstellung in der Bonner Kunst- und Ausstellungshalle von 1996. Als Teil der Ausstellung wurde ein Sandmaṇḍala der Kālacakra-Tradition gestreut. Anschließend wurde es durch Mönche (nicht den Dalai Lama selbst, wie die Trimondis wähnen) zusammengekehrt. Die Autoren interpretieren: „Folgen wir [...] der tantrischen Logik, dann übernahm der *Kundun* [der Dalai Lama, d. Vf.] nach der Absorption der Mandalaenergien die Herrschaft über das Gebiet, das durch das Zauberdigramm (Sandmandala) versiegelt wurde. Kurz, er wurde zum spirituellen Regenten von Bonn!“ (572). Durch diesen energetischen Prozess habe er, „nach dem Besuch seines Bonner ‚Kalachakra-Tempels‘“, einen „ungeheuren Erfolg“ im deutschen Bundestag erzielt: „Die Regierung Kohl musste sich anschließend wegen der Tibetfrage auf ihre größte Zerreißprobe mit China einlassen“ (ebd.).

Systematisch resakralisieren die Autoren über eine magisch-energetische „Politik der Symbole“ eine „Realpolitik“ und ihre Methoden: „Gewalt, Kriege, Revolutionen, Gesetze, Geld, Rhetorik, Propaganda, öffentliche Diskussionen, Bestechungen“ (23): „In der symbolisch-politischen Welt begegnen wir hingegen übernatürlichen Energiefeldern, das heißt ‚Göttern‘ und ‚Dämonen‘“ (23). Der Guru, der „Manipulator des Göttlichen“, verfügt über eine „ungeheuerliche Macht“, die er dadurch gewinnt, dass er als „archetypisches und transzendentes Wesen“ (64) auftritt, mit dem er sich vollständig identifiziert, bzw. sogar verschmilzt. Im Falle des tibetischen Buddhismus führe dies zu einer „Metapolitik“, die durch „magische Praktiken und Konzentrationsübungen“ auf den Geschichtsverlauf „unseres gesamten Planeten Einfluss zu gewinnen“ (23) suche.

¹⁴ Auf eine gut vergleichbare Weise ließe sich übrigens die Argumentationsstruktur der „Protokolle der Weisen von Zion“ analysieren; vgl. hinführend Hagemeyer 2001.



So glauben die Trimondis tatsächlich, dass eine tibetische Politik der Unterwanderung Chinas über das „Sprungbrett“ Taiwan auszumachen sei (789).

Rituale werden als Politik betrieben, und Politik nimmt die Form von Ritualen an. Wer das eigentliche Geschehen begreifen will, muss, so die Trimondis, nicht die „Motive und Visionen“ (64) des Dalai Lamas als Mensch erforschen, sondern des Bodhisattva Avalokiteśvara.

Zu bemerken ist die notwendige Ambivalenz im Entwurf der Trimondis, die die konkreten Aussagen und Handlungen des Dalai Lama mit den geheimen Absichten des eigentlich in ihm agierenden Avalokiteśvara oder gar des ADIBUDDHA relativieren. Warum ist diese Ambivalenz notwendig? Verschwörungstheorien wollen ja eigentlich einen Zustand beschreiben, der auf einen ungewollten Endzustand hinausläuft. Woher aber weiß der darüber Informierte, welche Absichten die Gegenkräfte verfolgen? Auch hier kommt der Spiritualität im Sinne der Öffnung von individuellen Wissensquellen, die nicht allgemein zugänglich sind, eine konstitutive Rolle zu. „Nur der Okkultist kann den Okkultisten erkennen“, heisst es im verschwörungstheoretischen Werk von van Helsing (1993: 24, zitiert wird Dieter Rüggeberg). Die eigene Spiritualität eröffnet gleichsam die Tuchfühlung mit der eigentlichen Realität, d.h. jener Realität religiöser Energien und Ereignisse, die auch das Wirkfeld der verschworenen Gegenmächte darstellt. Dies gilt offenbar sowohl für eine Verschwörungstheorie in der Art der Trimondis, wie auch für Dan Browns literarische Variante. Zugleich verbietet die Semantik des Geheimnisses, alles zu offenbaren. Die Vision, *was* nach der vollständigen Machtergreifung durch die Verschwörer geschehen soll, kann nicht vollumfänglich mitgeteilt werden. Würde nämlich dieser Zustand mit konkreten Details geschildert, so würde der eigentliche Agens (die bloße Macht als Macht) in den Hintergrund treten, weil andere Agenden an deren Stelle treten könnten (z.B., dass die Verschwörer dann ein Leben in Luxus führen, etc., also „Realpolitik“). Eine solche Vision wäre weit weniger intensiv als die bloße Beschwörung einer künftigen Machtergreifung, in der die Gefahr im Ungewissen verbleibt. Würde das nachrevolutionäre Gesellschaftsmodell der Verschwörer – z.B. des Dalai Lama – klar skizziert werden, könnten sich unter Umständen gar Sympathien für diese einstellen.

