

Peking erlässt die „Verwaltungsmethode zur Reinkarnation eines Lebenden Buddhas im tibetischen Buddhismus“

Analyse vor dem allgemeinen Hintergrund der Tibet-Frage

Thomas Heberer¹

Der folgende Beitrag befasst sich, ausgehend von der „Verwaltungsmethode zur Reinkarnation eines Lebenden Buddhas im tibetischen Buddhismus“² in einem ersten Schritt mit den Ursprüngen der Reinkarnationsprozedur und dem in der „Verwaltungsmethode“ vorgesehenen Wiederanknüpfen an traditionellen Verfahrenweisen. Ohne eine Analyse der Hintergründe der sog. „Tibetfrage“ wird der Sinn dieser Maßnahme jedoch nicht deutlich und einordenbar. Daher befasst sich dieser Aufsatz in einem zweiten Schritt mit den Hintergründen zur Bewertung des rechtlichen Status Tibets vor 1950 und mit der chinesischen Tibetpolitik danach und erläutert sodann die Reaktion unter Tibetern (von Ethnizität zu Nationalismus). Abschließend wird eine Einschätzung der Perspektiven zur Lösung der Tibetfrage gegeben.

I. Verabschiedung der „Verwaltungsmethode“: Hintergründe

Am 13. Juli 2007 hat das Nationale Büro für Religionsangelegenheiten die „Verwaltungsmethode zur Reinkarnation eines Lebenden Buddhas im tibetischen Buddhismus“ erlassen. Sie trat am 1. September 2007 in Kraft.

Die wichtigsten Klauseln der Verwaltungsmethode sehen u.a. vor:

- Die Prozedur zur Identifizierung von Reinkarnationen und das Findungsergebnis bedürfen staatlicher Genehmigung

- Einmischung oder Kontrolle von Organisationen oder Personen außerhalb des chinesischen Staatsgebietes werden nicht toleriert
- Unautorisierte Prozeduren sind illegal

Anlass für diesen Erlass ist zum einen die Auseinandersetzung um die Reinkarnation des Panchen Rinpoche (Panchen Lama) und zum anderen die Regelung der künftigen Reinkarnation des Dalai Lama, der sich bekanntermaßen seit seiner Flucht im Jahre 1959 im indischen Dharamsala im Exil aufhält.

Nach dem Tod des 10. Panchen Lama Anfang 1989 setzte der Dalai Lama einen Findungsprozess in Gang. 1995 wurde von einer Findungskommission, die vom Dalai Lama autorisiert worden war, ein Kind namens Gedhun Ghoeki Nyima in Tibet als 11. Reinkarnation des Panchen Lama identifiziert. Mehrere religiöse Wahrsagezeremonien bestätigten die Auswahl. Noch im gleichen Jahr erklärte die chinesische Regierung diese Wahl für ungültig und setzte eine eigene Findungskommission ein, die mit Hilfe der traditionellen „Goldenen Urne“ einen eigenen Kandidaten bestimmte. Bei diesem Verfahren, das 1793 von dem chinesischen Kaiser Qian Long ins Leben gerufen worden war, wird durch Ziehung eines Namens die entsprechende Person identifiziert (dazu unten). Das Kind Gyaltzen Norbu wurde als Reinkarnation des Panchen Lama identifiziert und 1996 zur Ausbildung nach Peking gebracht. Die zuvor identifizierte, vom Dalai Lama gebilligte Reinkarnation Gedhun Ghoeki Nyima soll mittlerweile an einem unbekanntem Ort leben. Die heute 17 Jahre alte, von den staatlichen Behörden legitimierte Reinkarnation,

¹ Prof. Dr., Professor für Politik Ostasiens, Institut für Ostasienwissenschaften, Universität Duisburg-Essen.

² Chinesisch-deutsche Fassung in diesem Heft, S. 27.

die in Peking erzogen wird, bezeichnet sich bei ihren Auftritten als „Patriot“ und lobt die KP und ihre Religionspolitik.³

II. Herkunft der Reinkarnationsprozedur

Das Reinkarnationssystem (tibetisch *tulku*, chin. *huofo* oder „lebender Buddha“) ist eine Besonderheit des tibetischen Buddhismus. Reinkarnation unterscheidet sich von der Wiedergeburt dadurch, dass jedes Lebewesen wiedergeboren werden kann. Reinkarnationen hingegen – so Martina Wernsdorfer – können nur von Wesen vollzogen werden, die „den Kreislauf des Samsara [Bezeichnung für den immer währenden Zyklus des Seins, den Kreislauf von Werden und Vergehen, im Kreislauf der Wiedergeburten, Anm. d. Verf.] überwunden und den Erleuchtungszustand erreicht“ haben. Auf Grund dieses Zustands befinden sie sich „außerhalb der Gesetze von Raum und Zeit“ und können sich daher in einer Vielfalt von Körperformen reinkarnieren.⁴ Es basiert ferner auf dem Konzept, dass die Seele Buddhas niemals verschwindet, sondern stets wiedergeboren wird, um die Gläubigen zu führen und die religiöse Mission zu erfüllen. Nach diesen Vorstellungen wird nicht das „Ich“ einer Person wiedergeboren, sondern ein Komplex von geistigen Energien, deren Träger der Verstorbene gewesen ist. Am besten lässt sich dies mit dem Beispiel einer Flamme beschreiben, die das Feuer für das Entzünden einer anderen Flamme abgibt. Nicht eine materielle Substanz, sondern eine Kraft, Qualität, eine Eigenschaft der Natur wird weitergegeben.

Eine der ersten Reinkarnationen in Tibet soll Karma Paksi gewesen sein. Kurz vor seinem Ableben im Jahre 1193 soll Dusum Chenpa, ein religiöser Führer und erster Karmapa der Karma Kagyu Schule des tibetischen Buddhismus, erklärt haben, er werde als Reinkarnation in einem anderen Körper wiedererscheinen. Nach seinem Tod machten sich seine Schüler auf die Suche nach der Reinkarnation, die sie einige Jahre danach identifizierten. Dieses Verfahren wurde in der Folge auch von anderen Sekten übernommen. Letztlich stand dahinter die Einsicht, dass durch das Reinkarnationsverfahren das jeweilige Amt kontinuierlich und stabil fortgeführt werden und eine unabhängige Auswahl garantiert werden sollte. Eine dynastische Nachfolge und Diadochenkämpfe sollten damit weitgehend ausgeschlossen werden.

