

Wang Hui
*Nachdenken
über Tibet*
Chinesische
Ansichten zur
Orientalismus-
Debatte

汪晖

Nachdenken über Tibet

China – Normen, Ideen, Praktiken

Herausgegeben von Sabine Dabringhaus, Thomas Duve, Hans van Ess,
Albrecht Graf von Kalnein und Zhiyi Yang

Band 2

Wang Hui ist Professor für Literaturen und Geistesgeschichte an der Tsinghua Universität Peking. *Hans van Ess* ist Professor für Sinologie einschl. Mongolistik an der Ludwig-Maximilians-Universität.

Wang Hui

Nachdenken über Tibet

Chinesische Ansichten zur Orientalismus-Debatte

Aus dem Chinesischen von Carsten Schäfer

Mit einer Einleitung von Hans van Ess und Carsten Schäfer

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© 2014 by SDX Joint Publishing Co., Ltd. All rights reserved.

German edition published by Campus Verlag GmbH.

Die chinesische Originalausgabe erschien im Jahr 2014 bei SDX Joint Publishing unter dem Titel *Dong xi zhi jian de »Xizang wenti«* 东西之间的西藏问题 (Die Tibet-Frage zwischen Ost und West).

Redaktion und Korrektorat lagen in den Händen von Ian Hillesheim sowie Karl-Heinz Lingens, beide Frankfurt a.M.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz »Creative Commons Namensnennung-Nicht kommerziell-Keine Bearbeitungen 4.0 International« (CC BY-NC-ND 4.0) veröffentlicht.

Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>



Verwertung, die den Rahmen der CC BY-NC-ND 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für die Bearbeitung und Übersetzungen des Werkes.

Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

ISBN 978-3-593-51827-5 Print

ISBN 978-3-593-45599-0 E-Book (PDF)

DOI 10.12907/ 978-3-593-45599-0

Copyright © 2024 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Einige Rechte vorbehalten.

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Umschlagmotiv: © Wang Hui

Satz: le-tex serif

Gesetzt aus der Alegreya

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-1001).

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Vorwort zur Reihe »China – Normen, Ideen, Praktiken«	9
Einleitung	11
Vorbemerkungen	25

Die Tibet-Frage zwischen Ost und West: Orientalismus, die regionale Autonomie ethnischer Minderheiten und eine Politik der Würde

Vorwort	29
1. Zweierlei Trugbilder des Orientalismus	31
1.1 Eine zweite Heimat der Christen	31
1.2 Das Tibet-Bild Herders, Kants und Hegels	34
1.3 Die Theosophie und das Bild Tibets	41
1.4 Tibet im Kontext der Rassen- und NS-Ideologie	43
1.5 Die Schwermut der 1960er Jahre und das Lama-Bild der westlichen Massenkultur	45
2. Variationen des Kolonialismus und Nationalismus	53
2.1 Das Konzept der Suzeränität und die »Politik der Anerkennung« in den internationalen Beziehungen	53
2.2 Das China- und Tibet-Bild aus national-staatlicher Sicht	61

2.3	Wettkampf der Regelsysteme: Die Ausdehnung des Kolonialismus, die chinesische Revolution und die Entstehung der »Tibet-Frage«	66
3.	Die regionale Autonomie ethnischer Minderheiten und das unvollendete Prinzip des »Pluralismus innerhalb der Einheit«	83
3.1	Die drei Typen des chinesischen Nationalismus	83
3.2	Die regionale Autonomie ethnischer Minderheiten und deren Grundprinzipien	88
3.3	»Pluralismus innerhalb der Einheit« und die hybride Natur der ethnischen Regionen	96
4.	»Post-Revolution«, Entwicklung und De-Politisierung	107
4.1	Wie ist die Krise der Minderheitenpolitik zu erklären?	107
4.2	Der Standpunkt der Volksmasse, der ethnische Standpunkt und zwei unterschiedliche Identitätspolitiken	113
5.	Religionsgesellschaft, Marktexpansion und gesellschaftliche Mobilität	129
5.1	Die Expansion der Religion im Zuge der Säkularisierung	129
5.2	Kommerzialisierung, Globalisierung und die Sprachkrise	136
5.3	Die großen Veränderungen im Alltagsleben	138
5.4	Gesellschaftliche Mobilität, das Recht auf Migration und die Gesellschaftskrise in den ethnischen Regionen	139
5.5	Die »Politik der Anerkennung« und die Frage der Gleichberechtigung in multiethnischen Gesellschaften	142
5.6	Protestbewegungen als eine Form der Politik der Würde	147