Zweitens ist die Geheimhaltung der konkreten zukünftigen Pläne der Verschwörer auch für den Status der Informanten konstitutiv: Sie wissen gerade genug, um zu wissen, dass die Gefahr groß ist, wer aber wesentlich mehr weiß, stünde bald im Verdacht, mit den Verschwörern zu fraternisieren oder gar zu paktieren.

8. ‚Aussaugen‘ und ‚Fernsteuern‘: die Verschwörungsmetaphorik der Umwandlung sexueller ‚Gynergie‘ in spirituelle Macht

Die eigentliche Gefahr, die nun von dem Dalai Lama und dem männlichen monastischen Establishment ausgehe, nimmt bei den Trimondis seinen Ausgang von einem geradezu vampirhaften Prozess. Es gehöre zu den Praktiken des Vajrayāna, dass „die Individualität des Schülers völlig ausgelöscht und durch ein strikt kodifiziertes, kulturell verankertes Götterheer ersetzt“ (777) werde. Ein „Klub“ von spirituellen Wesen soll also fortbestehen, die „immer wieder aufs neue menschliche Körper (bis zu deren Verschleiß) besetzen“. Dieses Weiterbestehen von gleichsam parasitären



Übermenschen, das die „Verewigung einer Priesterkaste“ garantiere, werde auf Kosten von durch „Erleuchtungsversprechen“ getäuschten, „besessenen‘ Menschen“ (778) durchgeführt. Dies ist für die Autoren offenbar das eigentliche Ziel der buddhistischen Missionierung des Westens: Die Suche nach und Benützung von neuen menschlichen Gefäßen zur Fortexistenz tibetischer Mönchs-Gottheiten. Dieses dramatische Narrativ wird durch eine Theorie untermauert, die sich verschwörungsmythotheoretisch bestens ausformulieren lässt: „Offensichtlich benötigt der männliche Tantra-Meister zur Entfaltung seiner Allmacht [...] einen Stoff, den wir als ‚Gynergie‘ [...] bezeichnen“ (67). Die männlich-göttlichen Mönchsgelehrten („Yogis“) sichern ihr Überleben somit durch die Ausbeutung sakraler „Gynergie“, d.h. weiblicher Energie, die über tantrische Sexualpraktiken aus den unwissenden westlichen Adeptinnen herausgezogen werde.

Wird allerdings auf diesem Weg „Sexualität [...] über den Weg der Mystik in Macht transformiert“ (779), so ist zu bemerken, dass eine solche Theorie der Autoren empirisch weder verifizierbar noch falsifizierbar ist. Die Theorie einer solchen Ausbeutung funktioniert immer, da das Endergebnis – die Macht der tibetisch-buddhistischen Akteure – ja immer noch in der Phase der Akkumulation befindlich sein kann, und erst in naher Zukunft das Ergebnis offenbart: der androzentrische, buddhokratische Staat, der die weibliche Energie absorbiert hat.

Auch hier ist wieder die eigentümliche Ambivalenz der Autoren zu bemerken. Ihre Theorie der über rituelle sexuelle Vereinigungen abgeschöpften Gynergie setzt natürlich voraus, dass es solche Energien gibt. Somit gibt es neben der Ausbeutung derselben auch einen korrekten Gebrauch. Von der femininen Perspektive aus stellt sich dieses dann als „Sakrifizium der liebenden Göttin“ (779) dar. Ganz ins Positive gewendet wird das geschlechtliche Vereinigungsmodell dann zur den Kosmos versöhnenden Harmonie, mithin zur Hierogamie. Diese schöpferische, glückselige Vereinigung und deren geradezu kosmische Ausstrahlung wird von den Autoren – auch in Bezug auf den andernorts so scharf kritisierten Tantrismus! – emphatisch bejaht. So heißt es z.B. in Bezug auf die Vereinigung des „göttlichen Paares“ Kālacakra und Viśvamata:

„In ihnen verschmelzen Sein und Nicht-Sein [...]. Dieses Bild von einer umfassenden Schönheit zwischen den Geschlechtern steht dennoch nicht auf dem Hauptaltar des tantrischen Buddhismus. Was kann es aber noch Höheres geben als das polare Prinzip des Universums und der Unendlichkeit?“ (60).