Das offizielle Reinkarnationswesen bezieht sich auf eine Gruppe von weit über hundert „lebende Buddhas“. Die in der letzten Kaiserdynastie (Qing-Dynastie, 1644-1911) für solche Fragen zuständige „Behörde für Mongolisch-Tibetische Angelegenheiten“ hatte zuletzt 160 hohe Lamas registriert, für deren jeweilige Reinkarnation eine Genehmigung der Behörden oder sogar des Kaiserhofes einzuholen war.

Die Auffindung der Reinkarnationen verstorbener religiöser Würdenträger erfolgte mit Hilfe von Divinationsritualen und -verfahren sowie einer speziellen Findungskommission, die von einem hohen religiösen Würdenträger geleitet wurde. Dabei wurde auf spezielle Zeichen geachtet wie ungewöhnliche Träume von Müttern neugeborener Kinder, spezielles Wissen und besondere Fähigkeiten von Kindern, ohne dass sie entsprechend darin unterwiesen worden wären und spezifische körperliche Merkmale wie große Ohrläppchen. Über die Interpretation von Aussagen der verstorbenen Lamas, Orakel, Omen, Träume oder das Verhalten von Kleinkindern gegenüber Gegenständen des Verstorbenen wurde und wird versucht, potenzielle Kandidaten zu identifizieren.

Reinkarnationen und ihre Identifizierung spielten eine wichtige Rolle im Hinblick auf die Weiterentwicklung des Kloster- und Mönchslebens sowie die Bewahrung und Entwicklung religiöser Traditionen der Tibeter, ein Grund, weshalb der Kaiserhof bzw. die chinesische Zentralregierung von jeher darauf Einfluss nehmen wollte.

III. Anknüpfen an traditionelle Verfahren

Da eine solche, meist langwierige Suche leicht zu manipulieren war und nicht selten zu Konflikten führte, beschloss der erwähnte Qing-Kaiser Qian Long (1711-99) wichtige Reinkarnationen (wie des Dalai Lama bzw. des Panchen Lama) mit Hilfe des oben beschriebenen Losverfahrens auszuwählen. Namen und Geburtsdaten der Kandidaten der Endrunde wurden auf elfenbeinerne Blättchen geschrieben, verpackt, versiegelt und in eine goldene Urne gegeben, um Manipulationen zu verhindern. Dieses Losverfahren wurde im zentralen Tempel des tibetischen Buddhismus, dem Jokhang-Tempel in Lhasa, durchgeführt. Erst nach Bestätigung der Rechtmäßigkeit des Verfahrens durch den Kaiserhof erfolgte dann die Ernennung durch ein kaiserliches Edikt. Bei Ernennung eines neuen Dalai bzw. Panchen Lama verlas unter der Qing-Dynastie ein Vertreter des Kaisers (Amban, offizielle Vertreter des Kaiserhofes in Lhasa) das Edikt, wobei der reinkarnierte Würdenträger bei der Verlesung niederzuknien und mehrfach einen Kotau zu vollziehen zu hatte, als Zeichen des Dankes und

³ Eine eindrucksvolle Schilderung des Drucks und der Rigidität der chinesischen Behörden im Hinblick auf die Neuwahl des Panchen Lama findet sich in Helmut Forster-Latsch/Paul L. Renz, Tibet. Land, Religion, Politik, Frankfurt/M. 1999, S. 55 ff.

⁴ Martina Wernsdorfer, Chinesischer Himmelssohn – Tibetischer Gottkönig. Die Souverän-Suzerän-Problematik im Lichte der Lama-Schutzherr-Beziehung, in: Asiatische Studien, Vol. 52, No. 4 (1998), S. 1125 f.

der Untertänigkeit gegenüber dem chinesischen Kaiser. Vorläufer eines solchen Ernennungsverfahrens existierten bereits in der mongolischen Yuan- und der darauf folgenden Ming-Dynastie. Es setzte sich auch nach Ende der Qing-Dynastie (1911) in der Republikzeit fort, als z.B. 1940 der damalige Minister der Kommission für Mongolisch-Tibetische Angelegenheiten der Republik China die Prozedur zur Inthronisierung des gegenwärtigen Dalai Lama leitete. Die chinesische Regierung erkannte in einem Erlass die Rechtmäßigkeit der Reinkarnation des 13. Dalai Lama sowie der Inthronisierung dieser Reinkarnation als 14. Dalai Lama an. Auch die Inthronisierung des 1989 verstorbenen Panchen Lama im Jahre 1949 erfolgte nach dem beschriebenen Verfahren.

Einerseits legitimierte der chinesische Kaiserhof die jeweiligen Reinkarnationen, andererseits fungierte der jeweilige Dalai Lama zumindest während der mongolischen Yuan- (1271-1368) und der mandschurischen Qing-Dynastie (1644-1911) als spiritueller Berater chinesischer Kaiser, so dass partiell eine gewisse Reziprozität gegeben war.⁵

Interessant ist, dass die neuen Bestimmungen in dieser Hinsicht den Vorschriften der Qing-Dynastie folgen. Die Losziehung aus der goldenen Urne (§ 8) ist explizit niedergelegt und die Möglichkeit der Befreiung von diesem Verfahren (was bereits unter der Qing-Dynastie möglich war) ebenfalls, wobei früher der Kaiserhof, heute die staatlichen Behörden dazu ihre Zustimmung geben müssen. Zugleich knüpfen die Vorschriften damit an die Politik der Republikzeit an. Die 1936 unter der Guomindang-Regierung erlassenen „Maßnahmen für die Reinkarnation Lebender Buddhas“ regeln in ganz ähnlicher Weise die Auswahlmechanismen und Kompetenzen der staatlichen Administration.⁶