Die trans-systemische Gesellschaft und die »regionale Perspektive«

Vorwort	155
1. Zwei Regionalismus-Narrative	159
2. Das Nicht-Lokale des Lokalen: Die Dialektik von Stabilität und Fluidität	171
3. Zentrum-Peripherie-Beziehungen in einer Region und ihre Relativität	179
4. Zwei oder mehr neue Kräfte	183
5. Raum-Zeit-strukturelle Differenzierungen	187
6. Die horizontale Zeit und die Depersonalisierung (<i>fei rengehua</i> 非人格化) der politischen Kultur	195

Ryūkyū und die beiden dramatischen Veränderungen der regionalen Ordnung

Vorwort	211
1. Die »Ryūkyū-Frage«, Regionalbeziehungen und die grundlegenden Veränderungen der internationalen Regeln im 19. und 20. Jahrhundert	213
2. Die frühe Anwendung des imperialistischen Völkerrechts	223
3. Vorboten des Kalten Krieges: Die Konferenz von Kairo und der Status der Ryūkyū-Inseln nach Ende des Zweiten Weltkrieges	233
4. Die politischen Optionen der Ryūkyū-Inseln	259

Nachwort	263
Literatur	283

Vorwort zur Reihe »China – Normen, Ideen, Praktiken«

Über den chinesischen Staat und seine Regierung kann sich ein deutschsprachiges Publikum mittlerweile fast täglich in den Medien informieren. Stimmen aus Wissenschaft und Gesellschaft hingegen finden kaum Gehör. Zu selten kommt bei uns zur Sprache, dass China ein Land mit einer höchst regen intellektuellen Diskussion ist. Selbst wenn sich diese auf dem Festland nicht immer unbeschwert entfalten kann, gibt es doch eine große Zahl geistig unabhängiger Köpfe, deren Forschungsergebnisse und Thesen über ihr Land und dessen Wechselwirkungen mit der Welt wir kennen sollten. Wer China verstehen möchte, muss sich über die tagesaktuellen Berichte hinaus auch mit dieser intellektuellen Szene auseinandersetzen. Eben dazu lädt unsere Reihe ein. Sie hilft, die Selbstausslegungstraditionen sowie die vielfältigen Hinweise auf einen besonderen chinesischen Weg in ihrer Bedeutung auch für politische Entscheidungen einzuschätzen und bietet somit Grundlagen für Dialog und Austausch zwischen den Kulturen.

In Deutschland gibt es bisher kein Forum, auf dem diese intellektuelle Debatte beobachtet werden könnte. Die Reihe *China – Normen, Ideen, Praktiken* trägt dazu bei, diese Lücke zu füllen. In ihr werden wichtige aktuelle Monografien oder vereinzelt auch Sammlungen von Aufsätzen zu Geschichte und Gegenwart von Recht, Philosophie und Politik in deutscher Übersetzung publiziert. Damit macht die Reihe Bücher chinesischer Autorinnen und Autoren, über die in China in den letzten 20 Jahren oft intensiv diskutiert worden ist, einem deutschsprachigen Publikum zugänglich. In einer Einleitung werden die Werke vorgestellt und in ihren zeitgenössischen und fachlichen Diskussionskontext eingeordnet. Die Auswahl der zu übersetzenden Werke trifft eine fachkundige Jury in engem Austausch mit chinesischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern. Sie begleitet die Arbeit der Überset-

zerinnen und Übersetzer und vermittelt das Gespräch mit den chinesischen Autorinnen und Autoren.

Die neue Reihe wird gemeinschaftlich ermöglicht durch die C. H. Beck Kulturstiftung, München, das Max-Planck-Institut für Rechtsgeschichte und Rechtstheorie, Frankfurt am Main, die Max Weber Stiftung, Bonn, und die Werner Reimers Stiftung, Bad Homburg v. d. H. Gefördert wurde dieser Band auch durch die Stiftung Mercator, Essen.