Dieses erotisch-sexuelle Vereinigungsmodell *polarer Prinzipien* ist für die Autoren die positive Folie, von der sie ein Totalisierungsmodell abgrenzen, das nur ein Prinzip kennt, welches sich zur Allmacht aufschwingen will. Dieses monistische Prinzip des „GEISTES“ wird von dem männlichen Yogi in androzentrischer Manier geraubt, der die bipolaren Sexualenergien allein in sich vereinigen will: „Das Secretum seiner Omnipotenzträume besteht darin, wie er sich in ein ‚übernatürliches‘ Wesen, in einen Androgyn, verwandeln kann, der über das Potential beider Geschlechter verfügt“ (68). Dieser Vorgang gehe damit einher, dass der Guru sich auch die Gebärfähigkeit aneigne, die ihn zur „Übermutter, die selbst Götter hervorbringen kann“ (71) werden lässt. Dennoch ist der Guru im höchsten Sinne immer noch dem ADIBUDDHA verpflichtet, der die weibliche Seite aus sich emaniert (vgl. 71). Wiederum komplettiert wird diese Deutung durch die Idee einer „Körperpolitik (das Bewegen der innerlichen Energieströme)“, mit der die tibetischen Akteure dann „auf die Weltpolitik im weitesten



Sinne des Wortes“ (318, vgl. 287) einwirken können.

Die Trimondis stützen ihre Thesen durch Erfahrungsberichte westlicher Adeptinnen tibetischer Lamas, die sich von diesen wieder lossagten, und schließen diese mit ihrer literalen Deutung der oft verschlüsselten Beschreibungen sexueller Praktiken zusammen, wie sie in den Tantras geschildert werden. Hier wie andernorts findet eine argumentative Bastelei statt, die von ihrer literarischen Textur in die Nähe mündlicher Kommunikation kommt, wie im folgenden Abschnitt gezeigt werden soll.

9. Mythopoetische Oralität und argumentative Bastelei

An die Stelle einer klaren Beweisführung tritt bei den Autoren ein Changieren zwischen verschiedenen religiösen Ausdrucksmedien, die unterschiedslos philosophische Texte, ikonographisch-visuelle Darstellungen zornvoller Gottheiten und historische (Reise-)Berichte über Tibet ins Spiel bringen, um die gewünschte „Aura der Faktizität“ (Geertz) zu erzeugen, die das Ausbleiben von Beweisen für die angebrochene globale Unheilsgeschichte unsichtbar werden lässt. Hierzu gehört die Anführung einer Vielzahl unterschiedlichster Informanten, die jeweils nur singuläre Fakten verbürgen – Bausteine, welche die Trimondis dann in verschwörungsmythischen Zusammenhang bringen. Sie scheuen sich nicht, sogar einzelne Email-Mitteilungen aus verschiedenen Diskussionslisten zu zitieren, die nochmals eindrücklich zeigen, wie schnell Verschwörungsmythen Aussagen aus Diskursen absorbieren, die, wie die Email-Kommunikation, der Form nach mündlichen Äußerungen nahe stehen. Darüber hinaus wird z.B. das Manuskript des, wie bekannt ist, zum Zeitpunkt der Abfassung geistig nicht mehr zurechnungsfähigen Orientalisten Albert Grünwedel zwar immerhin als „äußerst problematisch“ (24) bezeichnet, was die Autoren aber nicht daran hindert, dennoch aus dem Werk zu zitieren (vgl. Dehn 2006: 63). Typisch für eine solche mythische Medialität ist, dass nicht einmal eine weitergehende Harmonisierung oder Redaktion sich widersprechender Quellen versucht wird. So wird aus einer Email-Mitteilung, in der eine hypothetische Überlegung angestellt wird, ein gewichtiges Argument insinuerter Nähe des Kālcakra-Systems zum Jihād, der, ebenfalls entkontextualisiert, als Symbol terroristischer Gewaltlegitimation fungiert:

„Im Zeittantra wird – wie wir wissen – ein eschatologischer Endkrieg mit dem Islam vorausgesagt. Im Jahre 2327 – so die Prophezeiung – führt *Rudra Chakrin*, der ‚zornige Raddreher‘ aus *Shambhala*, seine Armeen gegen die *Mlecchas* (Moslems) ins Feld. Mit Recht hat deswegen ein Beitrag im Internet die Idee vom islamischen Heiligen Krieg (*Djihad*) mit der Vision des Zeittantras verglichen. ‚Die *Kalachakra*-Initiation‘, schreibt Richard P. Hayes, ‚scheint der Ruf nach einem buddhistischen Äquivalent des *Djihad* zu sein ... das *Kalachakra* wurde extern als ein Aufruf zum Heiligen Krieg (um das *Dharma* gegen seine Feinde zu schützen) interpretiert ...‘ (* 30.12. 1997 <rhayes@wilson.lan.mcgill.ca>)“ (787; vgl. die Email-Zitate auf den Seiten 19, 85 f., 430, 472, u.ö.).

Zur produktiven mythopoetischen Oralität und Bastelei, die der Diskurs der Trimondis (wie auch andere Verschwörungsmythotheorien) aufweist, gehören im Kern die folgenden polythetischen Momente: 1) Mitteilungen werden oft (wie z.B. Emails)



ohne klare Autorschaft oder Quellenangabe zitiert, 2) der Gedanke folgt der Form plausibler Erzählbarkeit, 3) die Autoren basteln an Szenarien, deren interne Widersprüchlichkeit unredigiert bestehen bleibt; 4) der Form nach elaborierte Theoriemodelle werden durch ad-Hoc-Inventionen gestützt (z.B. durch Verweis auf geheime Absichten bestimmter Akteure); 5) eine ontologische Sättigung mit Detailreichtum an peripheren Kennzeichen der Verschwörung ersetzt überprüfbare Begründungsgefüge.