Die früheren Verfahrensmodalitäten ebenso wie die neue „Verwaltungsmethode“ weisen darauf hin, dass es sich nicht nur um eine religiöse, sondern vielmehr um eine hochpolitische Angelegenheit handelt. Letztlich geht es um die Frage der politischen Autorität und Zuständigkeit über Tibet und den Einfluss der zentralen Behörden Chinas. Lassen sich die Intentionen der Qing-Zeit eher als Regelungs- und Konfliktvermeidungsstrategien in einer Region interpretieren, die als mit China assoziierte Region zu begreifen war, so versucht Peking heute den Einfluss des Dalai Lama bei der Auffindung von Reinkarnationen zurückzudrängen, um eine befürchtete Sezession Tibets im Vorfeld zu

unterbinden. Das Erfordernis staatlicher Legitimierung des Auswahlprozesses und die Beeinflussung der Entscheidung, wer letztlich über die Inthronisierung entscheidet und wo und wie der künftige Würdenträger ausgebildet wird, ist letztlich eine Frage politischen Interesses und politischer Macht, zumal die ausgewählten Reinkarnationen einen enormen Einfluss in Tibet und auf die Tibeter ausüben können. Eine chinesische Sozialisierung, so die Hoffnung Pekings, soll dazu beitragen, den Antagonismus zwischen Tibetern und der chinesischen Zentralregierung zu entschärfen. Die größere Rolle staatlicher Verwaltungsebenen und offizieller Religionsorganisationen (buddhistische Vereinigung Chinas), deren Zustimmung auf allen Ebenen einzuholen ist, sollen die staatliche Aufsicht verstärken.

Nach der religiösen Willkür seit den 1950er Jahren, wobei vor allem im Zuge der „demokratischen Reformen“ ab Mitte der 50er Jahre religiöse Würdenträger der Tibeter und anderer ethnischer Minderheiten von ihren Ämtern entfernt, verfolgt und inhaftiert wurden, gibt es nun erstmals eine rechtliche Regelung, die Verfahrensweisen festlegt. Anders als in den 50er, 60er und 70er Jahren gilt die Identifikation von Lebenden Buddhas nicht mehr als „konterrevolutionärer“ oder „abergläubischer“ Akt, sondern wird legalisiert, auch wenn der Staat über Genehmigungsverfahren eingreift.

Obwohl Lebende Buddhas in ihren Klöstern und Gemeinden lokal eine bedeutende Rolle spielen und damit deren Auswahl zweifellos auch politisch wichtig ist, erhält dieses Dokument zentrale Bedeutung im Hinblick auf die in Zukunft irgendwann zu erwartende Reinkarnation des XV. Dalai Lama, d.h. des Nachfolgers des jetzigen Dalai Lama, der als religiöses und auch politisches Oberhaupt der Tibeter fungiert und dessen Amt damit eine Schlüsselfunktion sowohl für Tibet und die Tibeter und deren internationale Unterstützung als auch für die chinesische Regierung besitzt. Dass sich hier eine Machtprobe zwischen dem Dalai Lama und Peking abzeichnet, wird u.a. dadurch verdeutlicht, dass der 72 Jahre alte Dalai Lama jüngst erklärte, er werde unter Umständen nicht wiedergeboren, sondern werde seinen Nachfolger noch zu Lebzeiten selbst bestimmen. Von daher ist absehbar, dass es nach dem Ableben des jetzigen Dalai Lama zwei Nachfolger geben dürfte: einen, der vom noch lebenden Dalai Lama ernannt wurde und in Dharamsala residiert und einen, der mit Genehmigung der chinesischen Behörden inthronisiert wurde und in Peking sitzt. Die Folge dürfte eine Spaltung der Tibeter sein, die bereits eine Doppelbesetzung im Hinblick auf den Panchen Lama hinnehmen mussten.⁷

⁵ Wolfgang von Erffa, Das unbeugsame Tibet. Tradition, Religion, Politik, Zürich 1992, S. 15 ff.

⁶ Vgl. dazu u.a. Martin Slobodnik, Alter Wein in neue Schläuche, in: China Heute, XXVI, Nr. 6 (2007), S. 226-227. Regulations of the Republic of China Concerning Rule over Tibet (1912-1949), Peking 1999, S. 66-68.

IV. Religion und Politik im chinesischen Staat

Bei der rigiden Handhabung von Religionsfragen mag generell auch die traditionale Haltung gegenüber Religionen eine Rolle spielen. Religionen galten schon im alten China als suspekt. Zum einen brachten die Chinesen selbst keine Erlösungsreligion hervor, zum anderen setzte der philosophische Konfuzianismus Religion und Aberglaube gleich. Da aus religiösen Aktivitäten häufig parallele Machtstrukturen entstanden, die zur Bedrohung für den Staat wurden, war religiöse Betätigung strengen Kontrollen unterworfen. Erwies sie sich als staatstragend und loyal, wurde sie geduldet, wenn nicht, verfolgt. Die Kommunisten konnten an dieser Haltung, die Religion als etwas Fremdes, von außen Gekommenes, teilweise Staatsbedrohendes begriff, das vor allem in Zeiten innerer Schwäche an Einfluss gewann, anknüpfen. Die Gleichsetzung von Religion und Aberglaube sowie von Religion und staatsfeindlich durchzieht auch die Geschichte der Volksrepublik China. Im Verlauf von Modernisierungsprozessen kommt es überdies zu einer „Verschiebung von religiöser Autorität hin zu staatlicher Autorität“.⁸ Der Staat versucht dann, seine Autorität mit Gewalt gegen religiöse Bestrebungen durchzusetzen, wobei er im Falle Chinas an der traditionellen Aversion staatlicher Politik gegenüber religiösen Bestrebungen anknüpfen kann. Betroffen sind nicht nur Reinkarnationen tibetischer Lebender Buddhas, sondern auch die Anerkennung katholischer Bischöfe. Mittlerweile haben sich der Parteistaat und der Vatikan insofern angenähert, als der letztere offizielle Ernennungen durch den chinesischen Staat nachträglich billigt.

