Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 52 (1998)

Heft: 4

Artikel: Chinesischer Himmelssohn - tibetischer Gottkönig : die Souverän-Suzerän-Problematik im Lichte der Lama-Schutzherr-Beziehung

Autor: Wernsdörfer, Martina

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147440

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 09.07.2025

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

CHINESISCHER HIMMELSSOHN – TIBETISCHER GOTTKÖNIG
Die Souverän-Suzerän-Problematik im Lichte der Lama-Schutzherr-Beziehung

Martina Wernsdörfer, Zürich

1. Einleitung

> "As Confucius said, there is only one pole-star in the sky and, therefore, there is only one Son of Heaven under the sky. All the stars go round the pole-star and do worship to it, hence all the states of the peripheries of China are necessarily subordinate to China."[1]
>
> "(...) During the time of Chingis Khan and Altan Khan of the Mongols, the Ming dynasty of China, and the Ch'ing dynasty of the Manchus, Tibet and China co-operated on the basis of benefactor and priest relationship. (...) The existing relationship between Tibet and China had been that of patron and priest and had not been based on the subordination of one to the another."[2]

In den beiden Zitaten werden zwei sich diametral gegenüberstehende Grundeinstellungen formuliert, die meiner Ansicht nach einen tieferen ideologischen Aspekt der bis heute andauernden politischen Auseinandersetzungen zwischen China und Tibet bilden.[3]

Ein kulturelles Gefälle, verschiedene Wertvorstellungen, Ideologie- und Regierungssysteme, unterschiedliche Auffassungen vom Wesen und den Aufgaben der jeweiligen Führungspersönlichkeiten, sowie eine ständig wechselnde Interpretation der gegenseitigen Beziehung trugen in den ver-

1 A. Zahiruddin, "The Historical Status of China in Tibet." *The Tibet Journal* 1, Nr.1 (Juli-Sept. 1975): S.25. Nach *Lun Yu,* Buch 2, Kap.1: Wei Zheng.

2 T. W. Shakabpa, *Tibet – A Political History:* S.246/47. R. Rahul, *The Government and Politics of Tibet:* S.125, Appendix 1. M. van Walt van Praag, *The Status of Tibet – History, Rights, and Prospects in International Law:* S.318, Appendix 16. Das Zitat stammt aus der sog. Unabhängigkeitserklärung des 13. Dalai Lama von 1913.

3 Der folgende Aufsatz resümiert die Ergebnisse meiner unveröffentlichten Lizentiatsarbeit an der Universität Zürich aus dem Jahre 1997.

gangenen Jahrhunderten gleichermassen zur Erzeugung eines vielschichtigen Spannungsfeldes bei. Die Dehnbarkeit desselben vermochte ein gewisses Mass an Bewegungsfreiheit und Flexibilität zu gewähren, solange innerhalb beider Systeme Stabilität gewährleistet war, solange ihre zentralen Wesenszüge bewahrt werden konnten und solange sie sich keinen internationalen Herausforderungen stellen mussten. Mit dem Übergang in die vielfältige Geisteswelt des 20. Jahrhunderts und den damit verbundenen inneren Veränderungen, mit der zunehmend intensiveren Berührung mit den fortschrittlichen Mächten des Westens und den von dort einfliessenden modernen politischen Ideen und Konzepten stellte sich jedoch sowohl für China wie für Tibet die Legitimitätsfrage. Beide sahen sich dazu veranlasst, ihre eigene Vergangenheit, sowie die gegenseitige Beziehung zu überdenken, sie mit westlichen Begriffen neu zu definieren und den gegebenen Verhältnissen anzupassen.

Eine besondere Bedeutung innerhalb dieser adaptierenden Standortbestimmung kommt der seit der Zeit der Mongolen-Khane zwischen den Dalai Lamas und den Herrschern Chinas existierenden personellen, religiopolitischen Bindung zu, die bis heute als *Lama-Schutzherr-Beziehung* bekannt ist. Hinter diesem einfachen Begriff verbirgt sich ein ausserordentlich komplexes Verhältnis, dessen Natur je nach Raum, Zeit und Situation verschieden ausgelegt und von beiden Seiten wiederholt zum eigenen Vorteil verwendet wurde. Bis in die jüngste Vergangenheit hinein diente es sowohl China, als auch Tibet dazu, die jeweiligen Statusvorstellungen zu untermauern und historisch zu legitimieren. Stets ging es bei der Interpretation um die Festlegung der Aufgaben, Pflichten und Rechte der Herrscher beider Länder zueinander im religiösen und politischen Bereich. Die Frage nach der Art der Beziehung war ihr als latentes Konfliktpotential stets inhärent vorhanden. Sie stellte sich jedoch erst explizit, als an der Wende zum 20. Jahrhundert aufgrund innerer Veränderungen und äusseren Druckes eine neue Standortbestimmung in modernen, international anerkannten Kategorien notwendig wurde. Handelt es sich um eine lineare Bindung zwischen zwei kulturell gleichwertigen und politisch gleichgestellten Ländern oder um eine ungleiche zwischen einem unter- und einem übergeordneten Land? Mit anderen Worten: Kommt China die Funktion eines Suzerän oder eines Souverän zu?

Im folgenden soll versucht werden, die ideologischen, kulturellen und anthropologischen Wurzeln dieser Problematik etwas auszuleuchten, die

Entwicklung der *Lama-Schutzherr-Beziehung* nachzuzeichnen, Interpretationen und deren Auswirkungen verständlich zu machen und die Schwierigkeiten aufzuzeigen, die sich dann einstellen, wenn ein solches Verhältnis den Herausforderungen auf der internationalen Ebene begegnet.

2. Der Dalai Lama als Person und Institution - Die Inkarnation Chenrezis als Einheitssymbol einer ganzen Nation

Dalai Lama ist zunächst einmal die Bezeichnung für das Oberhaupt der Gelug-pa oder Gelbmützenschule[4], die in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts von Tsongkhapa (1358-1419)[5], dem grossen religiösen Reformator in der tibetischen Geschichte, gegründet wurde. Er besann sich in einer Zeit der politisch-sozialen und geistigen Zersplitterung, in der keine frischen Einflüsse von aussen mehr zu erwarten waren, auf alte indische Moral- und Religionsvorstellungen, versuchte diese mit neuen Inhalten zu füllen und mit Elementen der eigenen Tradition zu verbinden. Es gelang ihm, ein klar strukturiertes, innerlich gefestigtes und äusserlich unantastbares Nachfolgesystem zu entwickeln, das seiner Schule die Führungsrolle bis in die Gegenwart hinein sichern sollte. Sein Grundprinzip, nach dem er die Ideologie der Gelug-pa aufbaute, war die Verknüpfung der Idee der Wiedergeburt mit derjenigen der Reinkarnation,[6] ihre Institutionalisierung

4 D. Snellgrove & H. Richardson, *A Cultural History of Tibet:* S.181. Gelug-pa bedeutet wörtlich: "die Schule (-pa) derer, die sich auf dem Weg der Tugend befinden." Die Wiedergabe als Gelbmützenschule ist eine westliche Zuschreibung. Sie bezieht sich auf die gelbe Kopfbedeckung, die von ihren Mitgliedern zur Unterscheidung von den roten Mützen älterer Schulen getragen wird.

5 Ch. A. Bell, *Tibet - Past and Present:* S.33. Tsongkhapa bedeutet wörtlich "der Mann aus dem Zwiebelland" und spielt auf sein Herkunftsgebiet in der Region von Amdo in Osttibet an.

6 T.A. Grunfeld, *The Making of Modern Tibet:* S.38. An dieser Stelle sei auf den Unterschied in der Bedeutung von Wiedergeburt und Reinkarnation aufmerksam gemacht, da sie immer wieder Gegenstand der Verwechslung ist. Nach buddhistischer Auffassung kann jedes lebendige Wesen wiedergeboren werden. Inkarnieren können sich jedoch nur solche Wesen, die den Kreislauf des Samsara überwunden und den Erleuchtungszustand erreicht haben. Durch die gewonnene Erkenntnis ste-

zu religiösen und politischen Zwecken und ihre Dogmatisierung in der Tradition einer einzigen Schule.

Der höchste Grundsatz bei der Bestimmung von Reinkarnationen ist, dass sie weder gewählt, noch durch Erbfolge ernannt, sondern aufgefunden und anschliessend von der Versammlung eines der grossen tibetischen Klöster rituell geprüft und bestätigt werden. Dadurch entwickelte sich das Reinkarnationssystem einerseits zu einem wichtigen politischen Mittel der Geistlichkeit, eine Konzentrierung der Macht in den Händen einzelner Adelsfamilien zu verhindern, und schuf andererseits für weniger begüterte Tibeter die Möglichkeit, auf einem anderen als dem materiellen Weg zu Ruhm und sozialer Sicherheit zu gelangen.

Auf Basis dieser neuen Lehre und vor dem Hintergrund des sich abzeichnenden Verfalls des tibetischen Feudalsystems sah sich die Gelug-pa um die Mitte des 16. Jahrhunderts auf ihrem Weg zur dominierenden Position im Staat keinem ernsthaften Hindernis mehr gegenüber. Eine wichtige Rolle bei der definitiven Durchsetzung spielte die damalige Führungspersönlichkeit der Schule, Sonam Gyatso (1543-1588). Mit ihm beginnt die eigentliche Tradition der Dalai Lamas, auch wenn er selber sich bereits als dritte Reinkarnation bezeichnete, um dadurch sich und seine zwei Vorgänger in eine direkte und ununterbrochene Abstammungslinie zu Tsongkhapa zu setzen. Der Ehrentitel *Dalai Lama* wurde Sonam Gyatso im Jahre 1577 während eines Besuches in der Mongolei vom damaligen Mongolenherrscher Altan Khan verliehen.[7] Der Begriff soll im 17. Jahrhundert von Jesuitenmissionaren nach Europa gebracht worden sein, wo er sich seither

---

hen sie ausserhalb der Gesetze von Raum und Zeit und besitzen dadurch die Fähigkeit, beliebig neue Körperformen anzunehmen.

7 R. Rahul, *The Dalai Lama - The Institution:* S. 13, Anmerkung 2. R. Hicks & N. Chögyam, *Weiter Ozean Dalai Lama:* S. 49. Sprachwissenschaftlich leitet sich der Ausdruck "Dalai" vom mongolischen "Talé" ab. Es ist die Übersetzung des tibetischen Wortes "Gyatso" und bedeutet "Ozean der Weisheit" bzw. "Ozean voller Weisheit". Die Weisheit gehört zusammen mit Liebe, Mitleid und Toleranz zu den vier höchsten Tugenden des Buddhismus.

fest eingebürgert hat.[8] Die Tibeter selber sprechen von ihrem Oberhaupt in anderen Kategorien, die auf sein Wesen und seine Aufgaben hinweisen.[9] Die einfachste Bezeichnung ist zugleich die ursprünglichste und allumfassendste. "Kundun" meint den symbolischen Charakter des Dalai Lama als Präsenzform des Bodhisattvas Chenrezi (sanskr. Avalokitesvara / chin. Guanyin). Als (Re)Inkarnation des Erleuchteten steht er zwar über allem Irdischen, ist aber stets als lebendiges, konkret fassbares Wesen gegenwärtig und stellt so für die Gläubigen eine Einladung dar, einen Blick auf das unendliche Licht der Buddhaschaft zu werfen.

Die sichtbaren, handfesten Bastionen dieser Symbolkraft waren seit dem 17. Jahrhundert Lhasa und der Potala[10] als Residenz der Dalai Lamas im Zentrum des Landes. Die besondere Bedeutung der Hauptstadt Tibets basierte somit nicht nur auf ihrer Funktion als wichtige politische und wirtschaftliche Metropole, sondern ebenso auf ihrer Rolle als Mekka der buddhistischen Welt Zentralasiens. Kontrolle über Lhasa und den Potala bedeutete zugleich Kontrolle über den Sitz des höchsten religiösen Würdenträgers. Dieser Aspekt erklärt die Heftigkeit des Widerstandes, mit der die Tibeter seit dem Ende des 18. Jahrhunderts jeglichen Eindringungsversuchen entgegentraten, und er erklärt auch den Beinamen Lhasas als "Verbotene Stadt", der sie seit dem 19. Jahrhundert zu mystifizieren begann.[11]

8 T. Hürsch, "Die Reinkarnationsreihe der Dalai Lamas": S. 12/13. Ich konnte diese Aussage in keinem der anderen konsultierten Werke verifizieren, was aber ihre Glaubwürdigkeit nicht in Frage stellen soll.

9 P. Mehra, "Tibetan Polity, 1904-1937 - The Conflict between the 13th Dalai Lama and the 9th Panchen Lama:" S. 2. Unter den wichtigsten sind zu nennen: "Kyam Rinpoche - kostbarer Beschützer", "Gye-wa Rinpoche - kostbarer Herrscher", "Kyam-gon Buk - innerer Beschützer", "Lama Pon-po - Priester-Beamter", "Kundun - Präsenz".

10 Rahul, 1995: 103, Appendix 1. Ch. A. Bell, *Portrait of the Dalai Lama:* S. 261. Der ebenfalls im 17. Jahrhundert geschaffene Name "Potala" stammt aus dem Sanskrit und bedeutet "Hafen". Mit dem Bau der Palastanlage wurde im Jahre 1645 begonnen. Bereits 1653, fast ein halbes Jahrhundert vor der Fertigstellung im Jahre 1695, verlegte der fünfte Dalai Lama seine Residenz dorthin.

11 Lhasa und der Potala bewahrten ihre Wichtigkeit bis ins 20. Jahrhundert hinein und nahmen auch in den Augen der Aussenmächte (v.a. China, England, Russland)

Während der dritte und vierte Dalai Lama ihre Aufgaben noch im rein religiösen Bereich wahrnahmen und somit als geistliche Heilsbringer gesehen werden können, wurde diese Funktion unter dem fünften Dalai Lama Ngawang Lozang Gyatso (1617-1682) auf den weltlichen Bereich ausgedehnt.[12] Er war es auch, der sich und seine Vorgänger als Reinkarnationen der spezifischen Gottheit Chenrezi deklarierte. Damit vollzog sich ein Wandel vom Dalai Lama als Person zum Dalai Lama als Institution und damit auch vom Charisma einer Person zum Charisma einer Institution. In diesem Wandel konkretisiert sich das fundamentale Anschauungsprinzip des östlichen Denkens, nach dem nicht die Personalität zählt, sondern eine allen Lebewesen innewohnende geistige Essenz, deren Wirksamkeit sich in neuen Körpern wiederholt entfalten kann.

> "The character or personality of each successive Dalai Lama is important only in the sense that the Divine Spirit chooses a body which an appropriate "Karma" is attached: that is to say, the individual is suited to the task."[13]

---

eine nicht zu vernachlässigende ideologische und politische Rolle ein. Das Gefühl, dass nur der Gang in die Hauptstadt eine effektive Tibetpolitik garantieren könne, durchzieht seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sämtliche Bemühungen um Kontakt- und Einflussnahme.

12 K. Sagaster, "Die Institution der Dalai Lamas und das Verhältnis zwischen Religion und Politik in Tibet:" S. 126. B.R. Burman, *Religion and Politics in Tibet:* S. 8. Interessant sind in diesem Zusammenhang die Worte des 14. Dalai Lama, mit denen er die Machtausdehnung seines Vorgängers in den weltlichen Bereich beschreibt. Er sagt: "Aber der Zwang der Zeit liess dem 5. Dalai Lama keine andere Wahl, als die politische Macht zu übernehmen." Tatsächlich liegt der Hintergrund im tagespolitischen Geschehen der damaligen Zeit. Der Dalai Lama hatte Gusri Khan, den Führer der Oelot-Mongolen, um militärische Hilfe gegen die Könige von Tsang (Zentraltibet) gebeten. Nach erfolgreicher Intervention "schenkte" Gusri Khan 1641/42 dem Dalai Lama die weltliche Macht über Tibet, während er selber sich zum Titularkönig deklarierte und das Militärkommando behielt.

13 "The Function and Status of the Dalai Lama in Tibet." Tibet Society Publications, 1.

Als geistlicher und weltlicher Heilsbringer verkörpert der Dalai Lama aber noch einen weiteren Aspekt des Bodhisattvas Chenrezi, der mit Sicherheit vorbuddhistischen Ursprungs ist, sich aber bestens in die buddhistische Dogmatik einfügen liess. Chenrezi gilt nämlich auch als Gründer- und Schutzgottheit des tibetischen Volksstammes.[14] Gerade diese Schutzfunktion, welche unter dem fünften Dalai Lama institutionalisiert wurde, bildete letztendlich die ideologische Legitimation der Machtausdehnung in den weltlichen Bereich. Damit personifizierte der Dalai Lama nun sowohl die religiöse und kulturelle Integrität, als auch die gesellschaftliche Identität seines Landes. Er wurde zum höchsten Glaubens- und Staatssymbol, zu einer unantastbaren, durch die Transzendenz legitimierten Institution, welche sämtliche Lebensaspekte der Tibeter in sich vereinigte und ihnen ein Gefühl der Zusammengehörigkeit vermittelte.[15] Auf ihn geht die tibetische Regierungsform zurück, die heute unter den Schlagwörtern "Rule by Incarnation"[16], "Government of the God, by the God and for the God"[17] oder "Theokratie"[18] zusammengefasst wird.[19] Als Metapher möge das

14 Bell, 1946: S. 187. Der Legende nach soll er in Gestalt eines Affen zusammen mit einer weiblichen Dämonengottheit den tibetischen Volksstamm gezeugt haben.