Sabine Dabringhaus, Freiburg

Thomas Duve, Frankfurt am Main

Hans van Ess, München

Albrecht Graf von Kalnein, Bad Homburg

Zhiyi Yang, Frankfurt am Main

Einleitung

Der 1959 geborene Wang Hui ist einer der in Deutschland bekanntesten chinesischen Intellektuellen. Er lehrt an der Abteilung für Chinesische Sprache und Literatur der renommierten Tsing-hua Universität in Peking, hat aber immer wieder Zeit für längere Auslandsaufenthalte gefunden, einige davon auch in Deutschland. 2008 hatte die US-amerikanische Zeitschrift *Foreign Affairs* Wang Hui als einen der weltweit wichtigsten 100 Intellektuellen titulierte. Einige der Bücher, mit denen er den gegenwärtigen intellektuellen Diskurs Chinas maßgeblich geprägt hat, sind ins Englische übersetzt worden, keines aber bisher ins Deutsche. Der vorliegende Band soll diese Lücke schließen.

Wang Huis hier versammelte Texte erschienen in China im Jahre 2014 in der einflussreichen Reihe *Politische Kultur, China und die Welt*. Sein Essay »Die Tibet-Frage zwischen Ost und West«, der den Band eröffnet, ist aber ursprünglich schon in den Jahren 2008 und 2009 in Reaktion auf tibetische Aufstände in Lhasa und tibetischen Gebieten der chinesischen Provinzen Sichuan und Qinghai entstanden, lange bevor eine verschärfte Minderheitenpolitik der Volksrepublik (VR) China in Xinjiang, aber auch in der Inneren Mongolei eine breite Weltöffentlichkeit verschreckt hat. Auch wenn nicht bekannt ist, ob Wang Hui manche Dinge heute im Lichte aktueller Ereignisse anders formulieren würde, verleihen diese ihm natürlich zusätzliche Aktualität. Im Essay geht Wang Hui der Frage nach, warum Fragen nach Autonomie und chinesischer Souveränität in Gebieten, die nicht dem Kernland Chinas angehören, von der öffentlichen Meinung in Europa und den USA völlig anders beurteilt werden als in China. Angeregt durch die Ausstellung »Traumwelt Tibet«, die Martin Brauen im Jahr 2000 im Völkerkundemuseum Zürich eröffnete, zeichnet er dafür eingangs die Geschichte der orientalistischen Verklärung Tibets in Europa nach. Das ist für chinesische Leser

ohne Vorkenntnisse gedacht, doch dürfte diese Geschichte auch in Europa nur wenig bekannt sein. Dementsprechend lehrreich ist sie. Wang Hui beschränkt sich allerdings nicht auf eine politische Analyse der Tibet-Frage, sondern hat diese um das Problem der Ryūkyū-Inseln ergänzt, einer erst 1874 an Japan gekommenen Inselgruppe, die zuvor noch Teil des chinesischen Tributsystems war, aber gleichzeitig von südjapanischen Fürsten abhängig war. Von ihnen aus werden seit 1972 auch die Senkaku- (japan.) oder Diaoyutai-Inseln (chines.) verwaltet, die immer wieder in die Schlagzeilen kommen, weil die Hoheit über sie von Japan, der VR China und von Taiwan beansprucht wird. Auf Okinawa, der Hauptinsel der Ryūkyū-Inseln, liegen zudem seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges mehrere US-amerikanische Militärstützpunkte, die immer wieder Anlass zu Kontroversen mit den Einwohnern der Ryūkyū-Inseln und anderer Teile Japans liefern. Wie im Fall Tibets, so versucht sich Wang Hui auch im Zusammenhang mit den Ryūkyū-Inseln, über die er im dritten Essay schreibt, an einer historischen Analyse, mit der er die Frage nach der Legitimität politischer Ansprüche problematisiert. Auch der mittlere der drei Essays beleuchtet Fragen der Zugehörigkeit verschiedener Ethnien, Kulturen und, wie Wang Hui erklärt, auch Zivilisationen zu China, widmet sich diesem Problem aber aus einer stärker theoretischen Perspektive und nimmt dabei Chinas gesamte »innerasiatische Grenzregionen« in den Blick – ein Terminus, den ursprünglich der amerikanische Sinologe Owen Lattimore geformt hat.