Im Falle Tibets mag zugleich eine Rolle gespielt haben, dass Religion dort keine Staatsreligion im Sinne einer auf dem Territorium Tibets ausschließlich existierenden oder bevorzugten Religion war, die durch den chinesischen Staat hätte einfach okkupiert und infiltriert werden können. Vielmehr lässt sie sich als Gesellschaftsreligion klassifizieren, d.h. als Kongruenz von Ritualen und Glaubenssystemen des tibetischen Buddhismus mit dem Alltagsleben aller buddhistischen Tibeter in religiöser und weltlicher Hinsicht.⁹ Ein derartiges religiöses System ist vom chinesischen Staat wesentlich

schwieriger zu kontrollieren als eine Staatsreligion. Überdies entwickelte sich die religiöse Identität der Tibeter auf diese Weise zugleich zur ethnischen, tibetischen Identität.

V. Der rechtliche Status Tibets vor 1950

Um zu klären, weshalb China sich überhaupt in Belange Tibets einmischen konnte (und kann), ist der politische und rechtliche Status Tibets aus historischer Sicht zu erklären. Ab 1720 besaß Tibet den Status eines mit China assoziierten Gebietes. Damals wandten sich die Tibeter an den chinesischen Kaiser mit der Bitte um militärische Unterstützung gegen eine Invasion der Dsungar-Mongolen. Nach deren erfolgreicher Vertreibung schloss Kaiser Kang Xi einen Vertrag mit dem Dalai Lama, durch den sich Tibet der Schutzmacht China unterstellte. Es erkannte die Oberhoheit Chinas an, die Regierungsgewalt jedoch lag beim Dalai Lama. Tibet befand sich damit im Zustand der Suzeränität, nicht aber der Souveränität. D.h., militärische Sicherheit und Außenpolitik lagen beim Kaiserhof in Peking, der sich im Gegenzug verpflichtete, Tibet jeden erdenkbaren Schutz zu gewähren. Die innere Verwaltung hingegen lag beim Dalai Lama und seinem Hofstaat, wie es der traditionellen Politik des Kaiserhofs entsprach. Danach wurden Siedlungsgebiete nicht-chinesischer Völker nicht direkt durch chinesische Beamte verwaltet. Vielmehr erhielten in Gebieten, in denen Macht und Organisationsstruktur der Stammesgesellschaften noch ungebrochen waren, einheimische Führer vom Kaiserhof erbliche Titel und Ränge innerhalb der chinesischen Beamtenhierarchie. Die so geschaffenen „Beamten“ übten ihre Befugnisse unter der Aufsicht chinesischer „Schutzherren“ aus. Da in diesen Regionen auch die unteren Beamten aus den Reihen der lokalen Führer stammten, spürten die so in das chinesische Reich integrierten Völker oder Stämme die Oberhoheit des Kaiserhofs nicht direkt. Zu unmittelbaren Eingriffen Pekings kam es nur, wenn dessen Oberhoheit in Frage gestellt wurde oder Stämme sich auflehnten. Nicht militärische Eroberung, sondern indirekte Verwaltung war für diese Politik kennzeichnend. Dementsprechend hielten sich die Bevollmächtigten des chinesischen Kaiserhofs in Tibet, die Ambane, während der Qing-Dynastie bei Eingriffen in innere Angelegenheiten Tibets zurück, wobei es zugleich nur eine marginale Militärpräsenz gab. Daraus kann jedoch nicht auf eine Selbständigkeit Tibets geschlossen werden. Tibet hatte sich der Oberhoheit Pekings unterstellt, und die Ambane übten die Kontrolle über die lokale Verwaltung aus.

Das war jedoch kein statischer Zustand bis zur chinesischen Revolution von 1911. Das Vorrücken

⁷ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.11.2007.

⁸ Dazu: Ronald Inglehart, *Modernisierung und Postmodernisierung*, Frankfurt, New York 1998, S. 109. Vgl. auch *Dawa Norbu*, *Imperialism and Inner Asia 1775-1907. How British India and Imperial China Redefined the Status of Tibet*, in: K. Warwick/D. Norbu, *Ethnicity and Politics in Central Asia*, New Delhi 1992, S. 22-30.

⁹ Vgl. dazu *Michael von Brück*, *Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus*, München 1999, S. 37. Zum Buddhismus im gegenwärtigen Tibet: *Melvyn C. Goldstein* (Hg.), *Buddhismus in Contemporary Tibet*, Berkeley et al. 1998.

der Briten auf dem indischen Subkontinent veränderte die Machtverhältnisse in Asien. China wurde selbst Opfer kolonialer Machtpolitik und erlitt eine empfindliche Schwächung, von der auch die Schutzmacht über Tibet berührt wurde. Der Kaiserhof bemühte sich, seine Schwäche durch ein energischeres Vorgehen in Nord- und Osttibet auszugleichen, um dort territoriale Verluste zu verhindern. Tibet sah sich durch die britische Unterwerfung Indiens und das Vorrücken der Kolonialmacht an seinen Grenzen bedroht. Daher schloss es bereits Ende des 18. Jahrhunderts sein Gebiet für Personen aus „westlichen Mächten“. Da Tibet eine „Schutzmacht“ England ablehnte, China jedoch diese Funktion immer weniger ausüben vermochte, bemühte sich Tibet seit der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. um Äquidistanz, d.h. es pendelte zwischen beiden Seiten, um keine von ihnen zum Eingreifen zu provozieren.¹⁰

Als Peking 1908/09 seine Kontrolle über Osttibet zu verstärken und damit das Fundament der bisherigen Beziehungen zu untergraben begann, wandte sich der Dalai Lama an Großbritannien und bat dieses um die Errichtung eines Protektorats. London lehnte dies ab, weil Tibet, wie es in einem britischen Dokument hieß, als „worthless piece of territory“¹¹ betrachtet wurde. Die Kosten einer Inbesitznahme wurden als zu hoch veranschlagt; eine Übernahme hätte zudem zu Konflikten mit Russland geführt. Diese beiden Mächte einigten sich bei dem Ringen um die Macht in Zentralasien darauf, Tibet als Pufferzone zwischen ihren Einflusssphären zu etablieren, vorzugsweise unter chinesischer Oberhoheit. Nach dem Ende der kaiserlichen Herrschaft in Peking erklärte der Dalai Lama sein Land 1913 für unabhängig. China erkannte diesen Schritt nicht an und gab seinen Anspruch auf Tibet nie auf. Dies gilt für die Guomindang unter Sun Yatsen, Chiang Kaishek und dessen Nachfolger ebenso wie für die Kommunisten. Vor dem Einmarsch der Chinesen 1950 hatte kein Staat Tibet als selbstständiges völkerrechtliches Subjekt anerkannt. Verträge zwischen Großbritannien und China bekräftigten auf allerdings widersprüchliche Weise, dass Tibet zwar unabhängig sei, aber chinesischer Oberherrschaft unterstehe.