15 Rahul, 1995: S. 30. Bis heute ist die fünfte Reinkarnation bei den Tibetern unter dem Ehrentitel "Ngapo Chhenpo - Grosser Fünfter" bekannt, eine Bezeichnung, die später vom dreizehnten Dalai Lama aufgegriffen und auf sich selber übertragen wurde.

16 F. Michael, *Rule by Incarnation - Tibetan Buddhism and its Role in Society and State:* S. 1982.

17 T. Shen & S. Liu, *Tibet and the Tibetans:* S. 89. Die direkte Gegenposition dazu wird vom Tibeter Phuntsok Wangyal, "The Influence of Religion on Tibetan Politics," S. 81, eingenommen, der, meiner Meinung nach zurecht, die Regierungsform seines Landes als "a government of dual character and for a dual cause" bezeichnet.

18 K. Galling (Hrsg.), *RGG - Religion in Geschichte und Gegenwart - Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 6 (7 Bände).* Tübingen: I.C.B. Mohr. 1962: S. 752. Unter einer echten Theokratie versteht man eine Staatsform, bei der die gesamte Regierungsgewalt in der Hand von Priestern und/oder sakralen Personen liegt, welche die Gottheit gegenüber dem Menschen vertreten. Streng genommen lässt sich der Begriff nicht eins zu eins auf das tibetische Regierungssystem übertragen, da der Buddhismus keinen eigentlichen und einzigen Theos

Bild einer Pyramide dienen. An ihrer Spitze steht der Dalai Lama, in dessen Gestalt sich die beiden symmetrisch zueinander stehenden und sich komplementär ergänzenden Zweige der Gesellschaft, der geistliche und der weltliche, vereinigen und dem daher die Aufgabe zufällt, beide im Gleichgewicht zu halten.

Diese, im 17. Jahrhundert vor dem Hintergrund sozial-politischer Gegebenheiten geschaffene Staatsform, blieb im wesentlichen bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein bestehen und setzt sich heute in der Exilregierung fort. Es ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, dass ihr von Beginn weg ein hohes Mass an Konfliktpotential zueigen war, das zwar über lange Zeitspannen hinweg latent blieb, von aussen her nicht wahrgenommen oder durch die weitreichende Einfluss- und Wirkkraft der Person und Institution Dalai Lama aufgefangen wurde. Immer wieder entbrannten durch die Jahrhunderte hindurch genau an diesem Punkt interne Auseinandersetzungen zwischen Adel und Klerus, und auch der Konflikt mit China basiert zu einem wesentlichen Teil darauf. In der Vergangenheit konnten die Spannungen aufgrund des weitreichenden Charisma des Dalai Lama, aufgrund festgefügter Ordnungen auf chinesischer und tibetischer Seite und aufgrund gegenseitiger Abhängigkeit zur Legitimierung und Bewahrung der Macht stets bewältigt werden. In dem Moment jedoch, als beide Länder inneren Veränderungen unterworfen wurden, als sich die traditionellen Beziehungskategorien änderten, als Druck und Interesse von aussen wuchsen, als begonnen wurde, mit modernen, international gültigen Begriffen zu operieren und als in der Folge davon das Charisma der göttlich legitimierten Führungskraft schwand, sie selber säkularisiert wurde und in die Isolation geriet, traten die tieferliegenden Konflikte an die Oberfläche und wurden zum vieldiskutierten Gegenstand auf der global-politischen Ebene. Die Entwicklung innerhalb Tibets und vor allem in der Beziehung mit China bis in die Gegenwart hinein zeigt, dass ideologisch-

---

anerkennt. Im Sinne einer Erweiterung geht es bei einer theokratischen Staatsform jedoch auch um allgemein anerkannte religiöse und moralische Werte, welche die betreffende Gesellschaft in hohem Masse bestimmen und von einer sakralen Person, wie sie der Dalai Lama verkörpert, vermittelt werden.

19 Wangyal, 1975: S. 78/79. Die tibetische Bezeichnung dafür lautet "B'o-zhung ch'o-si nyi-dan", übersetzt etwa "die religio-politische Regierung Tibets".

religiöse und politisch-kulturelle Auseinandersetzungen zwischen einem religiösen Gesellschaftssystem mit einer göttlichen Führungsspitze und einem säkularen Gesellschaftssystem mit einer weltlichen Führungsspitze unvermeidlich und in rationalen Kategorien kaum zu bewältigen sind.

3. Der Chinesische Kaiser als Sohn und Beauftragter des Himmels und die daraus resultierende Einstellung gegenüber Tibet

Die universalen chinesischen Vorstellungen einer kosmischen Einheit von Himmel, Herrscher, Welt und Mensch, die in der konfuzianischen Lehre der Westlichen Han-Zeit (202 v.Chr. - 9 n.Chr.) zusammengefasst und konzeptualisiert wurden, haben ihren Ursprung bereits in der vorausgegangenen Zhou-Zeit (1122-255 v.Chr.). Um ihre eigene Herrschaft gegenüber der älteren Shang-Dynastie zu legitimieren, entwickelten die Zhou-Herrscher die Idee eines Himmelsmandates *(tian ming* 天命), das ihnen anvertraut wurde und sie dazu verpflichtete, die Regierungsverantwortung zu übernehmen.[20] Hinter dem Himmel *tian* verbirgt sich, im Gegensatz etwa zum Christentum, keine personale, transzendentale Schöpfergottheit, die ihren Auftrag *ming* immer wieder neu auf das Haupt des nachfolgenden Herrschers niederlegt, sondern ein allumfassendes, ewiges, der Welt immanentes kosmisches Ordnungsprinzip, das es im Hier und Jetzt zu verwirklichen gilt. Das höchste Ziel ist die Erreichung eines Zustandes der absoluten Harmonie, und der Weg dahin führt über das tugendhafte, moralische Verhalten jedes Einzelnen.[21] Die Samen der verschiedenen Bereiche der Tugend *(de* 德) sind in jedem Menschen bereits angelegt. Er benötigt jedoch Vorbilder und Anstösse, um diese voll zur Entfaltung zu bringen.

Dem Herrscher fällt als Sohn des Himmels *(tian zi* 天子) und als Träger des Himmelsmandates die Aufgabe zu, ein solches Vorbild zu sein. Als

20 J.R. Levenson, *Confucian China and its Modern Fate,* Vol. 2: The Problem of Monarchical Decay: S. 91.

21 *Lun Yu,* Buch 4: Li Ren. In: J. Legge: *The Four Books.* Taipei: Culture Book Co. 1990: S. 160 ff. Die vier höchsten Tugenden der konfuzianischen Moraldoktrin sind "ren" 仁 - Mitmenschlichkeit; "yi" 義 - Rechtschaffenheit; "li" 禮 - Schicklichkeit; "zhi" 智 - Weisheit.

Weiser hat er die Tugend modellhaft vorzuleben, um so die menschliche Natur zu vervollkommnen und sie in die dynamische Ordnung des Kosmos einzufügen. Nur wenn er den Willen des Himmels *(tian yi* 天意) in seinem Wesen verkörpert und korrekt ausführt, trägt er den Namen "Sohn des Himmels" zurecht und bleibt im Besitz des Mandates.

Den sichtbaren Massstab für die Tugendhaftigkeit seines Seins und Handelns stellt das Wohlergehen des Volkes dar. Dieses ist der wichtigste Legitimitätsfaktor für den Herrscher, auch wenn es seinen Willen nicht direkt kundtun kann, sondern warten muss, bis seine Bedürfnisse vom Himmel erkannt und vom Herrscher befriedigt werden. Umgekehrt werden Unglück und Unzufriedenheit im Volk als Zeichen des Verlustes der kaiserlichen Tugend und als böse Omina für den drohenden Entzug des Mandates gedeutet. Der Kaiser hat, sofern der die Vorzeichen rechtzeitig erkennt, die Möglichkeit, durch Änderungen in seinem Verhalten das Unheil abzuwenden. Vermag er dies nicht zu tun, wechselt das Mandat seinen Träger.[22] Die Aufgabe, ihm bei der Erfüllung seines hohen Auftrages zur Seite zu stehen und ihn gegebenenfalls auch durch Kritik auf den rechten Weg zurückzubringen, fällt seinen Ministern *(chen* 臣) zu. Sie sind nicht bloss Werkzeuge, die er besitzt und beliebig verwenden kann, sondern stehen ihm in der ideologisch und kosmologisch bestimmten hierarchischen Staatsordnung als einflussberechtigte Funktionsträger gegenüber.

Diese Festlegung eines säkularen, reziproken Verhältnisses zwischen zwei irdischen Amtsinhabern steht in krassem Gegensatz zur transzendental legitimierten Führungsmacht des göttlichen Dalai Lama, dessen Sein und Handeln theoretisch unanfechtbar und unkritisierbar ist und Absolutheitscharakter besitzt. Generell ist für eine intellektuelle, universale, ganz nach dem Diesseits ausgerichtete Moralideologie, wie sie durch den chinesischen Konfuzianismus verkörpert wird, die Vorstellung personaler, transzendentaler, sich in Personen oder Institutionen manifestierender und ins irdische Geschehen eingreifender Mächte fremd. Ja, sie widerspricht in höchstem Masse der Überzeugung von der dem Menschen immanenten Fähigkeit, die Welt aus eigener Kraft tugendhaft zu leiten und in Ordnung

22 Als Ursache für die zahlreichen lokalen Herrschafts- und nationalen Dynastiewechsel in der chinesischen Vergangenheit wurde von einem ethico-politischen Standpunkt aus fast immer der Mangel an Tugendhaftigkeit und Moral und der damit einhergehende Verlust des Himmelsmandates gesehen.

zu halten. Der Mensch, welcher seine Hoffnungen in die Transzendenz projiziert und sich Götter schafft, die in Wirklichkeit gar keine sind, verleugnet sich in den Augen des Konfuzianers selbst. Er frönt dem Aberglauben, der ihn daran hindert, die Wurzeln seines eigenen Selbst zu erkennen und sie durch Lernen zu entfalten. Darüberhinaus bringt er sich selbst in Gefahr, zum Spielball dieser fiktiven Gottheiten zu werden, die, wenn sie sich einmal an die ihnen zugedachte Rolle gewöhnt haben, ihre Macht skrupellos ausspielen. In einer propagandistischen Geschichte aus dem Jahr 1980 findet sich folgender Auszug, der diese Haltung verdeutlicht:

> "There are no deities in this world. But then, out of foolishness and to find something in which they can place their hopes, men create Gods for themselves. A man worshipped as a God by his fellow creatures has at first only a vague sense of being one. As time goes by he becomes convinced that he is one, and therefore acts like a God. Men then worship him more devoutly and believe in him more fanatically. They don't know that they have been made fools of. Creating a God is also making a fool of the men thus converted. And the man converted into a God then assumes the manner of a God to make fools of the people who have deified him. We have passed many thousand years in this comedy of mutual trickery. These years have been a time of absurdity. But history ultimately will be written by the people themselves and these years of absurdity have already passed."[23]

Das Aufeinandertreffen zweier derart grundverschiedener Anschauungsweisen - die aus der Perspektive einer diesseitig ausgerichteten Ideologie geführte, negative Interpretation des personifizierten transzendentalen Aspektes der tibetischen Religion und des tibetischen Gesellschaftssystems einerseits und die aus der Unanfechtbarkeit und Absolutheit der göttlichen Machtlegitimation des Dalai Lama resultierende unflexible, isolationsgefährdete tibetische Staatssicht andererseits - machte den ideologischen

23 Rahul, 1995: S. 85/86. Nach: Malqinhu, "The Story of a Living Buddha." (Beijing 10.6. 1980). In: *Chinese Stories* 1949-1989. Beijing: Chinese Literature Press. 1989: S. 206-214. Die Passage spiegelt zwar die konkrete Sichtweise der Führung der VR-China gegenüber den grossen Lamas, lässt sich aber meiner Meinung nach durchaus auf eine grundsätzliche chinesische Einstellung ausweiten.

Konflikt unausweichlich. Beide Länder gingen aufgrund ihrer unterschiedlichen Welt-, Gesellschafts- und Herrscherauffassung anders mit der Problematik um. Das dehnbare, hierarchisch gegliederte tibetische Reinkarnationssystem erlaubte es, wie früher die alten Bon-Gottheiten, nun auch den chinesischen Kaiser in sich aufzunehmen und ihm eine feste Position zu geben,[24] wodurch eine Kommunikation auf gleicher Ebene möglich wurde. Schwieriger gestaltete sich die Situation für die universalistisch ausgerichtete chinesische Staatsideologie. Dem Kaiser standen grundsätzlich drei Möglichkeiten zur Bewältigung der Herausforderung offen. Er konnte die ihm zugedachte Rolle als göttliche Inkarnation annehmen[25] und gleichzeitig versuchen, die weltliche Kontrolle über die höchsten tibetischen Würdenträger zu erlangen, damit diese ihre charismatische, weite Teile Zentralasiens umfassende Macht zu seinen Gunsten ausspielten. Eine weitere Möglichkeit war, die tibetische Religionsideologie als Farce darzustellen und auf eine überzeugende Art und Weise den Beweis für die Falschheit der Reinkarnationsidee und deren Verkörperungen zu erbringen. Schliesslich blieb ihm noch, das ganze System mit rigoroser Gewalt und ideologischer Infiltration aufzulösen. Etwas vereinfacht formuliert, übte China die erste Methode in dynastischer Zeit bis kurz nach der Wende zum 20. Jahrhundert aus, die zweite in der ersten Hälfte diese Jahrhunderts bis zur Gründung der Volksrepublik, die dritte und rigoroseste in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart.

Bestimmt wurden diese unterschiedlichen Vorgehensweisen nicht nur durch Verlagerungen innerhalb der Interessensschwerpunkte oder durch eine wechselnde Interpretation des gegenseitigen Verhältnisses und die damit einhergehende Verschärfung der Spannung innerhalb der sino-

24 Mehra, 1976: S. 1. Als Inkarnation des Bodhisattvas Manjusri erhielt er seinen Platz in der Hierarchie der göttlichen Wiedergeburten.

25 An dieser Stelle sei auf die Wei-Zeit (386-550 n.Chr.) verwiesen, als im Zuge des einfliessenden Buddhismus das alte indische Konzept des universalen buddhistischen Weltenherrschers (Chakravartin) vom chinesischen Kaiser übernommen und zur Sicherung seiner Macht verwendet wurde. Zahlreiche Zeugnisse dieser Idee finden sich zum Teil noch heute in Gestalt monumentaler Steinskulpturen in chinesischen Grottentempeln. Bereits damals diente also die Religion dem Herrscherhaus als eine Art Einflusskanal für die Realisierung kultureller und national-politischer Interessen.

tibetischen Beziehung, sondern ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch durch den zunehmenden Druck von Seiten der Westmächte und durch gravierende gesellschaftliche und ideologische Veränderungen in China selber. Im Zuge der verstärkten Einflussnahme durch Fremdstaaten und des sich abzeichnenden Verfalls der Qing-Herrschaft wurde das überlieferte Welt- und Selbstverständnis des chinesischen Volkes und seiner Machthaber herausgefordert und in Frage gestellt. Mehr und mehr wich das Streben nach Universalität der Forderung und dem Bedürfnis nach der Bewahrung der Identität. Die nach Aussen gerichtete Komponente *(wai* 外) des Konfuzianismus verschwand fast vollständig. Stattdessen wurde seine Innen-Komponente *(nei* 内) betont, und sein absoluter Charakter als Essenz einer Zivilisation wandelte sich zum relativen Charakter als Wertekomplex einer spezifisch chinesischen Zivilisation.[26]

Ein erstes deutliches Anzeichen dieser innerchinesischen Veränderungen stellte um die Mitte des 19. Jahrhunderts die sog. "Taiping-Bewegung" *(Taiping Tianguo yundong* 太平天國運動) dar. Sie war eine direkte Attacke auf das etablierte Wertesystem des Konfuzianismus, verbunden mit der Forderung, selber Geschichte zu machen. Beeinflusst von den messianischen Vorstellungen des Missions-Christentums planten ihre Anhänger, eine antikonfuzianische, transzendental ausgerichtete Monarchie zu errichten, deren Herrscher seinen Auftrag direkt von einem ausserhalb der irdischen Welt stehenden personalen Gott erhalten und den Titel "Himmlischer König" *(Tian Wang* 天王) tragen sollte. Dieser wurde dem traditionellen "Himmmelssohn" entgegengesetzt. Es sollte kein Trägerwechsel des Mandates stattfinden, sondern eine versuchsweise Neudefinierung überlieferter Ideologie-, Legitimations- und Wertvorstellungen. Auch wenn der Taiping-Bewegung schliesslich aus verschiedenen Gründen kein Überleben beschieden war, so darf sie doch als Ausdruck des Bedürfnisses und der Notwendigkeit einer neuen ideologischen und politischen Standortbestimmung betrachtet werden. Das Dilemma, in dem sich die Qing-Regierung in den letzten zehn bis zwanzig Jahren ihrer Herrschaft sah, konzentrierte sich in der Frage nach dem Verhältnis von traditionellen Konzepten und modernen Ideen. Mit der Strategie des "Neuen Lernens" *(zhong xue wei ti - xi xue wei yong* 中學爲體 - 西學爲用 : chinesisches Lernen bildet die Essenz - westliches Lernen bildet das Instrument)

26 Levenson, 1964: S. 110-114.

versuchte sie in selektionierender Art und Weise einen synkretistischen Mittelweg einzuschlagen. Westliches, technisches Know-How sollte das traditionelle Wissen des Geistes ergänzen. Die beabsichtigte Ergänzung nahm jedoch bald die Gestalt einer Ersetzung an, und die westlichen Erkenntnisse wurden zu einem Substitut der chinesischen Werte. Letzte verzweifelte Gegenmassnahmen, wie zum Beispiel die Erhöhung der Opfer an Konfuzius im Jahre 1906,[27] sollten der Transformation entgegenwirken und das Bewusstsein für die eigene Kulturtradition wieder stärken. Der Prozess war jedoch innerlich bereits soweit fortgeschritten, dass ihn nichts mehr aufhalten konnte. Die Gegenmassnahmen waren ihm indirekt sogar förderlich, so dass die Auflösung der universalen Struktur des Reiches der Mitte und seines Herrscherapparates ihren Fortgang nahm. Absolute Werte degenerierten zu relativen Werten, die Legitimation durch das Mandat des Himmels wich der Legitimation durch eine nationale Ideologie, der Geist des Volkes als Ausdruck des himmlischen Willens überliess seinen Platz dem Willen des Volkes,[28] das Streben nach Universalität verminderte sich zugunsten der Forderung nach nationaler Identität.