Wie Ge Zhaoguang, der Autor des ersten Bandes der Reihe *China – Normen, Ideen, Praktiken*, so sieht auch Wang Hui den Zusammenbruch der alten ostasiatischen Weltordnung mit dem chinesischen Kaiserreich im Zentrum als Hauptbruchstelle an, aus der die Probleme erwachsen, denen zunächst die Republik und dann die Volksrepublik China auf der einen und die seit langem unter chinesischem Einfluss stehenden, im 18. Jahrhundert dann unter die Oberhoheit der Dynastie Qing geratenen Territorien Innerasiens auf der anderen Seite gegenüberstanden. Dabei ist es sicherlich ein Verdienst dieses Buches, an einige oft übersehene Fakten zu erinnern: Das für nichttürkische Teile des Osmanischen Reichs erfundene Konzept der »Suzeränität« verbrämte dort europäische Machtansprüche. In Tibet wiederum war es der britische Kolonialismus, der sich dieser Formel bediente, um Tibet aus der mandschurischen Konföderation herauszulösen und einzelne seiner Gebiete definitiv abzutrennen. Sie gehören heute zu Indien, obwohl sie historisch mit den dortigen Reichen und ihren Kulturen genauso wenig zu tun haben wie mit dem Han-chinesischen Kernland. Ladakh, Bhutan

und Sikkim wurden unabhängig, obwohl sie ursprünglich tibetisch waren. Erkennt man, wenn man die Unabhängigkeit dieser Staaten als gegeben ansieht, letztlich die Grenzziehungen des britischen Kolonialismus an?

Die Oberhäupter der lamaistischen Kirche, der Dalai Lama und der Panchen Lama, waren lange Zeit unentschieden, wen sie mehr zu fürchten hatten, Briten oder Chinesen – bis es schließlich zur Spaltung kam. Der Dalai Lama schlug sich auf die britische Seite, während der Panchen Lama nach China floh. Nach dem Zweiten Weltkrieg übernahmen Indien und die USA die Rolle der Schutzmacht über Tibet von Großbritannien, der Dalai Lama wurde zur Schlüsselfigur, während der Panchen Lama an Einfluss verlor. Waffenlieferungen aus den USA gingen 1950 dem Einmarsch der Volksbefreiungsarmee in Tibet voraus. Dass der Aufstand von 1959 eine Vorgeschichte in den USA hatte, ist sicher nicht falsch – ein westlicher Leser wird sich hier allerdings doch fragen, ob Wang Hui im Einklang mit einem offiziellen chinesischen Geschichtsnarrativ die Rolle der tibetischen Eliten nicht zu sehr herunterspielt. Er steht hier im Einklang mit dem Narrativ der Kommunistischen Partei (KP), demzufolge die Stimmen, die wir im Westen zu Tibet hören, gewöhnlich nur aus dessen Oberschicht und nicht aus dem Volk stammen und dass deshalb das westliche Bild von Tibet verzerrt sei.

Wichtig ist aber vor allem Wang Huis Hinweis auf die katastrophalen Auswirkungen der Erfindung des Nationalstaatsprinzips, das in Europa maßgeblich für zwei Weltkriege mitverantwortlich war und zur Vertreibung von Millionen von Menschen geführt hat. In China hatte dieses bis weit ins 19. Jahrhundert hinein ausschließlich europäische Phänomen nach dem Zusammenbruch des Kaiserreichs zunächst brutale antimandschurische Pogrome zur Folge, zudem die Unabhängigkeitserklärungen der Mongolei und Tibets, die sich beide aufgrund der Bedrohung durch vermeintlich gefährlichere Gegner im 17. und 18. Jahrhundert den Qing offenbar weitgehend freiwillig unterstellt hatten. Xinjiang war ethnisch zu divers, als dass die territorial sehr eng begrenzten und zeitlich kurzlebigen uigurischen Unabhängigkeitsbestrebungen in den 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhunderts hätten Aussicht auf Erfolg haben können. Dem hatten sich neben der Republik China auch chinesische Muslime und Mongolen entgegengestellt. Die Äußere Mongolei wurde als ethnisch homogenes Gebiet unter Verzicht auf die chinesisch dominierte Innere Mongolei unabhängig, weil die Sowjetunion sie unterstützte; Tibet hingegen, das der 13. Dalai Lama 1913 versucht hatte, als unabhängigen Staat unter seiner Führung zu etablieren, wurde nie von einer ausländischen Macht als eigenständig anerkannt, weil die

britische Kolonialmacht den offenen Konflikt mit China scheute. Die junge chinesische Republik versuchte stattdessen, außenliegende Territorien wie Tibet oder die Mongolei zu einem gemeinsamen Staat zu überreden, in dem die Ethnien mit einander verschmelzen sollten, genau wie die Han ein aus unterschiedlichen Ethnien hervorgegangenes Amalgam waren. Im Grunde lehnte sich dieser Gedanke an die Nationalstaatsidee der Vereinigten Staaten an, die ja auch auf den Gedanken ethnischer Zusammengehörigkeit bewusst verzichtet.