10. ‚Geblendet durch Rationalität‘ – die Macht der Mythen und die Unwissenheit des Westens

Besonders interessant ist nun die Auffassung der Autoren darüber, warum der Westen diesem Verschwörungsvorgang, und ebenso auch dem islamischen Fundamentalismus, relativ schutzlos ausgeliefert sei. Deshalb, weil der aufklärerische Westen „die Macht der Mythen leugnet“ (790). Die „Effektivität der Mythen“ werde durch den Rationalismus nicht ernst genommen. Die in der eigenen Geschichte wurzelnde Trennung einer Sphäre der Religion von der Sphäre der Politik werde zudem als Deutungsmodell unreflektiert auf außereuropäische Kulturen übertragen (790).

Es zeigt sich in dieser Äußerung noch einmal die in sich antagonistische Bewegung von Säkularisierung und Resakralisierung, die den Entwurf der Trimondis kennzeichnet. Sie sind sich der Mythen als Mythen bewusst, und projizieren sie dennoch in die reale Geschichte hinein. Diese Re-Mythisierung der Welt, die die Trimondis hier betreiben, ist in ihrer intellektuellen Biographie im Dianus-Trikont-Verlag gut zurückzuverfolgen. Verlagstitel wie „Die Mythen des 20. Jahrhunderts“ (1981), „Die Rückkehr des Imaginären. Märchen, Magie, Mystik, Mythos“ (1981) feiern die Wiederkehr des Mythos. Schon 1978 schrieb Herbert Röttgen: „Mit dem Tod des Kentaur und der Waldfrau stirbt der Mythos. Die Mörder, das sind der Verstand mit seinem alles trennenden Beil, das Auseinanderreißen des Menschen in Leib und Körper, Seele und Geist, die Zerstörung seiner Freiheit und seiner Leidenschaften. Und der Staat, das ist dieser bleiche Tod, der alles sesshaft machen will, alles dem Nützlichkeitsgedanken unterjocht“ (Röttgen, Rabe 1978: 8; zitiert nach Bochinger 1994: 166).¹⁵

Dies ist auch später Leitmotiv der Mythostheorie der Trimondis: Der westliche Rationalismus hat nicht mehr allein die Kraft, die Welt sinnvoll zu interpretieren (792); und er *soll* sie auch nicht haben. Es ist wiederum der Rationalismus, der (wie im Falle der „Protokolle“, van Helsings und Dan Browns) als die große Gegenmacht gesehen wird. Paradoxerweise halten die Trimondis aber an einem Aufklärungsprogramm fest: „Nur wenn aufklärerisch orientierte Denker einen Einstieg in die Zentren der religiösen Kultmysterien wagen und bereit sind, sich mit dem innersten Kern dieser Mysterien auseinanderzusetzen, wird es zu einer Entschärfung der ‚religiösen Zeitbomben‘ kommen“ (791). Oder, ins Positive gewendet: Die Menschen sollen sich, anstelle destruktiven Kulten zu dienen, auf die „Suche nach neuen harmonischen Göttern machen“ (792).

Das Gesamtmodell zeigt eine Dynamik von aufklärerischen und säkularisierenden Elementen, die den Mythos verwandelt fortschreiben, während auf der anderen Seite

¹⁵ Florian Rabe ist nach Bochinger ein lediglich fiktiver Koautor, vgl. ebd.: 166.



bereits weitgehend säkularisierte Momente remythisiert werden. Dass dies exemplarisch am Begriff der Rationalität ausgetragen wird, verwundert nicht, denn *aus mythischer oder mythologisierender Perspektive* ist es die entmythologisierende Bewegung schlechthin. Geht es hingegen um die Aufdeckung verborgener Motive gesellschaftlicher Akteure, ist die Ratio als Analyseinstrument anscheinend nicht illegitim – auch dies ist wiederum ein Zeichen für die „Bastelei“-Arbeit der Trimondis, die nur dem Anschein nach die Form der Theorie angenommen hat.

Ihr Ziel erreicht die Verschwörung, weil sie letztlich eine ‚temporäre Anarchie‘ zu erzeugen bestrebt ist: „Die Buddhokratie manipuliert geschickt mehrere Modelle des *temporären Anarchismus*, um sie am Ende in ein autoritatives System umschlagen zu lassen“ (779). Dieses wichtige verschwörungstheoretische Diskursmoment kann unter anderem in den „Protokollen der Weisen von Zion“ als auch im Werk von van Helsing/Holey ausgemacht werden (vgl. Sammons 1998: 56 f.; 64, 110; van Helsing 1993: 311). Der Zustand des temporären Anarchismus, der angeblich durch die Verschwörer erzeugt wird, eignet sich hervorragend dazu, plausibel zu machen, warum sich die eigentlichen Ziele der Verschwörer erst zögerlich ankündigen. Mit ihm kann in der Situation einer mit den Rezipienten der Verschwörungstheorie geteilten Wahrnehmung einer überkomplexen Welt begründet werden, warum auch die Autoren nicht genau zu sagen wissen, wie sich die Dinge weiter entwickeln werden – oder gar, wer die eigentlichen Akteure hinter den Akteuren sind.