Neben politischen führten vor allem diese geistigen Umwälzungen zu den zukunftsweisenden Ereignissen und dem Untergang des chinesischen Kaiserreiches in den Jahren 1911/12. Die revolutionäre Überwindung des traditionellen Systems, der überlieferten Ideologie- und Wertvorstellungen bedingte eine neue Definierung und Legitimation der Machtstruktur. Das Mandat wurde nicht wie bei früheren Dynastiewechseln einfach an den neuen Träger weitergegeben, sondern aufgelöst und neu interpretiert. Dementsprechend bestand das Resultat der Revolution nicht in der politischen Ablösung einer Dynastie durch eine andere, sondern in der kulturellen Vertreibung der Manchus durch die Han-Chinesen. Vor diesem Hintergrund konnte Yuan Shikai als Präsident der Republik nicht mehr der "Sohn des Himmels" sein, sondern höchstens noch König über China. Der absolute Status seiner kaiserlichen Vorgänger als universale Herrscher des

27 Wing-tsit Chan, *Religious Trends in Modern China:* S. 14 und 140.

28 G.K. Kindermann (Hrsg.), *Konfuzianismus, Sunyatsenismus und chinesischer Kommunismus:* S. 34. Diese Verlagerung entspricht der von Sun Yatsen explizit übernommenen Forderung Abraham Lincoln's nach einer "Regierung des Volkes, durch das Volk und für das Volk".

Reiches der Mitte hatte sich in ihm zum relativen Status als Herrscher einer Nation transformiert.

Diese Wesensveränderung innerhalb des chinesischen Staats- und Gesellschaftssystems und innerhalb der Herrscherideologie und -natur blieb nicht ohne Auswirkungen auf die personellen und interstaatlichen Beziehungen zu Tibet und seiner Führungsspitze. Mit dem Untergang der einen Seite wäre eine Neudefinierung des Verhältnisses in angemessenen Kategorien notwendig gewesen. Stattdessen versuchte man sich in einer Adaption der Vergangenheit, in der Beibehaltung althergebrachter Konzepte, die den Interessen und Vorstellungen der beiden Partner gemäss unterschiedlich ausgelegt wurden. Am besten lässt sich diese Strategie wohl anhand der speziellen, religio-politischen Beziehung zwischen den tibetischen Dalai Lamas und den Herrschern Chinas illustrieren, die als *Lama-Schutzherr-Beziehung* in die Geschichtsbücher eingegangen ist.

4. Die Lama-Schutzherr-Beziehung

Die Lama-Schutzherr-Beziehung wird im Tibetischen als "Chö-yön"[29] wiedergegeben. Sie stellt sich als eine personelle Beziehung *sui generis* zwischen den Dalai Lamas und den Herrschern Chinas dar. Gemeint ist damit ein Verhältnis, das zwar auf religiösen, kulturellen und politischen Gegebenheiten gründet, nicht aber einer spezifischen Raum-Zeit-Situation unterworfen ist, es sei denn, die innere Natur der Beteiligten selber sei von irgendeinem Ereignis betroffen, wie dies 1911/12 der Fall war.[30]

29 T.W. Wylie, "The First Mongol Conquest of Tibet reinterpreted:" S. 118/19. "mchod" (Chö) kommt von "mchod-gnas" und bedeutet "jemand, der Gaben empfängt". "yon" (yön) kommt von "yon-bdag" und bedeutet "jemand, der eine sakrale Person mit Gaben beschenkt".

30 P. Mehra, *The Younghusband Expedition:* S. 36. Sagaster, 1975: S. 132. Von verschiedener Seite wurde der Versuch eines Vergleiches zwischen dieser Beziehung und derjenigen zwischen dem römischen Kaiser und dem Papst im mittelalterlichen Europa unternommen. Er basiert auf einer gewissen Analogie in der Lehre der beiden Gewalten (potestas uterque) bzw. der beiden Ordnungen (ordo uterque) von Religion und Staat und ihrem Verhältnis zueinander. Eine solche Übertragung soll-

In Tibet liegt die Basis für die religiöse Auslegung der Beziehung zweifelsohne in der buddhistischen Glaubensvorstellung vom Heil als Endziel allen Lebens. Um diesen Heilszustand zu erreichen, bedarf es einer angemessenen Existenzform und Lebensführung, die sich ihrerseits im (Ver)Dienst an anderen äussert. Dem Dalai Lama als körperlicher Präsenzform des Bodhisattvas Chenrezi auf Erden fällt die Aufgabe zu, sein Wissen als Erleuchteter zum Wohle der Menschen und der Welt weiterzugeben. In der Beziehung zum Kaiser verkörpert er den geistigen Lehrer und verschafft jenem gleichzeitig die ideologische Legitimation seiner weltlichen Macht. Umgekehrt bedarf der Dalai Lama des Schutzes von aussen, wenn er seine Lehre erhalten und fruchttragend verbreiten will. Die Funktion des Beschützers fällt dem Kaiser zu. Objektiv gesehen sollte er sie uneigennützig und in Ehrfurcht und Dankbarkeit gegenüber seinem geistigen Lehrer wahrnehmen. Seine Hilfe sollte eine Art "Gabe an die Religion" darstellen, und die duale Beziehung eine zwischen zwei gleichwertigen Partnern sein. Wie die Ereignisse zeigen, war sie jedoch von Beginn weg nicht rein religiöser Natur, sondern, zumindest latent, von politischem Gedankengut infiltriert. Dieses trat unter dem Deckmantel der Religion, der von beiden Seiten zur Verbergung der wahren Absichten oder zur Legitimation bestimmter Handlungsweisen dann und wann darübergelegt wurde, nur nicht immer klar zum Vorschein. Ein Hauptcharakteristikum der Beziehung ist ihre ausserordentliche Flexibilität und Aufnahmefähigkeit, die es ihr gestattete, den unterschiedlichsten Situationen zu genügen. Gleichzeitig hing die Möglichkeit zur vollen Entfaltung aber auch von Macht, Prestige und Fähigkeit der beiden Partner ab.

Bei genauerer Betrachtung erscheint es mir, als stelle die Lama-Schutzherr-Beziehung eine Art Erweiterung und Übertragung alter innertibetischer Verhältnisse auf die übernationale Ebene dar. Es ist zumindest auffällig, dass das frühe tibetische Regierungssystem auf dem gleichen dualen Prinzip von Religion und Staat als zwei gleichwertigen, sich ergänzenden Ordnungen basierte. Vor der Zeit des fünften Dalai Lama oblag die geistig-religiöse Sphäre der Führung der Dalai Lamas, die irdisch-weltliche den Königen von Tsang (Zentraltibet). Mit dem Untergang des Königtums

---

te meiner Meinung nach mit grösster Vorsicht bewertet und nur als eine Hilfsanalogie am Rande verstanden werden.

und dem steigenden Einfluss der Religion fügten sich die beiden parallelen Ordnungsstränge zu einer Pyramide zusammen und vereinigten sich an deren Spitze in der Person und Institution des Dalai Lama. Innerhalb der Lama-Schutzherr-Beziehung zwischen dem höchsten tibetischen Würdenträger und dem chinesischen Kaiser existierten beide Stränge bis ins Jahr 1911 parallel nebeneinander, standen in ständiger Verbindung zueinander, waren voneinander abhängig und bedingten sich gegenseitig. Da sie wie die Beziehung zwischen den Dalai Lamas und den Königen von Tsang einen personellen bzw. institutionellen Charakter besass, wurde ihr mit dem Untergang der weltlichen Seite ebenfalls die Existenzgrundlage entzogen. Weshalb man sich auch nach der Revolution weiterhin auf sie berief und sie in neuen Kategorien zu adaptieren versuchte, mag die folgende Darstellung ihrer Entstehung und Entwicklung aufzeigen.

4.1 Von den Anfängen bis zum Ende der Ming-Zeit

Der Grundstein der späteren Chö-yön-Beziehung zwischen den Dalai Lamas und den Herrschern Chinas wurde in Gestalt einer personellen tibeto-mongolischen Bindung bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts gelegt. Kurz zuvor hatte der Mongolenherrscher Chingis Khan das zwischen seinem Land und Tibet liegende Tangutreich Xixia erobert und dessen Verwaltung in die Hände seines Enkels, des Prinzen Godan, gelegt.[31] Mittels militärischer Erkundungsmissionen musste dieser Informationen über die umliegenden Gebiete sammeln und dem Khan zukommen lassen.[32] Im Zuge dieser Unternehmungen gewann der Prinz Einsicht in die instabile innenpolitische Lage Tibets und trachtete danach, die Situation zu seinem Vorteil auszunützen. Vermutlich war er auf der Suche nach einer

31 L. Kwanten, "Chingis Khan's Conquest of Tibet - Myth or Reality?" S. 5 und 17/18.

32 D. Schuh, "Wie ist die Einladung des fünften Karma-pa an den chinesischen Kaiserhof als Fortführung der Tibetpolitik der Mongolen-Khane zu verstehen?" S. 222, Anmerkung 7. Von chinesischer Seite her wurden diese Expeditionen als Teil einer umfassenden Kampagne zur Eroberung Tibets interpretiert, die schliesslich zu dessen Eingliederung ins Mongolenreich führte. Auf diesem «Tatbestand» gründet bis heute die Legitimation des chinesischen Anspruches auf Tibet.

kompetenten Führungspersönlichkeit, die in der Lage sein würde, als Vertreterin ihres Landes mit den Mongolen zu kommunizieren. Aufgrund der Dominanz der Religion in Tibet lag es auf der Hand, eine solche nicht in den weltlichen, sondern in den geistlichen Kreisen zu suchen. Das Ansinnen des Prinzen mag darin gelegen haben, in dieser unpolitischen, aber gleichfalls hoch angesehenen Person eine integrierende Kraft zu gewinnen, mit der sich die weltlichen Lokalherrscher Tibets schliesslich identifizieren würden und die ihm selber Garant der Einflussnahme und Machtausübung wäre.

Im Jahre 1244 lud er deshalb Sakya Pandita (1182-1251), den Führer der Sakya-pa, der damals stärksten religiösen Schule Tibets, an seinen Hof ein. Begleitet wurde dieser von seinen beiden Neffen Phagspa (1235-1280) und Phyag-no dor-je (1239-1267), den zukünftigen Familien- und Schuloberhäuptern. Im Verlauf des Besuches anerkannte Prinz Godan Sakya Pandita und seine Nachfolger als höchste religiöse Autoritäten Tibets und sicherte ihnen damit die privilegierte Stellung vor den Führern der anderen buddhistischen Schulen. Im Gegenzug beanspruchte er für sich die alleinige Entscheidungsgewalt im weltlich-politischen Bereich.

Relevant für die spätere Interpretation dieses Arrangements ist der Tatbestand, dass bei seiner Schliessung weder der Sakya-Lama noch Prinz Godan die oberste Macht ihres Landes repräsentierten.[33] Dennoch gelang es, ohne militärischen Einsatz, allein unter Ausnützung der politisch wirksamen Integrationskraft eines hohen geistlichen Lamas, die Basis für die nachfolgende, zentral gesteuerte Beherrschung Tibets durch die Mongolenkhane zu legen.

Die Bindung zwischen Sakya Pandita und Prinz Godan erfuhr im Jahre 1253 eine Fortsetzung. Politische Umstände hatten dazu geführt, dass das für Tibetangelegenheiten zuständige mongolische Zentrum bereits Ende der 1240er Jahre nach Karakorum an den Hof des Lokalherrschers Kublai Khan (1216-1295) verlegt worden war. Nach dem Tode Sakya Panditas lud jener dessen Neffen und Nachfolger Phagspa an seinen Hof ein und delegierte mit der Verleihung des Titels "Staatslehrer" *(guoshi* 國

33 van Walt van Praag, 1987: S. 5. Dieser Umstand macht es unmöglich, die damalige Beziehung als Legitimation der politischen - mongolischen oder chinesischen - Oberherrschaft über ganz Tibet auszulegen.

師) auch die weltliche Autorität über Tibet an ihn.[34] Im Gegensatz zu Sakya Pandita, der seinen Einfluss vor allem im religiösen Bereich geltend zu machen hatte, nahm Phagspa als eingesetzter höchster Amtsträger in der letztlich von den Mongolen kontrollierten Verwaltung Tibets theoretisch ebenfalls an dieser teil. Sein Status hatte jedoch, zumindest was diesen Punkt betraf, nur nominellen Charakter. Er konnte nicht frei schalten und walten, sondern musste stets der speziellen Bindung, die ihn mit Kublai Khan verband, Rechnung tragen.

In der Einsetzung Phagspas als Autorität über den doppelten geistlich-weltlichen Aufgabenbereich liegen die Wurzeln für die dominierende Herrschaft der tibetischen Lamas, die im wesentlichen bis ins Jahr 1959 erhalten bleiben sollte. Die chinesische Seite ihrerseits sah und sieht darin den Beweis für die definitive Unterwerfung Tibets unter die Mongolenherrschaft.[35] Vier Details werden jedoch bei dieser historischen Beweisführung der Souveränität Chinas ausser Acht gelassen. *Erstens* war Kublai Khan zum Zeitpunkt der Titelverleihung an Phagspa noch nicht Khan der Mongolen, sondern erst einer unter vielen Lokalherrschern. *Zweitens* sollte es noch fast dreissig Jahre dauern, bis die Mongolen im Jahre 1279 die Herrschaft über ganz China erlangten und den Dynastienamen *Yuan* annahmen. *Drittens* wurde Tibet auch nach der Eroberung Chinas nie vollständig ins mongolische Grossreich eingegliedert. Obwohl sich die politische Organisation des ehemaligen Khanats veränderte, folgte die Verwaltung Tibets in ihren Grundzügen weiterhin der traditionellen Form und basierte ausschliesslich auf der Beziehung zu Phagspa und seinen Nachfolgern. Und *viertens* schliesslich mutet es seltsam an, dass die chinesische Führung sich für die Legitimation ihrer Oberherrschaft über Tibet ausgerechnet auf die Situation zur Zeit der Mongolen beruft, die als "Fremddynastie" meistens als Kontinuitätsbruch empfunden und als "Barbaren" abgewertet wurden.

34 Wylie, 1977: S. 104. R. Rahul, 1969: S. 2.

35 T.-Ts. Li, *Tibet - Today and Yesterday:* S. 32. "Zur Zeit Kublai Khans wurde Tibet ein Vasallenstaat Chinas und blieb es bis zum Ende der Ming-Dynastie." T. Ling: "Ein Augenzeuge der Geschichte Tibets - Ngapo Ngawang Jigmi," S. 36. "Im 13. Jahrhundert wurde Tibet offiziell zu einem Teil des chinesischen Reichsgebietes. Später, in der Ming- und Qing-Dynastie waren die Beziehungen zwischen der Lokalregierung Tibets und der chinesischen Zentralregierung normal."