VI. Unterschiedliche Rechtsauffassungen

Bei Zugrundelegung der Konvention über die Rechte und Pflichten von Staaten des Völkerbunds von 1933 waren für die Anerkennung eines Staates bestimmte Kriterien maßgebend: eine permanente Bevölkerung, ein fest umrissenes Territorium, eine

Regierung und die Fähigkeit, Beziehungen zu anderen Staaten aufzunehmen.¹² Diese Erfordernisse waren im Falle Tibets alle erfüllt mit einer einzigen Ausnahme: Tibet war kein international anerkannter Staat. Die fehlende Anerkennung durch die Staatengemeinschaft, die Zuordnung zu China und der von Peking aufrechterhaltene Anspruch lassen den völkerrechtlichen Status des Landes vor 1950 als nicht eindeutig erscheinen. Zwar hatte Tibet sich für unabhängig erklärt, es zugleich aber versäumt, die Unabhängigkeit international abzusichern. Damit fehlten 1950 drei entscheidende Voraussetzungen der Unabhängigkeit: 1. eine frühere Beteiligung am Leben der internationalen Staatengemeinschaft; 2. die Fortdauer der Schwäche Chinas; 3. eine Schutzmacht, die, nach dem Rückzug Großbritanniens aus Indien im Jahre 1947, die gewaltsame Eingliederung durch China hätte verhindern können.¹³

Die tibetische Regierung hatte 1947/48 vergeblich Missionen in die Hauptstädte der wichtigsten westlichen Staaten gesandt, um eine Anerkennung zu erreichen. Der Widerstand der damals noch von der Guomindang gestellten Regierung in Peking ließ deren wichtigsten Verbündeten, die USA, das Ansinnen zurückweisen. Auch nach ihrer Übersiedlung nach Taipeh verhinderte die nicht-kommunistische Führung der Republik China, die noch jahrzehntelang den Sitz im UNO-Sicherheitsrat innehatte, eine Änderung der westlichen Haltung. Auch wollten sich Großbritannien (als Kolonialmacht in Hongkong) und Frankreich (als Kolonialmacht in dem an China grenzenden Indochina) auf keinen Konflikt mit Peking einlassen, weil dieser ihre kolonialen Interessen in Fernost hätte beeinträchtigen können.

Aus chinesischer Sicht erschien die gewaltsame Wiedereingliederung Tibets völlig gerechtfertigt. China ging und geht von einem anderen Nations- und Staatsbegriff aus als die westlichen Länder. Danach sind alle Völker, die bis 1911 auf chinesischem Territorium gelebt haben, Teil des chinesischen Volkes. Der in China verwendete Begriff „Chinesen“ (Zhongguoren) schließt alle Bewohner des Landes unabhängig von ihrer Nationalität ein. Die Angehörigen der chinesischen Ethnie heißen „Han“ und gelten als eine der 56 Nationalitäten des Landes. Anders als in Westeuropa, wo im 18. und 19. Jhd. relativ einheitliche Nationen Nationalstaaten bildeten (Übereinstimmung von Nationalprinzip und Nationsprinzip), wird in China das Territorialprinzip zum Nationsprinzip gemacht.

¹⁰ Hierzu: *Darwa Norbu* (Fn. 8), S. 22-30.

¹¹ Ebenda, S. 34.

¹² *Asbjorn Eide*, In Search of Constructive Alternatives to Secession, in: *Christian Tomuschat* (Hg.), *Modern Law of Self-Determination*, Dordrecht 1993, S. 139 f.

¹³ *Dawa Norbu* (Anm. 7), S. 53.

Bereits Sun Yatsen, der Gründer der Republik China, schrieb nach der Unabhängigkeitserklärung der Mongolen (die später zur Gründung der Mongolischen Volksrepublik führte), auch die Mongolen seien und blieben Chinesen, auch wenn sie dies eine Zeitlang vergessen hätten.

Von daher stehen sich hier zwei unterschiedliche Rechtskonzepte gegenüber. Nach den Normen des heutigen Völkerrechts war die Ausdehnung der chinesischen Macht auf Tibet eindeutig eine Okkupation. Nach chinesischem Rechtsverständnis dagegen handelte es sich um die Wiederherstellung legitimer Rechte, die China lediglich aufgrund zeitweiliger Schwäche und Zerrissenheit nicht hatte ausüben können. Peking hatte demnach nichts anderes getan, als einem lange missachteten Rechtsprinzip wieder Geltung zu verschaffen. Bei dem chinesischen Vorgehen dürfte auch die militärstrategische Lage Tibets ein wichtiger Gesichtspunkt gewesen sein. Tibet verfügt über eine natürliche Grenze nach Süden. Diese strategische Bedeutung darf, vor allem unter den Bedingungen des Kalten Krieges, nicht gering bewertet werden. Tibet schafft zugleich eine natürliche Grenze und Barriere gegenüber dem Rivalen Indien, mit dem nach wie vor Grenzstreitigkeiten bestehen. Überdies war Tibet als große, menschenleere Region mit großem Rohstoffpotenzial für China interessant.

VII. Die chinesische Tibet-Politik

1951 zwang China der tibetischen Regierung ein „17-Punkte-Abkommen“ auf. Darin erklärte sich Peking seinerseits bereit, nichts am politischen System Tibets zu ändern, Religionsfreiheit sowie lokale Sitten und Bräuche zu respektieren, die Klöstergemeinschaften und deren Einnahmen sowie tibetische Sprache und Schrift zu schützen. Das bezog sich allerdings von vornherein nur auf die tibetische Provinz U-Zang, das heutige Autonome Gebiet Tibet, nicht aber auf die beiden anderen Provinzen des Berglandes, Amdo und Kham, die im 18. und 19. Jhdt. chinesischen Provinzen zugeschlagen worden waren und heute zu den Provinzen Qinghai, Gansu, Sichuan und Yunnan gehören.