Wang Hui verweist auch auf Kritik an dieser Idee, die oft als Assimilation der Anderen an die Han-Ethnie verstanden wurde. Dabei ist es ihm wichtig, die ursprüngliche Idee der Autonomiepolitik der VR China zu erklären: Zhou Enlai habe sich nach der Staatsgründung gegen eine Aufteilung des Staatsgebietes in ethnische Einheiten ausgesprochen, weil sich der »Imperialismus« dies sofort zunutze gemacht hätte. Die Lage in China habe sich von der in der UdSSR (Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken, auch Sowjetunion) unterschieden: Die Zahl der Han sei groß, das Territorium, auf dem sie lebten, aber relativ klein. Der Bevölkerungsanteil der sogenannten nationalen Minderheiten sei klein, der Raum, den sie einnahmen, aber groß. Auf die Sowjetunion treffe genau das Gegenteil zu: Das eigentliche Russland sei groß, die Zahl der Russen sei aber auch groß. In China hätte ein Föderalsystem wie in der UdSSR massive Umsiedlungsaktionen zur Folge gehabt, die man vermeiden wollte. Tatsächlich wird ja der Gedanke ethnisch reiner Gebiete, der zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts in Europa zur massenhaften Verschiebung von Menschen führte, heute als unzeitgemäß angesehen, denn die vielfach skrupellos umgesetzten ethnischen Säuberungen in Europa und Kleinasien des zwanzigsten Jahrhunderts sind in unliebsamer Erinnerung.

In China hatte die ethnische Durchmischung in zahlreichen Provinzen schon zu lange andauert, als dass man sie ohne größere Probleme hätte rückgängig machen können. Das Hochland von Tibet – nicht das vom Dalai Lama immer wieder ins Spiel gebrachte, auch weite Teile der chinesischen Provinzen Sichuan und Qinghai umfassende Großtibet – ist hier eine Ausnahme. Wang Hui beklagt, dass ausländische NGOs (*non-governmental organizations*; dt. Nichtregierungsorganisationen) und westliche Vorstellungen von der Kultur Tibets den dortigen Nationalstolz verstärkten, ohne dass im Westen bekannt sei, dass in anderen tibetischen Regionen zahlreiche andere Ethnien siedelten, die man vor Nationalismus schützen müsse. Das sei die Ratio gewesen, aufgrund derer die Volksrepublik China sich ent-

schloss, autonome Gebiete zu schaffen, in denen man nach der Definition von Fei Xiaotong (1910–2005), des Nestors der chinesischen Sozialwissenschaften, »im Großen vermischt und im Kleinen einheitlich« zusammenleben sollte. Von Fei stammt auch der Gedanke des »Pluralismus innerhalb der Einheit der chinesischen Nation«, der dem Nationalstaatsgedanken diametral entgegengesetzt ist. Wang Hui preist den Multikulturalismus, der daraus insbesondere in Chinas Grenzregionen im Norden, Süden und Westen entstanden sei. Wie sehr er allerdings noch überlebt, ist eine Frage, bei der heute Zweifel erlaubt sein müssen: Die Einheit der chinesischen Nation ist der chinesischen Regierung im Jahr 2023 deutlich wichtiger als die Pluralität ethnischer Lebensformen.