Kurz nachdem Kublai im Jahre 1260 zum mongolischen Khan aufgestiegen war, proklamierte er den Buddhismus zur offiziellen Religion des östlichen Teils seines Reiches. Der Sakya-Lama verschaffte ihm die notwendige Legitimation seiner religio-politischen Herrschaft und empfing als Gegenleistung Schutz für sich selber und für seine Schule. Damit war die Beziehung der gegenseitigen, zweipoligen Verantwortlichkeit, die auf der Gleichheit, der Abhängigkeit und des Respektes beider Partner basierte, voll etabliert.[36] Ein zwischen Phagspa und Kublai Khan geschlossenes Konkordat besagt:

> "Es gibt in der Welt zwei Ordnungen, Religion und Staat. Die Ordnung der Religion findet ihren institutionellen Ausdruck in der buddhistischen Universalreligion und die Ordnung des Staates im mongolischen Universalstaat. An der Spitze der Ordnung der Religion steht der tibetische Lama, der für das geistliche Heil zu sorgen hat, an der Spitze des Staates der mongolische König, der für das weltliche Heil, für Frieden und Ruhe verantwortlich ist."[37]

Obwohl diese Bindung die Grundlage der späteren Lama-Schutzherr-Beziehung zwischen den Dalai Lamas und den Kaisern Chinas darstellt, war zu diesem Zeitpunkt noch keine Kontinuität gewährleistet, welche über den Tod der beiden Partner (Phagspa 1280; Kublai 1294) hinausreichte. Die Gründe dafür waren zweierlei. Erstens basierte das personelle Verhältnis trotz seiner Legitimation im religiösen Bereich zur Hauptsache auf machtpolitischen Ansprüchen und Zielsetzungen. Es entbehrte einer inneren, ideologischen Basis, welche ein Fortbestehen auch nach dem Tod der Beteiligten gewährleistet hätte. Der Lamaismus bildete für den Khan zwar eine starke ideologische Waffe zur Festigung seiner Herrscherposition. Sie konnte ihre Wirkkraft jedoch nur bei einem ebenso starken und allgemein anerkannten Gegenüber erfolgreich entfalten. Dadurch aber, dass das Oberhaupt der Sakya-pa seine privilegierte Position allein durch Erbfolge weitergab, wuchs der Widerstand der Führer der anderen Schulen und

36 van Walt van Praag, 1987: S. 6. Auch nach der Etablierung der Yuan-Dynastie wurden die Mongolenherrscher von tibetischer Seite nicht in erster Linie als Nachfolger der Kaiser vorhergegangener Dynastien betrachtet, sondern vor allem als Erben in der Linie der universalen buddhistischen Herrscher (Chakravartin).

37 Sagaster, 1975: S. 131.

eskalierte nach dem Tode Phagspas. Damit entstand nicht nur in der Lama-Schutzherr-Beziehung ein Vakuum, sondern ebenso in der Verwaltungsstruktur Tibets. Die Nachfolger Phagspas büssten als weniger charismatische Persönlichkeiten immer mehr an geistlicher und weltlicher Dominanz ein. Zudem verdarben Reichtum und Macht die Moral der Schule. All dies hatte eine schnell fortschreitende politische und soziale Disintegration und das Ende der Vorherrschaft der Sakya-pa zur Folge. Der zweite Grund für das längerfristige Scheitern der tibeto-mongolischen Allianz ist ideologischer Natur und hängt mit der Etablierung der Yuan-Dynastie und dem damit verbundenen Herrscher- bzw. Herrschaftskonzept zusammen. Mit der Eroberung Chinas wurde Kublai Khan Kaiser eines Reiches, dessen gesamte Regierungs-, Gesellschafts-, und Denkstruktur nach den Grundkonzepten Himmelsmandat *(tian ming* 天命), Himmelssohn *(tian zi* 天子) und (Welt)reich *(tianxia* 天下) aufgebaut war. Wie in späterer Zeit die Manchu-Herrscher, musste er sich diesen ideologischen Prinzipien und Konzepten weitgehend öffnen, um die Legitimation und Anerkennung seiner Macht im eroberten Land zu erhalten. Dadurch ergaben sich zwangsweise Einschränkungen in der Art der Beziehung zu den Führern anderer Länder. Das personelle Band auf Basis der Gleichrangigkeit geriet in Konflikt mit den universalen chinesischen Herrschaftsansprüchen und Denkmustern und konnte erst nach der Verdrängung durch die Ming-Dynastie auf lokaler Ebene wieder neu belebt und stabilisiert werden.

Die Ming-Kaiser ihrerseits übernahmen im grossen und ganzen die Tibetpolitik ihrer Vorgänger, zeigten jedoch immer weniger Interesse am Geschehen im westlichen Nachbarland. Aufgrund der instabilen und ungeordneten Situation in Tibet selber drohte von dort weder aus der weltlichen noch aus der geistlichen Ecke heraus eine Gefahr. Bis ins 17. Jahrhundert hinein begnügten sich deshalb die chinesischen Kaiser mit der Praktizierung einer Laissez-faire-Politik. Um den Einfluss nicht ganz zu verlieren, entschieden auch sie sich, die Rivalitäten unter den verschiedenen religiösen Schulen auszunützen und einer von ihnen Unterstützung zukommen zu lassen. Die Frage bleibt allerdings, inwieweit die Aufnahme dieser Beziehung nicht bloss formal, sondern auch inhaltlich qualitativ eine Fortführung der Verhältnisse zwischen den Sakya-Lamas und den Mongolenherrschern im 13. und 14. Jahrhundert darstellte. Das weitere Geschehen zeigt, dass weder der einen noch der anderen Seite nachhaltig wirksame

und dauerhafte Vorteile daraus erwuchsen. Auch wurde nichts unternommen, um eine solidere ideologische Grundlage zu schaffen.

Ein ähnlicher Verlauf, wie ihn die tibeto-mongolische Beziehung genommen hatte, war damit bereits vorgezeichnet, nicht zuletzt auch durch den Aufstieg der Gelug-pa, der es gelingen sollte, eine stabile Schul- und Nachfolgetradition aufzubauen und sich so an die Spitze zu stellen. Während sich die Mongolen-Herrscher den Sakya-Lamas zugewandt hatten, wählten die Ming-Kaiser die Karma-pa-Hierarchen als Gegenüber. Zahlreiche von ihnen fanden während des 14. und 15. Jahrhunderts den Weg an den Kaiserhof, wo ihnen ehrenvolle, religiöse Titel ohne jegliche politische Implikation verliehen wurden. Je nach Vorliebe und Geschmack vergaben die Ming-Kaiser diese an den einen oder anderen Lama. Interessanterweise beschränkten sich die Titelverleihungen nicht auf die Lamas der Karma-pa, sondern kamen vereinzelt auch denjenigen anderer Schulen zu. Die Strategie der chinesischen Monarchen bestand darin, die zersplitterten und eifersüchtigen Schulen gegeneinander auszuspielen, den Aufstieg einer einzigen an die Spitze zu verhindern und sich selber ein Mass an Einfluss zu bewahren. Eine solch labile und ideenlose Tibetpolitik musste auf beiden Seiten ohne nachhaltige Auswirkungen bleiben. Ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde der Einfluss der Ming-Herrscher im westlichen Nachbarland zusehends schwächer, und nur noch vereinzelt fanden sich tibetische Lamas am Kaiserhof ein. Somit war nun genügend Raum für die schnell aufblühende Gelug-pa vorhanden, deren Führern es mittels des Reinkarnationssystems gelang, eine fundierte religiöse Tradition aufzubauen, die den Herausforderungen der anderen Schulen standhalten und der Lama-Schutzherr-Beziehung eine dauerhafte, stabile Basis verleihen konnte.

4.2 Das Verhältnis der späteren Mongolen-Khane zu den Dalai Lamas

Während sich das Interesse der Ming-Kaiser an Tibet in Grenzen hielt, wurde die Bindung zwischen den Lamas und den mongolischen Herrschern im 16. Jahrhundert wieder enger. Die Ziele beider Seiten blieben im wesentlichen die gleichen wie zur Zeit von Chingis Khan und Sakya Pandita bzw. Kublai Khan und Phagspa. Auch Altan Khan hoffte, durch das Prestige eines lamaistischen Würdenträgers seine Position in Tibet

wiederzuerlangen und zu festigen. Umgekehrt benötigten die Lamas nach wie vor die weltliche und, falls nötig, auch militärische Unterstützung eines Patrons. Da die Sakya-pa ihre Vorrangstellung längst eingebüsst hatte und die Karma-pa in einem losen Verhältnis zu den Ming-Kaisern stand, fiel die Wahl des Khans auf die Gelug-pa. Im Jahre 1576 lud er Sonam Gyatso, das dritte Oberhaupt der Schule, an seinen Hof ein und verlieh ihm dort den Titel Dalai Lama.[38] Damit war die Re-etablierung der tibeto-mongolischen Chö-yön-Beziehung eingeleitet. Als ideologischer Ausdruck der seit jeher bestehenden kulturellen und religiösen Ähnlichkeiten sollte sie die beiden Länder unter wechselnden Vorzeichen bis ins 20. Jahrhundert hinein verbinden. Als weitere Massnahme zur Verhütung des Abbruchs der Beziehung nach dem Tod der beiden Partner kündigte Sonam Gyatso kurz vor seinem Tod im Jahre 1588 an, er werde in der Mongolei wiedergeboren. Tatsächlich entdeckte man seine Reinkarnation im Körper eines Grossenkels von Altan Khan. Yonten Gyatso (1589-1616) ging als vierter Dalai Lama in die Geschichte ein. Auf der anderen Seite wechselte die Rolle des weltlichen Patrons nach dem Tode Altan Khans im Jahre 1583 zu Gusri Khan. Sein Gegenüber war im 17. Jahrhundert Ngawang Lozang Gyatso (1617-1682), der berühmte fünfte Dalai Lama. Aufgrund einer innertibetischen Revolte in den 1630er Jahren bat dieser den Führer der Qosot-Mongolen um Hilfe. Gusri Khan kam seiner Rolle als Schutzpatron nach, besiegte die Aufständischen und trat in der Folge die ihm nun eigentlich zustehende weltliche Herrscherposition über Tibet an den Dalai Lama ab. Damit waren zum ersten Mal geistliche und weltliche Macht in einer einzigen Person bzw. Institution vereint, was zu einem ungeheuren ideologischen und praktischen Machtpotential der Dalai Lamas führte.[39]

Die Ereignisse in den Jahren 1638-1643 und die daraus resultierende Beziehung zwischen Gusri Khan und Ngawang Lozang Gyatso waren wie-

38 Li, 1960: S. 70. Im Gegenzug soll Sonam Gyatso den Khan als Verteidiger des Glaubens angeredet haben, eine Ehrenbezeichnung, welche auf dessen Rolle als weltlicher Schutzpatron verwies.

39 Es ist sicher kein Zufall, dass der fünfte Dalai Lama gerade jetzt seinen Sitz vom Kloster Drepung in die Hauptstadt Lhasa verlegte und mit dem Bau des Potala begann. Der gewaltige Palast im Herzen Tibets symbolisierte seine doppelte Führungsposition auf eine materiell fassbare und allgemein sichtbare Art und Weise.

derholt Thema von Diskussionen über den Status von Tibet gegenüber der Mongolei ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Pro-chinesische Interpretationen sehen im Einsetzungsakt das eindeutige Zeichen für die Abhängigkeit Tibets und für die Souveränität des Mongolenherrschers. Pro-tibetische Auslegungen machen den Dalai Lama zum alleinigen Subjekt und betrachten die Einsetzung als Geschenk des Khans für die religiösen Unterweisungen seines geistigen Lehrers. Die Wahrheit liegt meiner Meinung nach irgendwo dazwischen. Hätte Gusri Khan nach seinem Feldzug die gesamte Macht in seinen Händen behalten, so wäre sein Vorgehen von tibetischer wie von chinesischer Seite her als Eroberung Tibets interpretiert worden. Von Seiten der Ming-Dynastie wäre wohl aufgrund der eigenen prekären politischen Situation keine Intervention erfolgt. Der Khan hätte aber seinen Einfluss in Tibet als Eroberer nie so effizient spielen lassen können, wie ihm dies nun als akzeptierter Schutzpatron und über den Dalai Lama als Mittelsperson möglich war. Die Offerte der weltlichen Autorität an den höchsten tibetischen Würdenträger und dessen Anerkennung als Reinkarnation Chenrezis machten Gusri Khan in den Augen der Tibeter zu einem Verehrer und Wohltäter an der Religion und erhöhten sein Ansehen ungemein.[40]

Dass diese Sichtweise nicht aus der Luft gegriffen ist, zeigen die nachfolgenden Ereignisse bis ins 20. Jahrhundert hinein deutlich. Immer wieder ist festzustellen, dass sich das Verhalten der tibetischen Regierung und des tibetischen Volkes anderen Mächten und Herrschern gegenüber zum grossen Teil danach richtete, wie sie mit dem Dalai Lama umgingen. Die Quelle, aus der heraus die meisten Handlungs- und Ansichtsweisen entstanden, durchgeführt, interpretiert und gerechtfertigt wurden, ist in der Chö-yön Beziehung zu suchen. Beiden Seiten, der tibetischen wie der chinesischen/mongolischen/manchurischen, gereichte ihre Aufrechterhaltung stets zum Vorteil. Für die Tibeter einerseits implizierte sie die Bestätigung und Anerkennung des Dalai Lama als höchsten geistlichen und weltlichen Symbols ihrer Nation. Andererseits liessen sich so sämtliche Aktionen des

40 Zahiruddin, 1975: S. 27. "He (Gusri Khan) was the worshipper of the Dalai Lama because he had worshipped the God incarnate in the Dalai Lama and had made an offering of the whole of Tibet to him. (...) The essential thing to realize is that the protector, being human, was the subordinate of the protected, who was a God incarnate."

Patrons als Pflichthandlungen zum Schutz der Religion und ihrer Funktionsträger rechtfertigen. In dieser unterschiedlichen Auslegung liegt aber auch das Konfliktpotential verborgen, welches mit der Zeit zu einer Verhärtung der Positionen führen und sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts entladen sollte.

4.3 Das Erbe der Manchu-Kaiser

Auch die Manchu-Kaiser bedienten sich zur Wahrung ihres Einflusses in Tibet der Patronatspolitik. Sie verbanden damit jedoch weitergreifendere Ziele als ihre diversen Vorgänger und verlagerten das Gewicht von der religiösen immer mehr auf die politische Seite. Dies führte allmählich zu einer Vergrösserung der Kluft in der unterschiedlichen ideologischen Interpretation der Beziehung, die sich zunehmend praktisch auszuwirken begann. Die Religion degenerierte zu einem leeren Medium, mit dem man sich Einfluss und Kontrolle über Tibeter und Mongolen zu erhalten hoffte. Die Manchu-Kaiser benutzten den Lamaismus, seine Institutionen und Vertreter als politisches Instrument unter dem Deckmantel des Chö-yön. Damit folgten sie einem alten chinesischen Konzept zur Beherrschung von Fremdvölkern: "Barbaren durch Barbaren beherrschen" *(yi yi zhi yi* 以夷制夷).

> "Patronage of the high Lamas of Tibet always enabled the Manchu rulers of China to govern, fairly effectively, the wild inner Asian frontier region, especially Tibet and Mongolia, without any expensive occupying army. The Tibetans and the Mongols worshipped the Buddha and had implicit faith in their Lamas. The Manchu patronage of Buddhism and the Lamas was thus in accordance with their Central Asian policy. From a spiritual point of view, the Manchus were no admirers of the Lamas. Their interest in patronizing Buddhism or in helping the spread of its influence among the Mongols of Central Asia and Siberia is to be ascribed to their appreciation of Buddhism as a political instrument in the subjugation and control of Mongolia and Tibet."[41]

41 Rahul, 1969: S. 115/16.

1652, acht Jahre nach Errichtung der Dynastie, fand am Manchu-Hof in Beijing eine Audienz zwischen dem fünften Dalai Lama und dem Shunzhi-Kaiser (reg. 1644-1662) statt. Im Verlauf derselben erhielt der Dalai Lama die offizielle Anerkennung seiner Funktion als höchster Würdenträger der buddhistischen Welt Zentralasiens. Seit diesem Treffen wurde es zu einem festen Ritual, dass sich jeder nachfolgende Dalai Lama und interessanterweise auch jeder Panchen Lama[42] von der Zentralregierung Chinas feierlich als Reinkarnation bestätigen liess.[43] Die Institutionalisierung dieser zeremoniellen Bestätigung liess bei Beteiligten wie Aussenstehenden einmal mehr die Frage nach der Interpretation aufkommen. Die meisten "neutralen" Tibetforscher vertreten die Ansicht, es habe sich 1652 um ein Treffen zwischen zwei unabhängigen und sich respektierenden Führungspersonen gehandelt, mit dem Zweck, die gegenseitige Beziehung und dadurch auch die Position des Einzelnen zu stärken.[44] Die Regierung in Beijing leitete und leitet daraus die freiwillige Unterwerfung Tibets unter die «chinesische» Oberherrschaft ab. Nach ihrer Auffassung bestand seither zwischen den Manchu-Kaisern und den Dalai Lamas eine "Tributbringer-Beziehung" *(gongshi guanxi* 貢使關係), ein politisch-kulturelles Verhältnis also zwischen einer übergeordneten und einer untergeordneten Person.[45] Tibetischer Interpretation zufolge ging es beim Akt der Titelverleihung um die rituelle Bestätigung einer religiösen Beziehung zwischen

42 Ch.A. Bell, *The Religion of Tibet:* S. 105, Anmerkung 1. Die Bezeichnung "Panchen" ist die Abkürzung von "Pandita chen - Grosser Gelehrter/Weiser". Ursprünglich handelte es sich um einen Titel, der allen gebildeten Lamas verliehen werden konnte. Erst der fünfte Dalai reservierte ihn für seinen Lehrer Chokyi Gyaltsen und dessen Nachfolger. Im religiös-ideologischen Bereich gilt der Panchen Lama als Inkarnation des Buddha Amitabha, ein Tatbestand, der immer wieder Anlass zu Diskussionen um seine Stellung gegenüber dem Dalai Lama gab.