Die Konflikte zwischen Chinesen und Tibetern spitzten sich zunächst in den tibetischen Siedlungsgebieten zu, für die das Abkommen nicht galt. Dort wurden wie im übrigen China die politischen Verhältnisse von Grund auf verändert. Die Freiheiten der Religionsausübung wurden erheblich eingeschränkt, Klöster enteignet bzw. geschlossen, deren Mönche einer „Umerziehung durch körperliche Arbeit“ unterworfen. Die sich daraus ergebenden Konflikte, eine zunehmende religiöse Einengung und politische Gängelung sowie das Fehlen jeder rechtlichen Gewähr für die Einhaltung des „17-

Punkte-Abkommens“ führten zum tibetischen Aufstand von 1959, in dessen Verlauf etwa 87.000 Tibeter ihr Leben verloren und 100.000 weitere mit dem Dalai Lama nach Indien flüchteten.

In der Zeit nach 1959 wurden die traditionellen Strukturen Tibets gewaltsam beseitigt. Die tibetische Elite und der Grundpfeiler der tibetischen Kultur, die Klöster, wurden vernichtet. Mit der Zerstörung von 2.690 bedeutenderen Klöstern von insgesamt 2700 verschwanden praktisch alle Bildungs-, Kultur- und Religionsinstitutionen Tibets. Das lastet die Parteiführung heute der „Kulturrevolution“ und der „Vierbande“ an, wobei es zugleich heißt, auch die Han-Chinesen seien damals Opfer gewesen. Zweifellos war die Gesamtbevölkerung Chinas von der damaligen Brutalität betroffen allerdings mit einem gravierenden Unterschied: Für Chinesen war die Kulturrevolution ein politischer Konflikt, von dem das eigene Volk betroffen war; für die Tibeter dagegen handelte es sich um einen nationalen Konflikt, der von Han-Chinesen ausging und sich gegen ein anderes Volk, die Tibeter, richtete.

Als der damalige Generalsekretär der KPCh, Hu Yaobang, 1980 als erster Parteichef Tibet einen Besuch abstattete, war er erschüttert. Er fand eine bettelarme Region vor, deren Führung mit falschen Erfolgsmeldungen die Parteiführung in Peking jahrzehntelang hinters Licht geführt hatte. Daraufhin veranlasste Hu einen „Tibet-Beschluss“, der weitreichende ökonomische Freiheiten und Sondermaßnahmen vorsah. Von nun an wurde nicht mehr wahllos alles Tibetische unterdrückt, vielmehr schlug sich die Reformpolitik in größeren wirtschaftlichen Freiheiten sowie kultureller und religiöser Liberalisierung nieder.¹⁴ Aber trotz größerer ökonomischer Freiheiten hat sich an der politischen Rigidität wenig geändert. Die Liberalisierung hat allerdings das Entstehen eines ethnischen Eigenbewusstseins unter den Tibetern begünstigt.

VIII. Von Ethnizität zum Nationalismus

Wenn sich der innerchinesische Nationalitätenkonflikt außer in Xinjiang/Ostturkestan heute in Tibet am schärfsten äußert, so liegt das daran, dass hier ein Volk mit hohem ethnischen Eigenbewusstsein in einem relativ geschlossenen Siedlungsgebiet lebt und sich kulturell wie historisch als nicht-chinesische Nation versteht. Das ethnische Wir-Gefühl wurde durch die während der Kulturrevolution

¹⁴ Zur Nationalitätenpolitik im Allgemeinen vgl. *Thomas Heberer, Die Nationalitätenfrage in China am Vorabend des 21. Jahrhunderts. Konfliktursachen, ethnische Reaktionen, Lösungsansätze und Konfliktpvention*, in: *Gunter Schubert* (Hg.), *China: Konturen einer Übergangsgesellschaft auf dem Weg in das 21. Jahrhundert*, Hamburg 2001, S. 81-134.

versuchte Zwangsassimilierung nicht beseitigt. Doch erst die Politik der Liberalisierung und Außenöffnung ermöglichte es, dass es sich äußern konnte, sich dann angesichts des Ausbleibens der erhofften Veränderungen politisierte und schließlich in ethnischen Nationalismus umschlug.

Die bei den Tibetern über Jahrhunderte hinweg entstandene Einheit von nationaler und religiöser Identität, die den Buddhismus nicht nur Religion, sondern auch Kultur, Zivilisation und Substanz allen Lebens sein lässt, hat seit jeher dazu geführt, dass anders als in Korea, Japan und Vietnam der chinesische Einfluss in Tibet eng begrenzt blieb. Die seit den 1980er Jahren zu beobachtende Renaissance des tibetischen Buddhismus ist daher als Ausdruck eines zunehmenden ethnischen Eigen- und Selbstbewusstseins zu werten. Dabei führt die Religion nicht nur zur Rückbesinnung auf die eigene Kultur und kulturelle Identität, sondern dient auch der Verarbeitung des sozialen Wandels.