11. Enttäuschte Adepten – spirituelle Religionskritik als Motiv für Verschwörungstheorien

Wichtiges Moment ist zuletzt wiederum die spirituelle Rückseite der Mythothorie, die die Enttäuschung über eine reale Machtpolitik (in diesem Fall: ‚des‘ tibetischen Buddhismus) je nach Deutung komplettiert oder kompensiert. Im Falle der Trimondis wird diese entscheidende Heilsbotschaft im letzten Kapitel, „Postskriptum: Schöpferische Polarität jenseits des Tantrismus“ nachgeliefert. Hier wird eine *unio mystica* in Form einer „Heiligen Hochzeit“ (794) angepriesen, die erstaunlicherweise ebenfalls mit Texten der tantrischen Tradition belegt wird. Es ist also nicht die Lehre der Vereinigung der geschlechtlichen Pole durch sexuelle Praktiken per se kritikwürdig, sondern, wie bereits ausgeführt, bloß deren Instrumentalisierung:

„Der göttliche Eros führt nicht nur zur Erleuchtung und Befreiung, sondern die mystische Geschlechterliebe kann – auch das ist tantrische Auffassung – alle leidenden Wesen befreien. [...] Dennoch wird – und das haben wir nachgewiesen – dieses harmonische Urbild durch die tantrischen Rituale zu spirituellen und profanen Machtzwecken einer androzentrischen Mönchskaste mißbraucht“ (795).

Es sind damit die tantrischen Lehren selbst, die auf neue Weise interpretiert, den Trimondis die Botschaft einer wahren, heilskräftigen Spiritualität überbringen. Erst wenn beide Pole sich in gleichberechtigter und gleichwertiger Subjekthaftigkeit begegnen, wenn „ein männlicher *und* ein weiblicher Buddha als zwei autonome Wesen [...] mythische Hochzeit [...] feiern, als zwei Subjekte, die zu einem WIR verschmelzen“



(798), erst dann kann ein „WIR“ entstehen, das den Trimondis als „neue Dimension“ gilt, in der die Einzelsubjekte transzendiert werden – eine offenkundig spirituelle Heilsdimension. Diese Dimension mündet in einem globalen heilsgeschichtlichen Endzustand, der sich als Gegenmodell zur Unheil bringenden buddhokratischen androgynen Weltermächtigung erweist: „Das Ende der Geschichte durch die Liebe von Mann und Frau, Gott und Göttin [...] – wenn da nicht die ultimative männliche Usurpation durch den Yogi ins Spiel käme. Vielleicht [...] könnte die mystische Geschlechterliebe das Mysterium für eine universelle ‚Kultur des Eros‘ darstellen, die sowohl auf sinnlichen als auch spirituellen Grundlagen aufbaut?“ (800).

Dass die Trimondis offenbar durchaus auf den konkreten Erfolg ‚hierogamer‘ Praktiken hoffen, wird in einem auf ihrer Internet-Seite publizierten Aufsatz deutlich, der sich der kriegerischen Metaphorik des Schwertes und seiner fundamentalistischen Inanspruchnahme widmet. Hier heißt es im abschließenden Resümee:

„Wie kann nun ein tobendes Schwert zur Ruhe gebracht werden? Recht einfach, indem man es in die Scheide steckt. Die alten Griechen wussten das und sie veranschaulichten einen Friedensprozess, nicht ohne Humor, durch die Vereinigung ihres Kriegsgottes Ares mit der Liebesgöttin Aphrodite oder, römisch ausgedrückt, der *Conjunctio* zwischen Mars und Venus. Das Ergebnis war eine Tochter mit dem Namen ‚Harmonia‘. Wenn Schwert und Scheide, dito der martialische Phallus und die venusische Vagina miteinander verschmelzen – dann herrschen Friede und Harmonie! Der Eros besiegt den Krieg!“ (Trimondi 2005)

Es ist also hier nochmals, wie bereits in Bezug auf den Roman von Dan Brown, zu beobachten, wie die Idee einer hierogamen Vereinigung als eine der Versöhnung dienende spirituelle Kultpraxis angepriesen wird. Auf die Zweifel an der Praktikabilität einer solchen ‚dualen Individualreligion‘, so sie nicht in eine Kultgemeinschaft eingebettet wird, ist oben schon hingewiesen worden.