43 O. Weggel, "Zum 40. Jahrestag der Befreiung Tibets - Wie China seine Souveränitätsansprüche über die 'Autonome Region' zu rechtfertigen versucht," S. 366. Der Autor zieht hier eine Parallele zu den Verhältnissen im mittelalterlichen Europa, wo das Ritual allerdings in umgekehrter Richtung verlief, d.h. der deutsche Kaiser sich vom Papst salben liess.

44 van Walt van Praag, 1987: S. 12. W.W. Rockhill, "The Dalai Lamas of Lhasa and their Relations with the Manchu Emperors of China 1644-1908," S. 18.

45 Weggel, 1991: S. 366.

einem geistlichen Lehrer und seinem weltlichen Beschützer und Verehrer. Das Chö-yön-Verhältnis wurde also nicht subordinativ, sondern egalitär-koordinativ verstanden und vom Gedanken gegenseitiger Unterstützung getragen.[46] Diese Sichtweise gründet letztlich im lamaistischen Reinkarnationskonzept, in das auch die Manchu-Kaiser eingegliedert wurden. Durch deren Anerkennung als Reinkarnationen des Bodhisattvas Manjusri wurde ihnen wiederum die Kontrollnahme über die buddhistische Welt Zentralasiens, insbesondere über Tibet und die Mongolei, erheblich erleichtert. Als Verkörperungen einer Gottheit durften sie sich eines grösseren Respektes gewiss sein als "gewöhnliche" irdische Herrscher. Darüberhinaus war es auf diese Weise möglich, mit dem Dalai Lama auf der gleichen religiösen Ebene zu kommunizieren.[47]

Das Hauptproblem für die "fremden" Manchu-Kaiser war, dass sie sich seit der Gründung ihrer Dynastie einem Geflecht verschiedenster, manchmal widersprüchlicher Vorstellungen und Ideologien gegenüber sahen. Auf diesem Hintergrund lässt sich ihre häufig ambivalente Regierungsführung zum grossen Teil erklären. Sie wurde im wesentlichen durch Bemühungen bestimmt, einen Mittelweg zu finden, der ihnen einerseits die Machtposition in China selber und andererseits den "ererbten" Einfluss in Tibet und der Mongolei sichern würde.

> "(...) On the one hand they felt obliged to write dedications for Buddhist monasteries, while on the other they felt obliged to adopt a discrete, secular tone in preparing them. (...) This was because the Manchu rulers had early decided that their most important economic and political interests lay in China, and that their most visible religio-political image was to be Chinese and Confucian. (...) The Manchu rulers ignored their bodhisattva status, but in fact surrepetitously promoted it, for it increased their political influence in Mongolia and Tibet."[48]

Um diesen Einfluss auch in praktischer Hinsicht zu gewährleisten, war es notwendig, eine ständige Kontaktperson im Zentrum Tibets zu stationieren.

46 van Walt van Praag, 1987: S. 135.

47 D. Farquhar, "Emperor as Bodhisattva in the governance of the Ch'ing Empire," S. 25.

48 Farquhar, 1978: S. 26 und 33/34.

Deren Aufgabe sollte es sein, Präsenz zu demonstrieren, die Beziehung zum Dalai Lama aufrechtzuerhalten und als Beobachter den Kaiser mit Informationen zu versorgen. Im Jahre 1720 ergab sich, bedingt durch einen Einfall der mongolischen Dzungaren in Tibet, durch das Exil des siebten Dalai Lama[49] und durch die daraus resultierende allgemeine politische und religiöse Instabilität, für den Kangxi-Kaiser die Gelegenheit, den Plan in die Tat umzusetzen. Er wusste die Situation geschickt auszunutzen. Auf der formalen Basis des Chö-yön eilte er den Tibetern zu Hilfe, vertrieb die Eindringlinge, brachte den siebten Dalai Lama nach Lhasa und verlieh ihm, wie seinerzeit Gusri Khan der fünften Reinkarnation, die weltliche Autorität über sein Land. Dadurch gelang ihm nicht nur die Festigung der Beziehung zum Dalai Lama, in den Augen der Tibeter genoss er fortan auch ein hohes Ansehen als Wohltäter an der Religion. Um die Tibeter in ihrem Glauben zu bestärken, stationierte er, angeblich für die Sicherheit der heiligen Stadt, eine kleine Militärgarnison in Lhasa.[50] In Tat und Wahrheit bildete sie ein Instrument zur effizienteren Kontrolle der internen Verwaltung. Diese wurde formell in den Händen der Tibeter gelassen, um ihnen das Gefühl zu geben, die Garnison sei nur zur Verteidigung des Glaubens und nicht aus Eigennutz stationiert worden. Kangxi konnte die Früchte seines Tuns nicht mehr lange ernten. 1722 ereilte ihn der Tod, und ein Jahr später wurde die Garnison aufgrund akuter finanzieller Engpässe wieder abgezogen.

Unter seinem Nachfolger Yongzheng (reg. 1722-1735) kam es jedoch in Tibet zu einigen grundlegenden Verwaltungsreformen, die eine Situation

49 Shakabpa, 1967: S. 156. Der Grund für das Exil liegt in der politischen Instabilität zur Zeit des sechsten Dalai Lama. Im gleichen Jahr seiner Inthronisation, 1697, übernahm Lhazang Khan die Führung der Qosot-Mongolen und beschloss, eine Reinkarnation seiner Wahl einzusetzen. Der "falsche" Dalai Lama fand jedoch bei der tibetischen Bevölkerung keine Anerkennung und wurde nach dem Tode des Khans im Jahr 1717 prompt wieder abgesetzt. Bis zu diesem Zeitpunkt musste sich die siebte Verkörperung im Kloster Kumbum versteckt halten.

50 Mehra, 1968: S. 39. Es war das erste Mal, dass chinesische Truppen in Lhasa einmarschierten. Diese Militärpräsenz diente und dient pro-chinesischen Wissenschaftlern zur Zementierung ihrer Interpretation, Tibet habe von 1720-1912 unter der Oberherrschaft der Manchus gestanden.

schufen, welche im wesentlichen bis 1911/12 bestehen bleiben sollte.[51] Eine der wichtigsten Massnahmen betraf die Installierung zweier manchurischer Zivilbeamten in Lhasa im Jahre 1728, die als "Ambane"[52] in die Geschichte eingehen sollten. In der Qianlong-Ära (Kaiser Gaozong, reg. 1736-1796) wurde ihr Einflussbereich mehr und mehr erweitert. Sie übten nun ihre Funktion durch das tibetische Kabinett aus, welches sie über wichtige Vorhaben und Entscheidungen im Voraus zu informieren hatte. Damit stand auch der Dalai Lama unter der indirekten Kontrolle der Ambane, was dem Kaiser wiederum die unmittelbare Einflussnahme in innertibetische Angelegenheiten ermöglichte. Gerade diese Konsolidierung des Amban-Postens trug aber wesentlich dazu bei, dass es bald zu Machtmissbrauch und zu erheblichen Kompetenzüberschreitungen kam. Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts war geprägt von einer unkontrollierten und eigenmächtigen Handlungsweise der manchurischen Repräsentanten. Dazu kam, dass auf tibetischer Seite, aufgrund der Unmündigkeit oder des frühen Todes mehrerer Dalai Lamas, die Macht meistens in den Händen der Regenten lag. Um dieser Misere abzuhelfen, griff der Qianlong-Kaiser zu einer Taktik, die bereits sein Vorgänger angewandt hatte und die ein charakteristisches Merkmal der manchurischen Tibetpolitik bleiben sollte. Er begann, neben dem Dalai Lama auch den Panchen Lama zu patronisieren und den Ball zwischen den beiden hohen Würdenträgern zum eigenen Vorteil hin und her zu spielen.[53]

51 J. Kolmas, *Tibet and Imperial China - A Survey of Sino-Tibetan Relations up to the End of the Manchu Dynasty in 1912:* S. 41/42. 1724 wurde Amdo von Tibet getrennt und der chinesischen Provinz Qinghai einverleibt. 1725 folgte die Einrichtung einer Protektoratszone im sino-tibetischen Grenzgebiet und 1727 die Ziehung einer neuen Grenzlinie zwischen Tibet und Sichuan. Das eigentliche tibetische Gebiet wurde durch diese Massnahmen um fast die Hälfte reduziert.

52 Kolmas, 1967: S. 43. "Amban" war ursprünglich ein manchurischer Ehrentitel, etwa gleichbedeutend mit "Eure Exzellenz", der nichts mit einem Amt zu tun hatte.

53 A. Zito, "The Imperial Birthday - Ritual encounters between the Panchen Lama and the Qianlong Emperor in 1780," S. 17ff. Als in den 1770er Jahren aufgrund der beiden Missionen von George Bogle (1774) und Alexander Hamilton (1778) klar wurde, dass auch die Engländer Kontakt zum Panchen Lama suchten, wurde

Zu Beginn der 1790er Jahre bot sich eine weitere Gelegenheit, die Einflussnahme in Tibet zu verstärken. Erneut war der Auslöser dafür eine Fremdinvasion, die diesmal von Seiten der nepalesischen Gurkhas erfolgte. Wiederum gelang es, durch die Hilfe des manchurischen Generals Fu Kang'an, die Eindringlinge zu vertreiben. Der Vorfall veranlasste jedoch den Qianlong-Kaiser, effizientere Massnahmen für die innere und äussere Sicherheit Tibets zu ergreifen. Mit Hilfe eines 29-Punkte-Programms leitete er 1793 politische und administrative Reformen ein. Unter anderem wurde darin die rechtliche Kontrolle über alle Gebiete des Landes in die Hände der Zentralregierung gelegt.[54] Sorgfältig wurden zwei neue Ambane gewählt und mit grosser Macht ausgestattet, die im weltlichen Bereich derjenigen des Dalai Lama gleichkam. Zudem fungierten sie nun auch als Mittelsmänner zwischen den beiden höchsten tibetischen Würdenträgern und dem Kaiser.[55]

Gleichzeitig mit diesen verwaltungstechnischen Massnahmen versuchte der Kaiser auch, Einfluss auf das traditionelle, religiös-ideologische Gefüge zu nehmen. Mittels einer *Goldenen Urne (jin ping* 金瓶), die er im gleichen Jahr nach Lhasa bringen liess, sollte das bisherige Erkennungsverfahren bei der Suche nach einer neuen Reinkarnation von Dalai Lama und Panchen Lama in ein Wahlverfahren transformiert werden.[56] Der

---

dieser zur 70. Geburtstagsfeier des Qianlong-Kaisers kurzerhand nach Beijing eingeladen.

54 van Walt van Praag, 1987: S. 19-21. Weitere Reformen beinhalteten die Einführung einer einheitlichen Währung; die Erstellung von Handelsregulationen; die Überwachung der offiziellen Schätze des Potala und des Klosters Tashilhunpo durch die kaiserlichen Repräsentanten; die Durchführung der Beamtenwahl in Übereinstimmung mit den Ambanen; die Ersetzung des Mönchsbeamten im Kashag durch einen weltlichen Beamten und die Einschränkung des Kontaktes mit dem Ausland.

55 Rockhill, 1910: S. 53. Während zuvor Dalai und Panchen Lama direkt mit dem Kaiser kommunizieren konnten, mussten sie nun als erstes dem Amban Bericht erstatten und seine Befehle abwarten.

56 Rockhill, 1910: S. 56. Die Urne (tibet. *bumba)* wurde im Jokhang plaziert. Bei der Suche nach einer neuen Reinkarnation sollten die Namen möglicher Kandidaten auf

Vorsitz sollte ebenfalls den Ambanen zukommen. Ziel und Zweck dieses Urnenwahlverfahrens waren vielschichtig. Vordergründig wurde es als Instrument zur Verhinderung von Korruption und Bevorzugung der Adligen proklamiert.[57] In Tat und Wahrheit diente es der Erhöhung der ideologischen Autorität des Kaisers in Tibet und damit auch der Erhöhung der Macht der Weltlichkeit über die Macht der Geistlichkeit und ihrer Institutionen. Als eine Art pompöser Spielstein war die Urne ein Propagandaobjekt zur Demonstrierung der kaiserlich-konfuzianischen Oberherrschaft über den Aberglauben der Tibeter. Die Änderung des Auffindungsverfahrens der höchsten tibetischen Würdenträger in ein Ernennungsverfahren stellte einen massiven Eingriff in Sein und Natur dieser institutionalisierten Persönlichkeiten und einen gewaltsamen ideologischen Übergriff auf das vom Kaiser patronisierte Objekt dar. Dementsprechend heftig fiel der Widerstand des Volkes und der tibetischen Beamten gegen diese Aktion aus, so dass die Urne bereits bei der Auffindung des neunten Dalai Lama nicht zur Anwendung kam. Interessanterweise verleitete diese Missachtung den Kaiser zu keinerlei Bestrafungsmassnahmen.[58] Mitverantwortlich dafür war mit Sicherheit die rasante Abnahme des "chinesischen" Einflusses in Tibet nach der Abdankung des Qianlong-Kaisers im Jahre 1796 und nach seinem Tod drei Jahre später. Die Blüte der dynastischen Tibetpolitik war damit an ihr Ende gelangt.

Auf der anderen Seite hatte der direkte Eingriff in die Person und Institution von Dalai und Panchen Lama dazu geführt, dass die Rolle des Kaisers als Patron der tibetischen Religion und des tibetischen Volkes von diesem nicht mehr anerkannt wurde. Die Attacke auf seine bedeutendsten Nationalsymbole hatte sein Vertrauen massiv erschüttert und wandte sich nun gegen den Initiator. Allgemein müssen wohl die verschiedenen Ver-

---

Stäbchen geschrieben und in die Urne gelegt werden. Durch Ziehen erhoffte man sich die Ermittlung der richtigen Person.

57 Dieses Argument ist im Grunde genommen nichtig, da seit dem fünften Dalai Lama alle nachfolgenden Reinkarnationen aus einfachen Familien mit niedrigem sozialem Status stammten.

58 Rockhill, 1910: S. 57ff. Mit dem Hinweis auf die Fähigkeit des Kindes wurde die Irregularität von kaiserlicher Seite her verziehen. Bei der Ernennung des zehnten Dalai Lama kam das neue Wahlverfahren jedoch zum Zug.

suche der Herrscher Chinas, auf ideologische, politische oder militärische Art und Weise Einfluss auf die Wesensnatur der höchsten tibetischen Würdenträger zu nehmen, als grösster Fehler in der Tibetpolitik des Reiches der Mitte interpretiert werden. Die Folgen waren stets verheerend und vereitelten die Erreichung jeglicher Ziele.

In den der Qianlong-Ära nachfolgenden Jahrzehnten wurde die kaiserliche Position in Tibet immer unklarer. Die zahlreichen Umwälzungen in China selber wirkten sich negativ auf die Ambane aus, die ihrerseits als schwache Persönlichkeiten der Korruption und Ausbeutung verfielen. Dazu kam, dass Tibet während des ganzen 19. Jahrhunderts von Regenten regiert wurde. Der Kaiser aber bedurfte eines fähigen, mündigen, von ihm direkt unterstützten und beschützten Dalai Lama, um den Kontroll- und Einflusskanal auf Basis des Chö-yön aufrechtzuerhalten. Da dies nicht möglich war, wurde versucht, den Autoritätsverlust mittels anderer Massnahmen zu kompensieren. Diese bestanden in der Einflussnahme auf die Klöster als religiöse Machtzentren des Landes und in der Förderung der Isolation Tibets als Barriere gegen imperialistische Interessen der Westmächte. Chinesische Mönche wurden in die grossen tibetischen Klöster eingeschleust. Ihre Aufgabe war es, die tibetischen Brüder davon zu überzeugen, Reisende aller Art stellten eine Bedrohung für die buddhistische Religion dar. Diese ideologische Infiltrationspolitik schürte die Furcht vor äusseren Einflüssen und führte schliesslich dazu, dass Tibet von einer Art mystischem Schleier des "Verbotenen Landes" überzogen wurde.