Die enge Verflechtung von Religion und Nation zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Mönche und Nonnen führende Kräfte in der nationalen Bewegung sind. Das liegt zum einen in der traditionell führenden politischen Rolle der Klöster begründet. Zum anderen sind die Mönche und Nonnen aufgrund ihrer geistigen Ungebundenheit und Unbestechlichkeit die natürlichen Bewahrer der tibetischen Kultur. Drittens muss, wer ins Kloster gehen will, zahlreiche bürokratische Hürden überwinden; er führt nicht mehr so wie früher ein Leben in sozial gesicherter Umgebung und fasst darum seinen Entschluss in Kenntnis großer bevorstehender Ungewissheit um der tibetischen Kultur und Nation willen. Aufgrund des Zölibats können sich die Mönche und Nonnen viertens bedingungsloser für die tibetische Unabhängigkeit einsetzen und größere Opferbereitschaft an den Tag legen. Die Klöster bieten fünftens geistigen Freiraum, der unter anderem durch das liberale und humanitäre Gedankengut der buddhistischen Lehre bedingt ist. Schließlich hat das Mönchsgelübde den Einsatz für die Gemeinschaft und das bedeutet Einsatz für die Unabhängigkeit Tibets zum Inhalt. Wer dieses Gelübde treu erfüllt und vielleicht sogar sein Leben dafür opfert, dem ist der Lohn, die Wiedergeburt als menschliches Wesen im nächsten Leben, gewiss. Dies wiederum erscheint wichtig für das Erreichen des geistlichen Endziels, des Nirwana. Daher verschmelzen für den Tibeter im Mönchsein religiöse und nationale Ziele.¹⁵

Zugleich manifestiert sich der nationale Protest in religiösen Ausdrucksformen. Alle Demonstrationen

in Lhasa in den letzten Jahrzehnten liefen nach dem gleichen Schema ab: Kleine Gruppen von Mönchen oder Nonnen umrundeten immer wieder den Jokhang-Tempel, das zentrale Heiligtum Tibets, führten die tibetische Flagge mit sich und riefen Unabhängigkeitsparolen. Diese Umrundung des Tempels in der Richtung, in der sich die Erde dreht, ist ein sehr wichtiges Ritual (Khorra) im tibetischen Buddhismus. Es gilt als Mittel zur Überwindung von Sünden und zur Sammlung von Verdiensten zwecks besserer Wiedergeburt.¹⁶ Das Nationale äußert sich auf diese Weise in einer religiös festgelegten Form. Die Aktivität der Mönche und Nonnen findet auch aus anderen als religiösen Gründen Unterstützung. In den Reihen der chinesisch sozialisierten tibetischen Funktionäre sorgen Unzufriedenheit mit der insbesondere auch im Vergleich zum übrigen China schlechten ökonomischen Lage Tibets, mit dem ständigen Zustrom von Han-Chinesen, mit der sich ausbreitenden ökologischen Zerstörung, dem enormen Bildungsrückstand im Lande und mit dem Scheincharakter der gewährten Autonomie für Aufnahmebereitschaft.

Die inneren und äußeren Bedingungen für den tibetischen Nationalismus haben sich in den 1990er Jahren verändert.¹⁷ Aus der jüngeren Generation in den Klöstern und außerhalb derselben ist man zu organisierten Formen des Widerstands übergegangen. Diese Generation ist unter chinesischer Herrschaft aufgewachsen, kennt das traditionelle Tibet nicht mehr und orientiert sich nicht unbedingt an Werten wie friedlichem Widerstand. Zugleich haben die Öffnung Chinas, die Reformpolitik und die dadurch ermöglichte soziale Mobilität zu einem Nachlassen der Regierungskontrolle über die Regionen geführt. Der Zerfall der Parteistrukturen, vor allem in den ländlichen Regionen, lässt die tibetischen Funktionäre nicht mehr so sehr die Interessen der KPCh als vielmehr die Tibets vertreten. Im Ausland hat sich die Aufmerksamkeit für Tibet verstärkt. Nach der Niederschlagung der städtischen Protestbewegung 1989 ist unter den chinesischen Intellektuellen das Verständnis für den tibetischen Unabhängigkeitswunsch gewachsen.¹⁸ Überdies hat die Erfahrung, dass kleine Völker sich in anderen Ländern erfolgreich gegen übermächtige Gegner zur Wehr gesetzt haben, die Verfechter der tibetischen Unabhängigkeit ermutigt.

¹⁶ Ebenda, S. 26 und 218.

¹⁷ Vgl. dazu auch Barry Sautman (Hg.), *Contemporary Tibet*, Armonk, London 2006.

¹⁸ Vgl. dazu u.a. Changqing Cao (Hg.), *Tibet through dissident Chinese eyes*, Armonk, London 1998.

¹⁵ Hierzu Ronald D. Schwartz, *Circle of Protest. Political Ritual in the Tibetan Uprising*, London 1994, S. 71 und 120.

IX. Perspektiven

Die „Verwaltungsmethode zur Reinkarnation eines Lebenden Buddhas im tibetischen Buddhismus“ ist ohne eine Rückbesinnung auf die Tibetfrage insgesamt nicht zu verstehen. Es handelt sich dabei weniger um einen rechtlichen als einen politischen Akt, der verdeutlichen soll, wer letztlich über die Nachfolge auch des Dalai Lama entscheidet. Insofern schlägt sich der Konflikt zwischen Tibetern und Han-Chinesen darin nieder. Ein solcher Konflikt war nicht vorprogrammiert. Auch wenn die Tibeter 1950 nicht Teil Chinas werden wollten: Eine Autonomie, aufgrund derer eine freie innere Entwicklung möglich gewesen wäre, hätte sie mit einer chinesischen Oberhoheit durchaus versöhnen können. Die chinesische Politik hat vornehmlich durch die Radikalpolitik der Mao-Ära nicht nur das Vertrauen der Tibeter zerstört, sondern auch Kultur, Gesellschaft, Wirtschaft und Umwelt Tibets. Eine Volksabstimmung würde heute mit überwältigender Mehrheit ein Votum für die Unabhängigkeit erbringen. Die Zentralregierung reagiert auf den wachsenden Nationalismus mit Gewalt, auf die Teile der tibetischen Jugend mit Gegengewalt antworten. Daher ist mit einem Anwachsen der Gewalt auf beiden Seiten zu rechnen, auch wenn der Dalai Lama zumindest auf die exiltibetische Gemeinde (noch) mildernd einzuwirken vermag.