12. Resümee

In den oben ausgeführten Abschnitten sollte hinreichend deutlich geworden sein, inwiefern die Auseinandersetzung der Trimondis mit dem Dalai Lama und dem Globalisierungsprozess des tibetischen Buddhismus nicht nur einer religionskritischen, sondern ebenso einer religionsproduktiven Agenda folgt, die es berechtigt erscheinen lassen, von einer „Verschwörungstheorie“ der Trimondis zu sprechen.

Warum aber sind es gerade bestimmte Lehren und Akteure des tibetischen Buddhismus, auf die sich diese negativ wie positiv beziehen?

Um mit einer allgemeinen Bemerkung zu beginnen: Tatsächlich greift die tibetisch-buddhistische Verschwörungstheorie der Trimondis vor allem Muster der verschwörungstheoretischen Kritik am päpstlichen Amt und dem Katholizismus auf. Offenbar legt sich dies nahe, da in beiden Fällen eine (relativ) große religiöse Organisation im Zentrum steht, die in beiden Fällen durch eine öffentlich sichtbare Person – bzw. ein mit gewisser Macht ausgestattetes religiöses Amt – vertreten wird. Das Amt legitimiert sich wiederum vergleichbar unter Bezugnahme auf eine überweltlich-



göttliche Sphäre und wird durch institutionsinterne Sukzessionsprozeduren je neu besetzt. Entscheidend mag weiterhin sein, dass in beiden Fällen an oberster Stelle sowie durch zahlreiche weitere Vertreter ein Bekenntnis für Werte der Menschlichkeit, Gewaltfreiheit, Völker- und Religionsverständigung abgelegt wird, deren Glaubwürdigkeit auf rhetorisch einfache Weise mit Beispielen von Mitgliedern dieser Organisationen in Zweifel gezogen werden kann, die diesen Selbstansprüchen nicht genügen.

Trotz dieses auf den ersten Blick vergleichbaren Erscheinungsbildes gewahrt ein zweiter Blick doch recht unterschiedliche Institutionen: schon hinsichtlich des entscheidenden Punktes, dass der Dalai Lama im engeren Sinne lediglich religiöses Funktionsoberhaupt der dGe-lugs-pa-Schule ist und damit viele der monastischen tibetischen Buddhisten auch nicht als Exekutivorgane des Dalai Lama agieren. Warum aber werden dem Dalai Lama als Person und Institution strukturell vergleichbare, verborgene Absichten unterstellt? Insbesondere gilt dies in Anbetracht der doch eher marginalen Rolle, die der tibetische Buddhismus im Vergleich zum Katholizismus weltweit spielt. Wie kann von den Trimondis und anderen tatsächlich geglaubt werden, der Dalai Lama strebe nach weltweiter Machtergreifung und der tibetische Buddhismus unterwandre hierzu gezielt politische Entscheidungsträger – die UNO, die USA und sogar China?

Hier können meines Erachtens zwei Antworten gegeben werden. Zum einen erscheint in der Trimondischen Verschwörungsmithotheorie die Vergrößerung von Macht als einzige Letztbegründung. Dies ist die letzte motivationale Größe der Akteure. Mit der Idee eines Machtmissbrauchs sakraler Energien (der „Gynergie“ usw.) ist allerdings ein spezifisch neuzeitlich-säkularer Machtbegriff im Spiel, der den tibetisch-buddhistischen Weltkonzeptionen nicht gerecht wird, da er ein säkulares, autonomes Macht-als-Selbstzweck-Ideal voraussetzt. Um dieses Argument zu verdeutlichen: Sicherlich sind auch in der tibetischen Geschichte religiöse Akteure beschrieben worden, deren Handeln von Machterhalt und Machtstreben gekennzeichnet war, wie z.B. der V. Dalai Lama (*Ngag dbang blo bzang rgya mtsho*), Reting Rinpoche (*Rva sgreng Rin po che*) und andere mehr. Doch ist stark zu bezweifeln, dass diese Akteure ihr Handeln von dem Wohlergehen der religiösen Institutionen, denen sie angehörten, abkoppelten und nurmehr einen säkularen Machtzuwachs erstrebten. Wie nämlich Cubitt mit Verweis auf die Ausführungen des amerikanischen Historikers Gordon S. Wood (1982) ausführt, wurzelt das Schema mechanistischer Kausalität der Geschichtskräfte in der Epoche der Aufklärung, da erst dort in einem säkularen Geschichtsmodell wirkende Kräfte denkbar wurden, die aus freiem Entschluss nach selbstgesetzten Maximen Pläne entwerfen und nach diesen agieren konnten (vgl. Cubitt 1989: 14). Sowohl die Modelle einer göttlichen Intervention wie auch eines gnostischen Kampfes antagonistischer Mächte waren ja durch die Aufklärung delegitimiert worden. Angesichts der Ereignisse im revolutionären Frankreich und anderswo konnte sich vor diesem Hintergrund eine Sichtweise etablieren, die von rein menschlichen Motiven der geschichtsmächtigen Kräfte ausging. Erst im Zuge eines kolonial gedeuteten territorialen Weltbegriffs wird somit die Grundlage gelegt, von einer Weltverschwörung sprechen zu können, die eine globale Machtergreifung („the lust for world dominion“, wie Cubitt formuliert, ebd., 14) als Letztabsicht verfolgt. Auf die Verschwörungsmithotheorie der Trimondis gewendet: Dass der XIV. Dalai Lama, der ADIBUDDHA oder ein anderer religiöser Spezialist des tibetischen Buddhismus aus purem, selbstzweckhaftem Machtinteresse irgendwelche religiösen Kräfte und Energien ausbeuten können sollte, setzt ein in weiten Strecken der europäischen Tradition vergleichbares