Interessant ist, dass trotz der Unzulänglichkeit des Kaisers in der Ausübung seiner Macht und trotz der Verletzung seiner Pflichten als Patron die Fiktion einer nominalen Schutz- und Kontrollfunktion auf Basis der Chö-yön-Beziehung von beiden Ländern aufrechterhalten wurde. Sowohl für China, als auch für Tibet ergaben sich dadurch Vorteile. China konnte gegen aussen und gegen innen sein Gesicht wahren und angebliche Stärke demonstrieren, während Tibet die Bindung als Schild gegen anderweitige, unerwünschte Einflüsse einsetzte. Nachdem im Jahre 1895 der dreizehnte Dalai Lama Thubten Gyatso (1878-1936) die weltliche und geistliche Führung seines Landes übernommen und die Zeit der Regentenherrschaft ein Ende gefunden hatte, versuchte die Manchu-Regierung verzweifelt, das traditionelle Band wieder zu festigen. Die Situation spitzte sich zu, als sich das tibetische Oberhaupt wegen der Bedrohung durch die

britische Younghusband-Expedition von 1904[59] ins mongolische Exil begab. Mit dem Vorstoss einer Westmacht ins Herz Tibets war für China nicht nur die Gefahr einer fremden Einflussnahme und der Verlust des wichtigsten Gesprächspartners in seiner Tibetpolitik verbunden, der Kaiser fühlte sich durch die direkte Kommunikation der Engländer mit einem Volk von "Lamas und Barbaren" auch in seiner Würde als Sohn des Himmels und Mandatsträger über das kulturell überlegene Reich der Mitte verletzt.[60] Darüberhinaus gelangte mit den Expeditionsteilnehmern westliches Gedankengut in die traditionellen asiatischen Beziehungsmuster. Spätestens ab 1904 entwickelte sich deshalb zwischen China und Tibet ein Verhältnis, das von westlichen Denkschemata geprägt war und dessen Konflikte in europäischen Begriffen ausgetragen wurden. Die typisch asiatische Flexibilität in der Regelung von Beziehungen und Machtkonstellationen wich in sozial-politischen Angelegenheiten einer verbal fixierten Bestimmtheit, die sich in den Begriffen *Souveränität - Suzeränität - Autonomie* äusserte.

Es ist charakteristisch für das zu Beginn des 20. Jahrhunderts selber im Übergang begriffene China, dass die neu formulierten und in modernen Kategorien ausgedrückten Ansprüche auf Tibet mit historischen Verhältnissen und Zuständen begründet und legitimiert wurden. Mehr oder weniger bewusst überging man dabei die Tatsache, dass jene Verhältnisse von einer ganz anderen Art waren, als die Ansprüche, die sie begründen sollten. Die chinesische Regierung forderte nun das Recht auf Souveränität, deren Basis in ihren Augen bereits in der traditionellen Chö-yön-Beziehung zum Dalai Lama gelegt worden war und die ihre tieferen Wurzeln im Bewusstsein der kulturellen Überlegenheit des Reiches der Mitte gegenüber den Nachbarländern und dem Rest der Welt hatte. Das moderne Begriffsvokabular ermöglichte es, diese traditionellen Konzepte

59 Die Expedition trägt den Namen ihres Leiters, Colonel Francis Younghusband. Sie stellt das erste westliche Unternehmen dar, dem es gelang, bis nach Lhasa vorzustossen und einen direkten Vertrag mit den tibetischen Regierungsvertretern auszuhandeln.

60 H.E. Richardson, *Tibet and its History:* S. 268-271. Nach: *British and Foreign State Papers* 1904-1905, XCVII: 148-151. Besonderen Anstoss eregte Artikel 9 der zwischen England und Tibet unterzeichneten Lhasa-Konvention, welcher China der Kategorie "Fremdmacht" zuordnete.

von der nationalen auf die internationale Ebene zu heben, sie zu rationalisieren und innerhalb global-gültiger Kategorien zu legitimieren. Damit erfuhr die alte Strategie im Umgang mit dem tibetischen Oberhaupt eine Umkehrung. Während früher die gegenseitigen Aktionen, zumindest an der Oberfläche, auf der religiösen Schiene erfolgten und von dort her gerechtfertigt wurden, während der Kaiser selber, in der Annahme der Bodhisattvaschaft und in seiner Funktion als Schutzpatron der Religion, sich auf jene Schiene begab, um eine wirksame Kommunikation zu betreiben, wurde nun, im Gegenzug, der Dalai Lama als Person und Institution säkularisiert und abgewertet. Er war nicht mehr ein göttliches Gegenüber, dessen Einfluss man sich durch eine reziproke Beziehung sicherte, sondern ein menschliches, untergeordnetes Individuum in einem *Herrscher-Untertanen-Verhältnis*.

Am deutlichsten kommt diese einseitige Modifizierung im Verhalten des Kaiserhofes gegenüber dem Dalai Lama in den der Younghusband-Expedition nachfolgenden Jahren zum Ausdruck. Bereits kurz nach der Flucht des tibetischen Oberhauptes in die Mongolei wurde es in einem kaiserlichen Edikt für abgesetzt erklärt, eine Aktion, die aus dem religiösen Blickwinkel heraus unmöglich war und deshalb von tibetischer Seite her unbeachtet blieb. Die Wiedereinsetzung in weltliches Amt und geistliche Würde erfolgte vier Jahre später in Beijing anlässlich einer Einladung an den Kaiserhof.[61] Im Zuge dieses Treffens wurde dem Dalai Lama ein neuer Titel verliehen, der auf den ersten Blick als respektvolle Ehrbezeugung erscheint, in Tat und Wahrheit aber das Resultat der geschickten Methode des Kaiserpaares darstellt, den politischen Status seines Gegenübers ein für allemal festzulegen. Im Edikt vom 3.11.1908 findet diese Titelverleihung ihren Ausdruck:

> "The Dalai Lama already, by the Imperial commands of former times,[62] bears the title of Hsi-T'ien-Ta-Shan-Tzu-Tsai-Fo *(Xi Tian Da Shan Zi Zai Fo* 西天大善自在佛), the Great, Good, self-existent Buddha of Heaven. We now expressly conferred upon him the addition to his title of Ch'eng-Shun-Tsan-Hua-

61 van Walt van Praag, 1987: S. 41.

62 Rockhill, 1910: S. 18. Gemeint ist die Titelverleihung von Altan Khan an den dritten Dalai Lama, die dann vom Shunzhi-Kaiser gegenüber dem fünften Dalai Lama übernommen und erweitert wurde.

T'ien-Ta-Shan-Tzu-Tsai-Fo *(Cheng Shun Zan Hua Tian Da Shan Zi Zai Fo* 丞順贊化天大善自在佛), the Loyally Submissive Vice-Regent, the Great, Good, self-existent Buddha of Heaven."[63]

Der Akt der Titelverleihung war seit alter Zeit ein charakteristisches Merkmal innerhalb der Strategie des chinesischen Kaiserhofes gegenüber den Herrschern anderer peripherer Volksgemeinschaften. Er diente fast immer der Einschränkung ihrer unabhängigen oder autonomen Macht und der damit einhergehenden Überführung unter die Herrschaft der Zentralregierung des Reiches der Mitte.

Man kommt an dieser Stelle nicht umhin, die Überlegung anzustellen, weshalb der Dalai Lama dieser Wiedereinsetzung und Titelverleihung durch den Kaiserhof zustimmte, die analoge Handlungsweise von Yuan Shikai vier Jahre später jedoch ablehnte. Eine mögliche Antwort liegt einmal mehr in der Natur der traditionellen, jahrhundertealten Chö-yön-Beziehung zwischen dem Dalai Lama und dem Kaiser. Gerade weil auch der Dalai Lama die Krise in diesem Verhältnis erkannt hatte, eine Krise, die einerseits aus dem direkten Eingriff auf seine göttliche Legitimation und andererseits aus den gewaltsamen Aktivitäten der chinesischen Beamten in Osttibet resultierte, erhoffte er sich möglicherweise bei seinem Besuch in Beijing eine Versöhnung und betrachtete die Rückerstattung seines Ranges als ersten Schritt auf diesem Weg. Aus diesem Grund durchschaute er mit grosser Wahrscheinlichkeit weder die wahren Absichten der chinesischen Regierung, noch war er sich der bedeutsamen Auswirkung der Titelergänzung bewusst.

Als das Kaiserpaar gegen Ende des Jahres 1908 starb, verschärfte sich die Situation auf beiden Seiten zusehends und wurde verworrener als je zuvor. Der Zerfall der Qing-Dynastie war nicht mehr aufzuhalten, zahlreiche revolutionäre Strömungen brachen hervor, die Zentralkontrolle über die westlichen Grenzgebiete schwand praktisch vollständig, die Lokalmilizen in jenen Regionen agierten eigenmächtig und drangen immer tiefer nach Osttibet vor. An zahlreichen Ecken und Enden brodelte der Widerstand. Das frühere Bemühen um eine einigermassen diplomatische Kommunikation wich nun gänzlich einer rigorosen Strategie der Gewalt, deren

63 van Walt van Praag, 1987: S. 41, nach L/P & S/10/147, Jordan to FO. 2.11. 1908.

Wellen Richtung Lhasa schlugen.[64] All dies hatte zur Folge, dass der Dalai Lama im Februar 1910 erneut die Flucht ergriff, die ihn diesmal nach Indien führte, und in einem kaiserlichen Edikt vom 25.2.1910 zum zweiten Mal abgesetzt wurde.[65] Die wichtigsten Punkte dieses vielschichtigen und aufschlussreichen Ediktes können folgendermassen zusammengefasst werden:

Erstens: Der Dalai Lama wird mit seiner eigenen Waffe, der Religion, zu schlagen versucht. Indem er sich in die weltlichen Angelegenheiten einmischte, so heisst es, habe er seine religiösen Pflichten vernachlässigt, die Anordnungen des Kaisers missachtet und damit Unglück über sein Volk gebracht. Dadurch, dass bereits hier das Verhältnis zwischen dem Gottkönig und dem Sohn des Himmels klar gestellt wird, legitimiert China seine Aktion nicht bloss auf der politischen, sondern auch auf der ideologischen Ebene.

Zweitens: Nachdem der Dalai Lama als Übeltäter an seinem Volk entlarvt wurde, wird nun der Kaiser als Wohltäter dargestellt. Die Betonung liegt auf seinem guten Willen als Patron, dem Dalai Lama bei der Erfüllung seiner Pflichten zu helfen und seinen Geist zu reformieren. Da aber nicht einmal die Rückerstattung des Titels im Jahre 1908 eine positive Veränderung nach sich zog(!), ja das tibetische Oberhaupt sein Land erneut verliess, sah sich die chinesische Regierung zu weiteren Massnahmen gezwungen.

64 Wiederholt wurde darüber spekuliert, wo der tiefere Grund für die chinesische Invasion von 1910 gelegen haben könnte. Vermutlich ist er tatsächlich in der Younghusband-Expedition zu suchen. Sie dürfte letztendlich der Auslöser für die Tibetpolitik Chinas in den Jahren 1905-1910 gewesen sein, die geprägt war von ideologischer Infiltration und Verwaltungsreformen, von der militärischen Expansion von Ost- nach Zentraltibet, von der Reduzierung der Macht der Geistlichkeit, und die schliesslich im Vorstoss in die Keimzelle des gesamten tibetischen Religions- und Gesellschaftssystems, Lhasa, gipfelte. Nur die Revolution im Inneren Chinas verhinderte, dass Tibet bereits damals unter die volle Kontrolle seines grossen Nachbarn geriet.

65 "Le Dalai Lama." *L'Asie française.* Bulletin mensuel du Comité de L'Asie française, 109. Paris. 1910: S. 204. Hier findet sich das Absetzungsedikt in voller Länge in französischer Übersetzung.

Drittens: Der Dalai Lama als Person wird entsakralisiert. Durch die Absetzung aus seinem göttlich legitimierten Amt wird er zu einem menschlichen Wesen degradiert, mit dem man nach irdischen Verfahrensweisen umgehen kann. Implizit erhöht sich damit die durch das Himmelsmandat legitimierte Stellung des Kaisers. Der von China beanspruchte übergeordnete Status auf der weltlich-politischen Ebene bekommt so auch auf der religiös-ideologischen Ebene Gültigkeitswert.

Viertens: Die Institution Dalai Lama wird entsakralisiert. Mit der Entfernung seiner Person aus Amt und Würden war dem chinesischen Ansinnen noch nicht Genüge getan. Der Kaiser brauchte ja einen Verhandlungspartner, den er kontrollieren konnte. Vor diesem Hintergrund ist der Befehl an die kaiserlichen Repräsentanten zu verstehen, sich auf die Suche nach besonderen Kindern zu machen und das richtige dann mit Hilfe der Goldenen Urne zu wählen.[66] Dieser letzte Punkt bedeutete, wie bereits am Ende des 18. Jahrhunderts, eine vollständige Verkennung und Verneinung des tibetischen Reinkarnationssystems und stellte das Amt des Dalai Lama auf die gleiche Ebene wie "normale" irdische Regierungsämter.

Insgesamt offenbart das Absetzungsedikt von 1910 in meinen Augen die ideologische Wurzel des Konfliktes zwischen der Institution Kaiser und der Institution Dalai Lama, zwischen religiösen (buddhistischen) und nichtreligiösen Prinzipien und schliesslich zwischen den Regierungssystemen und Weltsichten beider Länder, von denen zumindest das eine in Kontakt mit modernem westlichem Gedankengut gekommen war. Im Grunde genommen spielt es keine Rolle, ob man die Aktion des Kaiserhauses und die nachfolgenden Ereignisse bis zu seinem Fall im Jahre 1912 von einem religiösen Standpunkt aus interpretiert, wie Charles A. Bell[67] dies tut, oder

66 Der Rückgriff auf dieses Relikt aus der Qianlong-Ära hatte ohne Frage auch einen symbolischen Wert. Indem man sich auf die Urne besann, erwachte auch die Erinnerung an jene Blütezeit im innen- und aussenpolitischen Bereich, der man nachstrebte.

67 van Walt van Praag, 1987: S. 133. Nach L/P & S/10/147, Bell to GOI. 10.5. 1910. "TheEmperor of China never conquered Tibet or gave it to the Dalai Lama. Titles given by the Emperor to the Dalai Lama are complimentary; the Dalai Lama's power and position does not depend on them. (...) The deposing of the Dalai Lama is as if the Dalai Lama would try to depose the Emperor by withholding the usual title of 'Celestial Emperor Manjusri incarnate of China'."

von einem juristischen, wie Michael van Walt van Praag[68]. Ein Aspekt bleibt sich gleich: die besondere Beziehung zwischen den Dalai Lamas und den Herrschern Chinas kam objektiv durch den Untergang der letzten Dynastie und durch das damit einhergehende Verschwinden des einen Partners ebenfalls zu ihrem Ende, denn:

> "The President of a modern republic could not take the place of the Son of Heaven - a sort of honorary reincarnation - as Patron of the Dalai Lama."[69]

Zu diesem politischen gesellte sich ein kultureller Aspekt hinzu. Yuan Shi-kai war ein Han-Chinese, kein Manchu, und auch aus diesem Grund in den Augen des Dalai Lama nicht berechtigt, das Erbe seiner Vorgänger anzutreten. Drittens schliesslich hatten sich in den vier Jahren seit 1908, bedingt durch die Schwäche Chinas, die Neutralitätspolitik des Auslandes und durch die Erfahrungen des Dalai Lama im Exil, die Unabhängigkeitsbestrebungen in Tibet derart verstärkt, dass dieser sich nun explizit auf seine göttliche und daher absolute und unantastbare Legitimation zurückbesinnen konnte und die Wiedereinsetzung durch ein menschliches Wesen ablehnte.[70] Die neue chinesische Republiksregierung war herausgefordert, der Beziehung zu Tibet eine andere Basis zu geben, eine Aufgabe, die sie zu erfüllen nicht im Stande war und die sie schliesslich ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit pseudo-traditionellen Rechtfertigungen und Gewalt überdeckte. Auf der anderen Seite liess aber auch das wieder einigermassen erstarkte Tibet kaum eine Tür für Versuche einer neuartigen Beziehung offen, sondern verharrte für weitere vierzig Jahre in seinem traditionellen, relativ isolierten Zustand.

68 van Walt van Praag, 1987: S. 45. "The Patron/Protector was now invading the country of his priest, destroying the religion of the Protected, and deposing the Lama, who was the object of his worship and protection. Thus, the Chö-yön relationship that existed with the Qing Emperors came to an end."