Eine Lostrennung Tibets wäre allerdings nur bei einem extremen Umbruch in China und mit äußerer Unterstützung denkbar. Es wäre auch unbedingt ein Gesichtverlust für jede chinesische Führung. Diese müsste zudem befürchten, dass dadurch weitere Sezessionsbestrebungen ermutigt werden würden. Die Tibet-Frage könnte nicht als gelöst gelten, wenn China lediglich so wie ab 1912 aufgrund innerer Schwäche die Kontrolle über Tibet verlieren würde. Nach erneutem politischem Erstarken würde Peking dann neuerlich versuchen, Tibet gewaltsam wiederinzugliedern. Obwohl nach einem grundlegenden innenpolitischen Wandel Chinas eine Unabhängigkeit Tibets nicht völlig auszuschließen ist, erscheinen die Forderungen des Dalai Lama heute eher realistisch: Umwandlung Tibets in eine Friedenszone, sofortiger Stopp der chinesischen Migration nach Tibet, Respektierung der grundlegenden Menschenrechte und der demokratischen Freiheiten der Tibeter, Wiederherstellung und Schutz von Natur und Umwelt, schließlich ernsthafte Verhandlungen über den künftigen Status Tibets. Ausgehend von der gegenwärtig bestehenden Lage wäre gemäß den Vorstellungen des Dalai Lama eine Entwicklung zu einem mit China assoziierten Staat denkbar, der sich, abgesehen von der Außen- und Militärpolitik,

selbst verwalten würde, wie dies bis 1911 der Fall war.

Die Chancen, dass dieses vom Dalai Lama formulierte Minimalverlangen zum Verhandlungsgegenstand mit Peking werden könnte, sind gegenwärtig gleich null. Der Verhandlungsdruck ist schwach, China befindet sich in einer Position der Stärke und hat insoweit die Unterstützung der Staatengemeinschaft, als diese einhellig Tibet als Teil Chinas betrachtet. Die Kritik einzelner Länder bezieht sich lediglich auf die Einhaltung der Menschenrechte. Sollte es unter veränderten Bedingungen zu Verhandlungen kommen, dann läge das erste Problem in der Frage, welche Grenzen Tibet hat. Während sich die tibetische Exilregierung auf Großtibet bezieht, umfasst Tibet für Peking nur die heutige „Autonome Region“. Die tibetischen Unabhängigkeitsforderungen zielen auf einen Nationalstaat ab, der historische, ethnische und geographische Grenzen zur Deckung bringen soll. Dieses Großtibet würde mehr als ein Fünftel des gegenwärtigen chinesischen Territoriums umfassen. Auf diesem Territorium, von dem über die Hälfte seit 100 bis 200 Jahren nicht mehr den tibetischen Behörden untersteht, übertreffen zudem die Chinesen mit ihren über sieben Millionen Einwohnern die Zahl der Tibeter erheblich.

Solange die politische Lage in China relativ stabil bleibt, ist eine Unabhängigkeit Tibets nicht vorstellbar. Zu groß ist die quantitative und militärische Überlegenheit der Chinesen. Ohne eine grundlegende Demokratisierung Chinas wird es keine Änderung in der Nationalitätenpolitik Pekings geben. Wie vor allem chinesische Intellektuelle im Ausland glauben, könnte es, nach Installation eines demokratischeren Systems dadurch eine Chance geben, dass ein föderativer Staat geschaffen werden würde. Eine im Rahmen eines Staatenbundes gefundene Lösung mit voller Souveränität für Tibet schließen auch Kreise des tibetischen Exils nicht aus. Eine kritischere Haltung nehmen sie jedoch gegenüber einem „Bundesstaat“ ein, innerhalb dessen die Teilgebiete eine nur partielle Selbständigkeit hätten.

Eine föderalistische Regelung böte sich nicht nur für Tibet oder Taiwan an, sondern auch für zahlreiche andere Regionen, in denen Nicht-Han Völker leben. Eine föderalistische Struktur würde nicht nur den ethnischen Gegebenheiten entsprechen. Auch den räumlichen Bedingungen könnte auf diese Weise Rechnung getragen werden. Die Zentralregierung tut sich auf Grund der Größe und Vielfalt des Landes seit jeher schwer, flexibel und sachadäquat zu handeln. Doch wenn sich die Haltung der Chinesen gegenüber den Nicht-Han-Völkern nicht ändert, wird auch ein föderalistisches

System die Probleme nicht lösen. Ein dauerhaftes, stabiles föderalistisches System lässt sich nur auf Grund des Konsenses zwischen allen beteiligten Völkern schaffen. Allerdings ist es zweifelhaft, ob Tibeter, Uiguren und andere Völker nach den Erfahrungen der letzten hundert Jahre noch an der Zugehörigkeit zu einem föderalistischen China interessiert wären.

Die internationale Staatengemeinschaft wird nicht von dem Prinzip abgehen, dass Tibet Teil Chinas ist. Auch weiterhin werden die westlichen Länder nur an den Menschenrechtsverletzungen in Tibet Kritik üben. Dafür gibt es zahlreiche Gründe – und zwar nicht nur das Interesse am China-Handel, wie Nichtregierungsorganisationen oft meinen. Für die Staatengemeinschaft ist der territoriale Status quo generell ein schützenswertes Prinzip. Wenn die westlichen Staaten, für die Tibet bislang ein Teil Chinas war, plötzlich für die tibetische Unabhängigkeit votierten, wäre dies ein außenpolitischer Affront gegen China, der dort zu innenpolitischer Verhärtung führen würde. Zugleich würde sich dadurch nichts bewegen. Die Verhärtung würde im Gegenteil den Spielraum der oppositionellen Kräfte in China und in Tibet weiter einengen. Auch würde der gegenwärtige Umgestaltungsprozess in China, der nicht nur ökonomische, sondern auch politische Implikationen hat, geschwächt werden. Erst ein Systemwandel in China jedoch kann neue Perspektiven in der Tibet-Politik eröffnen. Erst danach kommt auch das außenwirtschaftliche Interesse am „chinesischen Markt“ ins Spiel, im Vergleich zu dem Tibet einen weit geringeren ökonomischen „Wert“ für die westlichen Industriestaaten besitzt. Solange sich die gegenwärtigen Rahmenbedingungen nicht ändern, kann der Schwerpunkt des westlichen Engagements für Tibet nur darauf liegen, dass die Menschenrechtsfrage gestellt, ein Dialog Pekings mit dem Dalai Lama angeregt und im Interesse der tibetischen Bevölkerung und zur Verbesserung der Lebensbedingungen in Tibet Entwicklungsmaßnahmen eingeleitet werden.