Säkularisierungsgeschehen voraus, das so sicher nicht vorgefunden werden kann.

Zum zweiten, abschließend nochmals das Motiv enttäuschter Adepten. Spiritualität – nach der geläufigen Semantik eine Dimension nicht institutionell vermittelter, eigener religiöser Erfahrungen – kann also per Definition nicht enttäuschen. Insofern sind es, wie auch die positive Anknüpfung der Autoren an die Lehren tantrischer Texte zeigt, vielleicht gerade Erfahrungen einer *begrenzten* Macht der aktuellen tibetisch-buddhistischen Akteure, als auch Erfahrungen mit der profanen Weltlichkeit mancher Adepten, die die Trimondis zu dieser grundlegenden Enttäuschung geführt haben, die, wie ihre Internetpräsenz zeigt, Ansporn immer neuer mytho-poetischer Elaborate ist.

Bibliographie

- Bochinger, Christoph (1994): *„New Age“ und die moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh: Kaiser.
- Brauen, Martin (2000): *Traumwelt Tibet – Westliche Trugbilder*. Bern u.a.: Haupt.
- Broido, Michael M. (1993): „Killing, Lying, Stealing, and Adultery: A Problem of Interpretation in the Tantras.“ In: Lopez, Donald S. (Hg.): *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu: University of Hawaii Press: 71-118.
- Brown, Dan (2006): *Sakrileg*. Bergisch Gladbach: Bastei-Lübbe.
- Brown, Dan (2003): *The Da Vinci Code*. New York u.a.: Doubleday.
- Brück, Michael von (1999): *Religion und Politik im tibetischen Buddhismus*. München: Kösel.
- Cubitt, Geoffrey T. (1989): „Conspiracy Myths and Conspiracy Theories.“ In: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 20: 12-26.
- Cubitt, Geoffrey T. (1993): *The Jesuit Myth. Conspiracy Theory and Politics in Nineteenth-century France*. Oxford: Clarendon Press.
- Dagyab (Rinpoche), Loden Sherap (2002): „Götter – Wesen oder Projektionen des Geistes? Eine buddhistische Betrachtung.“ In: Kollmar-Paulenz, Karénina und Christian Peter (Hg.): *Tractata Tibetica et Mongolica. Festschrift für Klaus Sagaster*. Wiesbaden: Harrassowitz: 61-72.
- Davidson, Ronald M. (2005): *Tibetan Renaissance. Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*. New York: Columbia University Press.
- Dehn, Ulrich (2006): „Das Feindbild tibetischer Buddhismus.“ In: Dehn, Ulrich und Christian Ruch (Hg.) *„Wenn Eisenvögel fliegen...“ Der tibetische Buddhismus und der Westen*. Berlin: EZW: 62-70.
- Ekvall, Robert B. (1964): *Religious Observances in Tibet*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grönbold, Günter (1984): „Die Mythologie des indischen Buddhismus.“ In: Haussig, Hans Wilhelm (Hg.): *Götter und Mythen des indischen Subkontinents*. Stuttgart: Klett-Cotta: 285-508.
- Hagemeister, Michael (2001): „Der Mythos der Protokolle der Weisen von Zion.“ In: Caumanns, Ute und Mathias Niendorf (Hg.): *Verschwörungstheorien. Anthropologische Konstanten – historische Varianten*. Osnabrück: fibre: 89-101.
- Helsing, Jan van (1993¹): *Geheimgesellschaften und ihre Macht im 20. Jahrhundert oder wie man die Welt nicht regiert*. Rhede (Ems): Ewert [in Deutschland indiziert].
- Hopkins, Jeffrey (1999): *Kālachakra Tantra. Rite of Initiation. For the Stage of*