69 Richardson, 1984: S. 103.

70 van Walt van Praag, 1987: S. 318. Diese Einstellung findet ihren deutlichsten Ausdruck in der Einleitung zur sogenannten Unabhängigkeitserklärung des Dalai Lama vom Januar 1913. Sie beginnt mit den Worten: "I the Dalai Lama, most omniscient possessor of the Buddhist faith, whose title was conferred by the Lord Buddha's command from the glorious land of India, speak to you as follows. (...)"

5. Strategien und Grundsätze im Umfeld der Konferenz von Simla

Die Xinhai-Revolution von 1911/12 war trotz oder vielleicht gerade wegen ihrer eher kulturellen denn politischen Relevanz in China selber von einschneidender Bedeutung für die Beziehung zu Tibet. Die junge Republik sah sich einem enormen innen- und aussenpolitischen Druck ausgesetzt. Um Stabilität zu gewährleisten und Anerkennung zu gewinnen, waren schnelle Erfolge notwendig. Die verschiedenen Massnahmen gegenüber dem westlichen Nachbarland in den Jahren nach dem Umbruch sind daher als Versuche zu werten, Ordnung in das militärische und soziale Chaos zu bringen, die Kontrolle zurückzugewinnen und so allfälligen Ambitionen von dritter Seite vorzubeugen.[71] Da eine gemeinsame Aktion der Lokalmilizen an der Grenze zu Tibet aufgrund der schlechten Informations- und Kommunikationslage[72] und aufgrund des damit einhergehenden Truppenzerfalls unmöglich geworden war, beschloss die neue chinesische Regierung im Sommer 1912, mit einem einmaligen militärischen Schlag klare Verhältnisse zu schaffen. Zu diesem Zweck wurde Yin Changheng, der Gouverneur von Sichuan, mit einer gewaltigen Truppe allein ins Feld geschickt. Dieser Vorstoss bewirkte jedoch das genaue Gegenteil von dem, was er sollte. Anstatt den tibetischen Widerstand zum Erliegen zu bringen, stachelte er ihn noch mehr an und rief zudem die diplomatische Intervention Grossbritanniens hervor.[73] Der Druck wurde so gross, dass die

71 Die Erinnerung an den britischen Vorstoss der Younghusband-Expedition von 1904 war im Geiste noch sehr lebendig. China befürchtete einen erneuten Gesichtsverlust, würde es nicht gelingen, Kontrolle über die Spitzen der tibetischen Geistlichkeit zu erlangen.

72 M. Hitz, *Die Chinesische Tibetpolitik im ersten Jahr der Republik.* Die Kommunikation mit den verschiedenen lokalen Truppen lief hauptsächlich über Indien. Eine Reihe von Telegrammen (insgesamt 239), die im Jahre 1912 zwischen der Regierung in Beijing und ihren Informanten an der indo-tibetischen Grenze zirkulierten, vermitteln ein interessantes Bild über das Geschehen in Tibet und über die Einstellung der Beteiligten.

73 van Walt van Praag, 1987: S. 314-318. Die britische Regierung drohte der jungen Republik ihre Anerkennung zu verweigern, falls die militärischen Aktivitäten in Tibet nicht aufhören würden. Sie erfolgte schliesslich am 6.10.1913, nachdem China und Tibet diesbezüglich ein Friedensabkommen geschlossen hatten.

Regierung in Beijing sich zum Dialog mit der tibetischen Führung bereit erklären musste. Am 12.8.1912 unterzeichneten die Bevollmächtigten beider Länder ein Abkommen, in dem China für die Ablieferung sämtlicher Waffen und Munition und für den vollständigen Abzug seiner Beamten und Soldaten eine Frist von fünfzehn Tagen gesetzt wurde. Diese Forderung konnte in Beijing auf kein Gehör stossen, kam sie doch der Aufgabe aller Errungenschaften gleich, die seit der Stationierung der beiden Repräsentanten im Jahre 1723 erworben worden waren, und implizierte die Entlassung Tibets in die Eigenständigkeit. Der Inhalt einiger Telegramme liefert den Beweis dafür, dass China gar nicht daran dachte, den einzelnen Punkten in der Vereinbarung nachzukommen, sondern im Gegenteil neue Strategien ersann, um die Präsenz in Tibet zu wahren.[74]

Diese bezogen sich zur Hauptsache auf das Verhalten gegenüber dem Dalai Lama, das im Verlauf eines einzigen Jahres mehrfach modifiziert wurde. Galt er seit seiner Flucht in die Mongolei und nach Indien noch als Verräter seines Landes und als Urheber allen Übels, so wurde er nun im ersten Jahr der Republik als hilfloses Opfer der britischen Aussenpolitik und interessanterweise auch als Opfer der Manchu-Politik eingestuft. Von beiden Seiten, so die neue Argumentation, seien ihm Handlungs- und Verhaltensweisen aufgezwungen worden, welche die gegenseitige Beziehung beeinträchtigt hätten.[75] Die bereits erwähnte Rückgabe und Ergänzung seines Titels sollte die Tibeter und ihr Oberhaupt vom guten Willen der neuen chinesischen Führung überzeugen, ihnen aber gleichzeitig auf eine unmissverständliche Art und Weise die untergeordnete Statusposition ins Bewusstsein einprägen. Yuan Shikai bediente sich zur Erreichung seines

74 Hitz, 1993: S. 56, (chinesischer Text: 123, Originaltext: 58). Telegramm Nr. 97 vom 16.9.1912. In dem Schreiben des Staatsrates an den Amban Lian Yu und den General Zhong Ying heisst es: "Oben erwähnter Amban und die anderen (dürfen) Tibet auf keinen Fall überstürzt verlassen (und) den Fehler machen, (unser) Territorium aufzugeben. (...) Der Staatsrat hat auch bewilligt, dem Dalai (Lama) seine Titel wiederzugeben, (um mit ihm) Han (und) Fan zu beschwichtigen (und das Verhältnis zwischen ihnen) zu harmonisieren."

75 D. Cedain, "Die Geschichte der Dalai Lamas," S. 47. Auch heute weisen prochinesische Zeitschriften, wie die hier aufgeführte, klar darauf hin, der Dalai Lama habe sein Land im Jahre 1910 wegen der falschen Politik der Qing-Regierung verlassen.

Ziels geschickt der Methode der ideologischen Diplomatie, wie aus dem direkt an den Dalai Lama gerichteten Telegramm vom 31.12.1912 deutlich hervorgeht:

> "Dem aufrichtigen (und) loyalen Verbreiter der Kultur, dem grossen, gerechten (und) genügsamen Buddha des westlichen Paradieses, dem Dalai Lama zur Kenntnisnahme. (...) (Wir) haben das Streben (nach) Frieden gemein. (Ihre) Vorstellung, die fünf Völker zu vereinigen, ist sehr erfreulich. Die früheren (Probleme zwischen) Han (und) Fan beruhen alle (auf) Missverständnissen zwischen (unserer) Regierung und dem werten Dalai (Lama). (...) Wir haben (Euch), dem werten Dalai (Lama), bereits Telegramme gesandt, (damit Sie Ihren) Untertanen Befehl geben, mit kämpfen aufzuhören. (Wir) denken, (dass Sie) den buddhistischen Weg grossartig propagieren. (Deshalb haben Sie dies) sicher bereits angeordnet. Jetzt (haben wir) eigens einen Bevollmächtigten ernannt, (der) sich nach Tibet begibt, (um mit Ihnen) über die Situation zu konferieren (und eventuelle Probleme mit Ihnen zusammen) anzugehen. (Wir) hoffen sehr, (dass) der werte (Dalai) Lama (uns) ausführlich anweisen wird, damit Han (und) Fan gemeinsam glücklich sein (können). Die Verdienste (und) Tugenden des werten (Dalai) Lama sind ohne Zahl. Auf welchem Weg soll sich (nun) oben erwähnter Beamter nach Tibet begeben? (...)"[76]

Mit dem Apell an die geistliche Aufgabe des Dalai Lama und dem Lobpreis ihrer adäquaten Durchführung versuchte Yuan Shikai, die Essenz der buddhistischen Doktrin für seine eigenen Ziele zu verwenden. Das religiöse Potential des Friedens, der Gewaltlosigket und der Versöhnung sollte auf die politische Ebene transferiert werden und der Vereinigung der fünf Völker (Han, Mongolen, Manchus, Muslime, Tibeter) im Mutterland dienen.

So geschickt diese Vorgehensweise auch sein mochte, so zeigte sie dennoch nicht die gewünschte Wirkung. In den zehn Jahren zuvor hatte sich zuviel verändert, als dass die tibetische Regierung zum nochmaligen Einlenken bereit gewesen wäre.[77] Die Positionen der beiden Länder waren

76 Hitz, 1993: S. 96/97, (chinesischer Text: 153, Originaltext: 117ff). Telegramm Nr. 239 vom 31.12.1912.

77 P. Mehra, "The Mongol-Tibetan Treaty of January 11, 1912," S. 19. "For the Dalai Lama was now reasonably certain that 'whatever assurances' were held forth

unvereinbarer denn je geworden, ein Tatbestand, der sich bei der Konferenz von Simla zwischen China, Tibet und England im Sommer 1914 auswirken sollte und letztendlich ihr Scheitern verursachte. Die ursprünglich personelle Bindung liess sich nicht einfach auf die neuen Verhältnisse übertragen und in neuen Kategorien definieren, zumal auf der einen Seite nicht bloss eine politische Veränderung vom Kaiserreich mit einem universalen Herrscher zur Republik mit einem nationalen Präsidenten eingetreten war, sondern ebenso ein kultureller Wechsel von der Herrschaft der Manchus zu derjenigen der Han-Chinesen.

Nachdem sowohl die militärischen Aktionen, als auch der Versuch, den Dalai Lama zurückzugewinnen, fehlgeschlagen waren, blieb der Regierung in Beijing nur noch ein Weg offen, um ein Mass an Kontrolle in Tibet aufrechtzuerhalten und andersweitige Einflüsse zurückzubinden. Mit allen Mitteln versuchte sie nun, den Status des Dalai Lama zu untergraben und stattdessen den Panchen Lama zu protegieren, eine Strategie, die bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts zur Anwendung gekommen war und seither die Tibetpolitik der Manchus geprägt hatte. Initiant dieses Planes und leitender Kopf bei der Durchführung war Lu Xingqi, ein chinesischer Agent in Calcutta. Unter Ausnützung der offensichtlichen Schwäche des neunten Panchen Lama Choskyi Nyima (1883-1937) sollte dieser zu einem Gegengewicht des Dalai Lama geformt werden. Um ihn von der Unterstützung Chinas zu überzeugen, wurde er mit Titeln und anderen Gaben überhäuft. Lu Xingqi hegte sogar den Plan, ihm die Erlaubnis zu geben, einen eigenen Repräsentanten an den Verhandlungstisch von Simla zu entsenden. Aus Angst vor weiteren Komplikationen verweigerte Beijing jedoch seine Zustimmung. Auf der anderen Seite verhinderte gerade die Labilität des zweithöchsten tibetischen Würdenträgers eine klare Stellungnahme und liess ihn ständig zwischen den verschiedenen Fronten hin und her pendeln. Aus Angst vor allfälligen Massnahmen des Dalai Lama und aus Furcht vor der Reaktion der Briten, die offensichtlich Kenntnis von den chinesischen Intrigen hatten und dem Panchen Lama jegliche Hilfe

---

and 'whatever platitudes' enacted by the president of the Republic at Peking for his alleged benefit, once a four thousand Chinese troups sneaked into Lhasa, all vestiges of Tibetan autonomy will be swept away on the pretext that the Tibetans themselves desired to return to the Chinese fold."

verweigerten, sollte sich die Kluft zwischen ihm und dem Dalai Lama aufgrund derselben vergrössern, wagte er nicht, die sicheren Mauern seines Klosters zu verlassen.

Damit waren alle Versuche der jungen republikanischen Regierung, das Erbe der Manchus in Tibet mit traditionellen Strategien zu übernehmen, gescheitert. Da aufgrund der instabilen innenpolitischen und wirtschaftlichen Lage in China selber sowohl Ideen als auch Möglichkeiten für eine Neudefinierung der Beziehung fehlten, da keine Kommunikationsbereitschaft von Seiten der tibetischen Führungsspitze zu erwarten war und da der Druck von Seiten Englands ständig zunahm, wurde ein Zusammentreffen aller drei Länder unvermeidlich. Als geeigneten Konferenzort einigte man sich auf Simla in Nordindien.[78] Im Juni/Juli 1914 fanden dort Gespräche statt, die bis heute immer wieder Gegenstand verschiedenster widersprüchlicher Interpretations- und Legitimationsversuche sind. Als bevollmächtigte Verhandlungspartner fungierten Chen I-fan (Ivan Chen) für China, Lonchen Shatra für Tibet und Sir Henry MacMahon für England. Ihre Grundsätze und Ansprüche waren in Kürze die folgenden:[79]

Chen I-fan hatte den souveränen Status Chinas gegenüber Tibet und damit das Erbe der Manchu-Dynastie, sowie die privilegierte Stellung gegenüber den Fremdmächten zu sichern.

Die Forderungen der tibetischen Regierung bestanden in der Anerkennung der Unabhängigkeit des Landes mit dem Dalai Lama als geistlichem und weltlichem Oberhaupt, in der geographischen Eingliederung der Distrikte bis Dajianlu und im Aufenthaltsverbot jeglicher Chinesen im Land, ausgenommen Händler.

England schliesslich trachtete danach, den alten Status quo Tibets als neutralen Pufferstaats im Herzen Zentralasiens wiederherzustellen und dadurch den Frieden mit China und die Sicherheit an der nordindischen Grenze zu gewährleisten. Diese Absicht bildete letztendlich den Raison d'être für die Idee des britischen Abgeordneten, Tibet in zwei Teile zu

78 L.E. Nyman, "Tawang - A Case Study of British Frontier Policy in the Himalayas," S. 153/54. London und Beijing lagen beide zu weit weg, Lhasa verweigerte den Zutritt und Darjeeling scheint zu sehr unter chinesischem Einfluss gestanden zu haben.

79 *The Boundary Question* ... . Anhand zahlreicher Dokumente werden hier die Ansinnen der Verhandlungspartner erläutert.

spalten. Konkret schlug Sir Henry MacMahon die Ziehung einer Grenzlinie (die sog. *MacMahon Linie)* zwischen Ausser-Tibet im Westen und Inner-Tibet im Osten vor. Inner-Tibet sollte unter die chinesische Suzeränität fallen, Ausser-Tibet die Autonomie zugesichert bekommen.[80] Dieser Kompromissvorschlag sollte den Zielsetzungen aller Parteien ein Stück weit entgegenkommen und einen erfolgreichen Abschluss der Konferenz garantieren. Schliesslich war es aber gerade die Grenzfrage, an der sich die Geister spalteten und welche die Gespräche scheitern liess. Die suzeräne Oberherrschaft über nur einen Teil Tibets, in dem sich weder der Sitz der höchsten Führungsspitzen noch die wichtigsten Regierungsinstitutionen befanden, genügte den chinesischen Souveränitätsansprüchen nicht. Nach Auffassung der Regierung in Beijing war Tibet ja bereits seit der Zeit der Mongolenkhane ein integraler Bestandteil Chinas. Dementsprechend ging es bei der Konferenz von Simla in ihren Augen eben gerade nicht um die Herstellung des souveränen Status - und schon gar nicht um Suzeränität - , sondern nur um die vertragliche Festlegung und internationale Anerkennung eines China-internen, auf Basis der Chö-yön-Beziehung traditionell legitimierten Faktums.

Das Dreiparteientreffen endete am 3. Juli 1914 mit der Unterzeichnung einer Zweiparteienkonvention durch Tibet und England, der von Seiten Chinas bis heute jegliche Gültigkeit abgesprochen wird. Aber auch abgesehen von der internationalen Legalität oder Illegalität dieses Vertrages muss die Konferenz an sich als Misserfolg auf allen Linien gewertet werden. Der Status von Tibet gegenüber China blieb weiterhin ungeklärt, die chinesische Suzeränität existierte nur auf dem Papier und wurde von China selber nicht einmal akzeptiert, und England sah sich durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges bald anderen Problemen gegenüber, als dass es eventuelle, in der Konvention enthaltene Vorteile hätte ausnützen können. Die Frage nach einer "modernen" Lösung des Tibet-Problems, das in den Augen der Regierung in Beijing gar keines war, wurde aufs Eis gelegt. Beide Seiten blieben ihren Grundsätzen und Vorstellungen im Grunde genommen bis in die Gegenwart hinein treu. Während der Dalai Lama immer wieder versuchte, das alte *Lama-Schutzherr-Verhältnis* unter Be-

80 Das autonome Ausser-Tibet hätte alle wichtigen Städte und Klöster Zentral- und Westtibets in sich eingeschlossen, darunter Lhasa, Shigatse, Gyantse und Tashilhunpo.

rücksichtigung moderner Staatsformen wiederzubeleben, plädierte die Führung Chinas stets für die traditionelle Zugehörigkeit Tibets zum Mutterland und implizierte damit ein *Untergeordneten-Übergeordneten-Verhältnis*. Diese einander diametral entgegengesetzten und bis heute nicht zu vereinbarenden Positionen haben ihre Wurzeln meiner Meinung nach einerseits in den unterschiedlichen traditionellen Gesellschafts- und Herrscherkonzepten beider Länder und dem daraus resultierenden Konfliktpotential in der Interpretation der gegenseitigen Beziehung, andererseits in den vielfältigen Umwälzungen und Einflüssen im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts, in der damit einhergehenden Notwendigkeit der ideologischen und politischen Neuorientierung und in der historischen Neubewertung der Vergangenheit.

6. Schlusswort

Der Hauptkonflikt in der sino-tibetischen Beziehung, wie er sich uns durch die Jahrhunderte hindurch darstellt, ist in meinen Augen ein ideologisch-kultureller. Er beruht darauf, dass das mächtige chinesische Reich der Mitte mit dem Sohn des Himmels als oberstem, universalem und tugendhaftem Herrscher und Ordnungsträger seit der Tang-Zeit von einem relativ kleinen, unwirtlichen Barbarenland mit einer nicht genau definierbaren spirituellen Führungsmacht herausgefordert wurde. Der zunehmende religiöse Einfluss dieses Landes in der zentralasiatischen Region und seine strategisch günstige Lage bildeten neben dem sozio-missionarischen Willen der Kaiser Chinas, die Länder an der Peripherie zu zivilisieren, den Auslöser für die Kontaktaufnahme. Die lamaistische Religionsideologie diente ihnen in ihrer Funktion als Einfluss- und Kontrollkanal stets als willkommenes Mittel zum Zweck. Jede Dynastie war darum bemüht, den seit dem 13. Jahrhundert bestehenden Kontakt zu den Oberhäuptern der religiösen Schulen Tibets in irgendeiner Weise aufrechtzuerhalten. Das zur Zeit der Mongolenherrscher auf kulturellen Ähnlichkeiten basierende und trotz latent vorhandenem politischem Gedankengut in der Religion wurzelnde *Lama-Schutzherr-Verhältnis* wurde um dieses Zieles willen von beiden Seiten immer wieder herbeigezogen und je nach Situation und Notwendigkeit unterschiedlich interpretiert. Tibet glaubte sich auf diese Weise der Anerkennung seiner religiösen Regierungsinstitutionen, insbesondere des

Dalai Lama, versichert zu wissen, konnte in Zeiten der Gefahr auf die militärische Hilfe des Schutzpatrons zählen und diesen als Schild gegen äussere Aggressionen verwenden. China auf der anderen Seite benutzte die Beziehung zur Legitimierung seines Souveränitätsanspruches über Tibet, zur Wahrung der Kontrolle und zur ideologischen Rechtfertigung seiner politischen Aktionen.

Eine Bedingung für die Aufrechterhaltung der Beziehung war jedoch, dass beide Seiten über das nötige Mass an politischer und ideologischer Stärke, über Macht und Anerkennung im eigenen Land verfügten. In Tibet war diese Stabilität mit der Etablierung des Reinkarnationssystems und seiner Institutionalisierung in der Tradition einer einzigen Schule, der Gelug-pa, gewährleistet und hielt sich im wesentlichen bis in die 1950er Jahre. Auch wenn die realpolitische Macht des Dalai Lama zeitweise Einschränkungen erfuhr, und auch wenn er selbst als geistliches und weltliches Oberhaupt seines Landes in einem gewissen Spannungsfeld zwischen Adel und Klerus stand, so reichte doch sein göttlich legitimiertes Charisma als Person und Institution aus, den inneren Herausforderungen zu begegnen, seinem Volk ein Gefühl der Sicherheit und Zusammengehörigkeit zu vermitteln und so zu einem unantastbaren Nationalsymbol zu werden. Die Dynastieherrscher Chinas sahen sich dagegen stets dem zweifachen Problem gegenüber, einerseits den nationalen Herrschaftsansprüchen im eigenen Land und andererseits den universalen Ansprüchen über die Länder der Peripherie zu genügen. Diese Aufgabe brachte sie unausweichlich in Konflikt mit dem Konfuzianismus des eigenen Reichsgebietes und dem Buddhismus Zentralasiens. Fremddynastien, wie Mongolen und Manchuren, mussten sich die chinesischen Wert- und Moralvorstellungen weitgehend aneignen, um Legitimation und Anerkennung zu erlangen.

Durch die Patronisierung der Religion und ihrer Träger im benachbarten Tibet war es zwar möglich, sowohl das gewalttätige als auch das spirituelle Potential in Grenzen zu halten, gleichzeitig musste aber ein Weg gefunden werden, den eigenen Status als Sohn des Himmels, Herrscher über die Welt und Kaiser Chinas gegenüber der Reinkarnation einer Gottheit zu wahren. Vor diesem Hintergrund ermöglichte das tibetische Reinkarnationssystem nicht nur der Gelug-pa und den Dalai Lamas eine Festigung ihrer Position, sondern passte auch ausgezeichnet in die Strategie der chinesischen Monarchen. Durch die Anerkennung als Verkörperung des Bodhisattvas Manjusri waren sie nun in der Lage, mit den führen-

den Reinkarnationen der lamaistischen Kirche auf der gleichen religiösen Ebene zu kommunizieren, ein Umstand, der ihren Plänen und Absichten nur förderlich sein konnte. Dies bedeutete, dass die Herrscher des Reiches der Mitte nie bloss eine einzige Person, sondern sowohl ideologisch als auch praktisch ein Paket verschiedener Persönlichkeiten darstellten. Während sie im eigenen Land in erster Linie den Sohn des Himmels und Träger seines Mandates verkörperten, waren sie für die Mongolen und Manchuren gleichzeitig auch die legitimen Nachfolger früherer Lokalherrscher und für die Tibeter die weltlichen Beschützer ihres Glaubens und ihrer Glaubensträger.

Gerade dieses Prinzip der Gleichzeitigkeit von praktisch nicht oder nur schwer in Einklang zu bringenden gegensätzlichen Aspekten zwang jedoch die Kaiser wiederholt, Schwergewichte zu setzen und sich je nach Raum und Zeit für die eine oder andere Rolle zu entscheiden. Langfristig gesehen fiel die Entscheidung stets zugunsten des chinesischen Welt- und Wertesystems aus. Die Aufrechterhaltung der Herrschaft über den Kern des Reiches der Mitte genoss oberste Priorität. Ein weiteres Mittel im Umgang mit den peripheren Gebieten war deshalb die Demonstration der Präsenz. Es wurde nach Wegen gesucht, die Beziehung indirekt, das heisst, im Einklang mit der chinesischen Ideologie und unter Verwendung der lokalen Gesellschaftsstrukturen und Glaubensvorstellungen aufrechtzuerhalten. Als Mittel dazu diente die Strategie, "Barbaren durch Barbaren regieren". Die ausführenden Regierungsorgane wurden in den Händen der lokalen Amtsträger belassen, jedoch durch chinesische Repräsentanten überwacht und kontrolliert. Titel wurden verliehen, um sich selbst der Gunst, der Loyalität und des Einflusses der Beschenkten, i.e. des Dalai Lama und Panchen Lama, zu versichern. Auf der anderen Seite deuteten diese die Vorgehensweise ihres mächtigen Nachbarn als einen Akt der Verehrung und der Anerkennung innerhalb einer Beziehung zwischen zwei gleichgestellten Partnern.

Solange der asiatische Raum nicht zu sehr ins Kräftefeld fremder Einflüsse geriet, machte es die Flexibilität der sino-tibetischen Beziehung möglich, die unterschiedlichen Sichtweisen unter einen Hut zu bringen. Die Situation änderte sich, als im Laufe des 19. Jahrhunderts, bedingt durch die imperialistischen Interessen der Westmächte, der politische und ideologische Druck auf die traditionellen Gesellschaftssysteme der asiatischen Länder immer grösser wurde. In China wie in Tibet machten sich

deshalb um die Jahrhundertwende vermehrt nationalistische Gefühle und Strömungen bemerkbar, die sich gegen alles Fremde richteten. Die grundsätzliche Angst der Tibeter vor einer Bedrohung ihrer Religion und damit ihres Gesellschaftssystems kam dem Kaiser in seinen Bestrebungen um die Wahrung der Kontrolle zu Hilfe. Indem er sie in ihrem Argwohn bestärkte, förderte er die bereits vorhandene Tendenz zu Isolation und Abschliessung zusätzlich.

Diese Strategie erhielt mit den Ereignissen des Jahres 1904 einen empfindlichen Schlag. Die Tatsache, dass es einer ausländischen Expedition zum ersten Mal gelang, nach Lhasa vorzustossen und einen Vertrag mit der tibetischen Obrigkeit zu schliessen, erschütterte das traditionelle Beziehungs- und Glaubensgefüge. Auf der einen Seite musste man erkennen, dass die religiöse Aura einer göttlichen Reinkarnation auf der internationalen Ebene nicht mehr genügend Schutz gewährte, auf der anderen Seite wurde die latente Schwäche des Kaiserreiches nun offensichtlich und allseitig erkannt. Die Jahre bis zum Ausbruch der Revolution im Jahre 1911 sind deshalb geprägt von verzweifelten Bemühungen, das durch den Abzug der britischen Expedition und durch die Flucht des Dalai Lama in Tibet entstandene Machtvakuum wieder zu füllen. Mittels traditioneller Methoden – Titelverleihungen, Absetzung und Wiedereinsetzung, Manipulationsversuche –, die mit westlichen Begriffskategorien – Souveränität, Suzeränität, Autonomie – angereichert wurden, versuchte die Qing-Regierung, ein modernes, internationales Spiel zu spielen, das im Grunde genommen bereits verloren war.

Das Jahrhunderte alte Band zwischen dem Kaiser und dem Dalai Lama zerriss nun innerhalb kürzester Zeit. Mit dem Untergang der Dynastie löste sich die eine Seite politisch und kulturell auf. Der Präsident der neuen Republik war weder ideologisch noch praktisch in der Lage, die Rolle des Schutzpatrons einzunehmen. Die Labilität der jungen Republik, das Streben des Dalai Lama nach Unabhängigkeit, der weiter anhaltende Druck der Westmächte und das Geschehen auf der internationalen Bühne verhinderten die Entwicklung eines innovativen Geistes, um die sino-tibetische Beziehung auf eine neue Ebene zu stellen. Halbherzig griff man beiderseits auf traditionelle Methoden zurück, die einstmals erfolgreich gewesen waren, nun aber eine blosse Farce darstellten.

Die heutige Situation zeigt, dass trotz einschneidender globalpolitischer Veränderungen im Laufe dieses Jahrhunderts die ideologischen

Differenzen und praktischen Zielsetzungen beider Länder im wesentlichen die gleichen geblieben sind. Tibet strebt nach wie vor eine Beziehung auf Basis der Gleichrangigkeit und unter Anerkennung des Dalai Lama zumindest als geistlichem Oberhaupt an, China betont weiterhin seine kulturelle Überlegenheit und die traditionelle Zugehörigkeit Tibets zum Mutterland. Die vielfältigen und vielschichtigen, auf dem Konflikt zwischen einem religiösen Gesellschaftssystem mit einer göttlichen Führungsspitze und einem säkularen Gesellschaftssystem mit einer weltlichen Führungsspitze basierenden Problemkreise warten also auch heute noch darauf, gelöst zu werden. So wie sich die Situation zum gegenwärtigen Zeitpunkt präsentiert, hängt wohl die Zukunft Tibets hauptsächlich davon ab, inwieweit der chinesischen Regierung nach der physischen auch die psychische Domination gelingen wird.

BIBLIOGRAPHIE

BELL, Charles A., *Tibet - Past and Present.* Oxford: Clarendon Press. 1924.

—, *Portrait of the Dalai Lama.* London & Glasgow: Collins Clear-Type Press. 1946.

—, *The Religion of Tibet.* Oxford: University Press. 1968.

The Boundary Question of China and Tibet - A Valuable Record of the Tripartite Conference between China, Britain and Tibet Held in India, 1913-1914. Peking. 1940.

BURMAN, Bina Roy, *Religion and Politics in Tibet.* New Delhi: Vikas Publishing House. 1979.

CHAN, Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China.* New York: Columbia University Press. 1953.

FARQUHAR, David M., "Emperor as Bodhisattva in the governance of the Ch'ing Empire." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38 (1978): 5-34.

GRUNFELD, Tom A., *The Making of Modern Tibet.* Bombay: Oxford University Press. 1987.

HICKS, R. & CHÖGYAM, N., *Weiter Ozean Dalai Lama.* Essen: Synthesis Verlag. 1985.

HITZ, Maya, *Die Chinesische Tibetpolitik im ersten Jahr der Republik.* Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit an der Universität Zürich. 1993.

HÜRSCH, Thomas, "Die Reinkarnationsreihe der Dalai Lamas." Unveröffentlichter Vortrag am Völkerkundemuseum München. 1982.

KINDERMANN, Gottfried Karl (Hrsg.), *Konfuzianismus, Sunyatsenismus und chinesischer Kommunismus.* Freiburg i.B.: Verlag Rombach. 1963.

KOLMAS, Josef, *Tibet and Imperial China - A Survey of Sino-Tibetan Relations up to the Manchu Dynasty in 1912.* Occasional Paper 7. Canberra: The Australian University. 1967.

KWANTEN, Luc, "Chingis Khan's Conquest of Tibet - Myth or Reality?" *Journal of Asian History* 8, Nr.1 (1974): 1-120.

LEVENSON, Joseph R., *Confucian China and its Modern Fate.* (Band 2) London: Routledge & Kegan Paul. 1964.

LI, Tieh-Tseng, *Tibet - Today and Yesterday.* New York: Bookman Associates. 1960.

MEHRA, Parshotam, *The Younghusband Expedition.* Bombay: F. Wiesinger at Thacker & Co. LTD Press. 1968.

—, *Tibetan Polity, 1904-1937 - The Conflict between the 13th Dalai Lama and the 9th Panchen Lama.* Asiatische Forschungen 49. Wiesbaden: Otto Harassowitz. 1976.

MICHAEL, Franz, *Rule by Incarnation - Tibetan Buddhism and its Role in Society and State.* Boulder Colorado: Westview Press. 1982.

RAHUL, Ram, *The Government and Politics of Tibet.* New Delhi: Vikas Publishing House. 1969.

—, *The Dalai Lama - The Institution.* New Delhi: Vikas Publishing House. 1995.

RICHARDSON, Hugh E., *Tibet and its History*. Boston MA: Shambhala Publications. 1984.

ROCKHILL, W.W., "The Dalai Lamas of Lhasa and their Relations with the Manchu Emperors of China 1644-1908." *T'oung Pao* 11 (1910): 1-104.

SAGASTER, Klaus, "Die Institution der Dalai Lamas und das Verhältnis zwischen Religion und Politik in Tibet." In: THIEL, Josef Franz & Albert Doutreloux (Hrsg.), *Heil und Macht - Approches du sacré*. St. Augustin: Anthropos Institut. 1975.

SCHUH, Dieter, "Wie ist die Einladung des fünften Karma-pa an den chinesischen Kaiserhof als Fortführung der Tibet-Politik der Mongolen Khane zu verstehen?" *Folia Rara* (1976): 209-244.

SHAKABPA, Tsepon W., *Tibet, A Political History*. New Haven & London: Yale University Press. 1967.

SHEN, Tsung-lien & LIU, Shen-chi, *Tibet and the Tibetans*. Stanford California: Stanford University Press. 1953.

SNELLGROVE, David & RICHARDSON, Hugh E., *A Cultural History of Tibet*. Boston & London: Shambhala Publications. 1995.

VAN WALT VAN PRAAG, Michael, *The Status of Tibet - History, Rights, and Prospects in International Law*. Boulder Colorado: Westview Press. 1987.

WANGYAL, Phuntsog, "The Influence of Religion on Tibetan Politics." *The Tibet Journal* 1, Nr.1 (1975): 78-86.

WEGGEL, Oskar, "Zum 40. Jahrestag der Befreiung Tibets - Wie China seine Souveränitätsansprüche über die 'Autonome Region' zu rechtfertigen versucht." *China Aktuell* (1991): 361-377.

WERNSDÖRFER, Martina, *1904-1914: Zehn Jahre sino-tibetische Beziehungen im Spiegel der ideologischen Auseinandersetzung zwischen einem säkularen und einem religiösen Staat vor der Kulisse der internationalen Asienpolitik*. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit an der Universität Zürich. 1997.

WYLIE, Turell W., "The First Mongol Conquest of Tibet reinterpreted." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37 (1977): 103-133.

ZAHIRUDDIN, Ahmad, "The Historical Status of China in Tibet." *The Tibet Journal* 1, Nr.1 (1975): 24-32.

ZITO, Angela, "The Imperial Birthday - Ritual encounters between the Panchen Lama and the Qianlong Emperor in 1780." Unveröffentlichter Vortrag am NEH Seminar in Ann Arbor. 1994.