- Generation. His Holiness the Dalai Lama: A Commentary on the Text of Kaydrup Ge-leg-bel-sang-bo.* Boston: Wisdom Publications.
- Hopkins, Jeffrey, Dalai Lama XIV. (2002): *Kālachakra-Tantra. Der Einweihungsritus. Der Ritualtext von Kädrup Geleg Pālsangpo mit detaillierten Erläuterungen des Vierzehnten Dalai Lama Tenzin Gyatso.* Berlin: Theseus Verlag.
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (Hg.) (1987): *Geheimgesellschaften und der Mythos der Weltverschwörung.* München: Herder.
- Kamphuis, Martin (2000): *Ich war Buddhist. Das Ende einer Pilgerreise.* Basel: Brunnen.
- Kamphuis, Martin und Elke Kamphuis (2007): *Buddhismus auf dem Weg zur Macht?* Bielefeld: Christliche Literaturverbreitung.
- Kollmar-Paulenz, Karénina (1992): „Utopian Thought in Tibetan Buddhism: A Survey of the Śambhala Concept and its Sources.“ In: *Studies in Central & East Asian Religions*, 5/6: 78-96.
- Kollmar-Paulenz, Karénina (2006): „Das Abwehren der Mongolen (Tib. *sog zlog pa*): Tibetisch-buddhistische Reaktionen auf die Eingliederung Tibets in das mongolische Weltreich.“ In: Schmithausen, Lambert (Hg.): *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus.* Arbeitsmaterialien Buddhismus in Geschichte und Gegenwart, Bd. X. Universität Hamburg: 249-265.
- Müller, Friedrich Max (1869): *Essays. Erster Band: Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft.* Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- Newman, John (1998): „Islam in the Kālacakra.“ In: *Journal of the Intl Association of Buddhist Studies*, 21/2: 311-371.
- Newman, John Ronald (1987): *The Outer Wheel of Time: Vajrayāna Buddhist Cosmology in the Kālachakra Tantra* (Diss). Madison: University of Wisconsin.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft.* Kritische Studienausgabe. Bd. 3. Hg. von Colli, G. und Montinari, M. München: dtv.
- Pfahl-Traughber, Armin (1993): *Der antisemitisch-antifreimaurerische Verschwörungsmithos in der Weimarer Republik und im NS-Staat,* Wien.
- Pfahl-Traughber, Armin (2002): „Bausteine zu einer Theorie über Verschwörungstheorien: Definitionen, Erscheinungsformen, Funktionen und Ursachen.“ In: Reinalter, Helmut (Hg.): *Verschwörungstheorien. Theorie – Geschichte – Wirkung.* Innsbruck: 30-44.
- Pipes, Daniel (1998): *Verschwörung. Faszination und Macht des Geheimen,* München: Piper.
- Reinalter, Helmut (Hg.) (2002): *Verschwörungstheorien. Theorie – Geschichte – Wirkung,* Innsbruck.
- Röttgen, Herbert und Florian Rabe (1978): *Vulkantänze. Linke und alternative Ausgänge.* München: Trikont.
- Sammons, Jeffrey L. (1998): *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – eine Fälschung. Text und Kommentar.* Göttingen: Wallstein-Verlag.
- Schlieter, Jens (2006): „Compassionate Killing or Conflict Resolution? The Murder of King Langdarma According to Tibetan Buddhist Sources.“ In: Zimmermann, Michael (Hg.): *Buddhism and Violence.* Lumbini: Lumbini International Research Institute: 131-158.
- Trimondi, Victor und Victoria (1999): *Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie*



- und Politik im tibetischen Buddhismus*. Düsseldorf: Patmos.
- Trimondi, Victor und Victoria (1999b): „ORF – Treffpunkt Kultur. Interview mit Katja Sindemann“ (Februar 1999). Veröffentlicht unter: www.iivs.de/iivs01311/interv01.html, [08.05. 2008].
- Trimondi, Victor und Victoria (2002): *Hitler, Buddha, Krishna. – Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute*. Wien: Überreuter.
- Trimondi, Victor und Victoria (2005): „Es herrscht Schwertzeit. Zur Aktualität eines archaischen Symbols.“ Veröffentlicht unter: www.trimondi.de/H.Krieg/A-Schwert.htm (nach www.archive.org/: im Netz seit 09.09.2005, [08.05. 2008]).
- Waldvogel-Frei, Bruno (2002): *Und der Dalai Lama lächelte. Die dunklen Seiten des tibetischen Buddhismus*. Berneck: Schwengeler.
- Welzer, Harald (2005): *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung* (erw. Ausg.). München: C. H. Beck.
- Wood, Gordon S. (1982): „Conspiracy and the Paranoid Style. Causality and Deceit in the Eighteenth Century.“ In: *William and Mary Quarterly*, XXIX: 401-441.
- Wunenberger, Jean Jacques (1994): „Mytho-phorie: formes et transformations du mythe.“ In: *Religiologiques*, 10: 49-70.

Information zum Autor:

Jens Schlieter ist Assistenzprofessor für Religionswissenschaft an der Universität Bern. Seine Arbeitsgebiete sind u.a. Ideengeschichte des indo-tibetischen Buddhismus, Bioethik der Religionen und die Theorie religiöser Sprache bzw. Sprachphilosophie in religiösen Traditionen.

Kontaktinformation:

Prof. Dr. Jens Schlieter,
Institut für Religionswissenschaft
Universität Bern
Vereinsweg 23
CH-3012 Bern
jens.schlieter@relwi.unibe.ch