E pluribus unum, der Leitsatz der amerikanischen Halbdollarmünze, das ist die Idee, die Wang Huis Nationalismuskonzept für China und für Tibet zugrunde liegt. Allerdings ist dieser uramerikanische Gedanke für ihn nicht in Anlehnung an die USA entstanden, sondern »aus dem Widerstand gegen die westlichen Großmächte im vergangenen Jahrhundert« heraus. Weder was ein Chinese noch was ein Tibeter oder anderer »Minderheitenangehöriger« wirklich ist, lässt sich seiner Auffassung nach so einfach definieren, wie das landläufige Auffassung ist. Das ist bedenkenswert und sicherlich richtig. Dennoch scheinen manche Überlegungen Wang Huis aus europäischer Perspektive zu einfach zu sein: Dass es nach dem Untergang der mongolischen Oberherrschaft im fünfzehnten Jahrhundert der Ming-Dynastie gelungen sei, ihre Herrschaft über Tibet durchzusetzen, legen chinesische Quellen dieser Zeit partiell nahe, doch bekennt Wang Hui schon zu Eingang, nur über die Arbeit chinesischer Tibetologen Zugang zu ihren tibetischen Gegenständen zu haben. Die Wissenschaft ist sich in diesem Punkt nicht einig, auch wenn Wang Hui zugute zu halten ist, dass die Darstellungen in westlichen Sprachen die chinesische Sicht der Dinge zumeist geflissentlich übersehen. Den Wert des Buches macht aus, dass der westliche Leser hier ein Gegengewicht zu dem erhält, was er für gewöhnlich liest – die historische Wahrheit allerdings ist bekanntermaßen schwer zu ermitteln; oft liegt sie in der Mitte. Wang stellt also eine sehr chinesische Sicht der Dinge vor. Was die Wissenschaft daraus macht, muss sich erst noch erweisen. Sie wird Wangs Ideen einzubeziehen haben, sich aber möglicherweise gegen manche von ihnen stellen.

Dennoch ist der Grundgedanke des Buches wichtig. Das alte Tributsystem, dessen Darstellung Wang viel Platz einräumt, wird in der Forschung unterschiedlich verstanden. Anhänger der Schule der New Qing History

aus den USA möchten in ihm ein reines Handelssystem sehen, das die chinesische Seite nur pro forma als Unterordnungsgeste von mit den Reichen der Ming und der Qing eigentlich gleichberechtigten Staaten werten konnte, indem sie deren Fürsten Titel verlieh, die diese zu Hause stolz herumzeigen konnten, die aber faktisch ohne Bedeutung waren. Chinesische Wissenschaftler betonen demgegenüber, dass die Anziehungskraft des chinesischen Kaiserhofes ein Sicherheitssystem etablierte, von dem beide Seiten auch jenseits der dadurch geschaffenen Handelsbeziehungen profitierten: der chinesische Kaiser, weil er als übergeordnete Instanz im Falle von Konflikten akzeptiert wurde, die ausländischen Fürsten, weil sie zu Hause Rückendeckung erhielten, die ihnen Autorität gegenüber Konkurrenten verlieh. Die *New Qing History* meint, die mandschurischen Qing hätten ein Kolonialreich errichtet, das denjenigen europäischer Mächte vergleichbar war und das deswegen eigentlich genauso aufzulösen wäre wie seine westlichen Pendants, während die chinesische Geschichtsschreibung betont, dass die territorialen Neuerwerbungen des 17. und 18. Jahrhunderts zum Teil auf freiwilliger Eingliederung beruhten und überdies nicht demselben Gedanken der materiellen Ausbeutung verpflichtet waren, der den europäischen Kolonialreichen zugrunde lag.

Wang Hui versteht das chinesische Tributsystem in alter Tradition als eine Ordnungsstruktur, die ein Zusammenleben der Völker ermöglichte, bei der – chinesische – Herrschaft nicht als Dominanz verstanden und zur Ausbeutung genutzt wurde, sondern als Mittel zur Konfliktminimierung. Dieses sei durch das Aufkommen des durch den Kolonialismus nach Asien importierten Nationalstaatsgedankens verlorengegangen. Dies träfe auf Tibet genauso zu wie auf die Grenzregionen im Norden und Südwesten Chinas sowie auf die im Spannungsfeld zwischen Japan und China angesiedelten Ryūkyū-Inseln, deren postkoloniales Schicksal zugleich der Verlust von Selbstständigkeit war. An die Stelle von Manövriermöglichkeiten zwischen beiden Mächten trat nach dem Zweiten Weltkrieg die staatliche Zugehörigkeit zu Japan und gleichzeitig die daraus hervorgehende militärische Vorherrschaft der USA. Aus der Verfügungsmasse des Kolonialismus ging auch das Taiwan-Problem hervor, mit der Insel als großem südlichem Wurmfortsatz der Ryūkyū-Inseln. Anders als Korea, das in die Unabhängigkeit entlassen wurde, wollten die USA Taiwan ursprünglich an China »zurückgeben« – die Vorstellung, dass Taiwan ein unabhängiger Staat sein könnte, existiert in den Dokumenten der Zeit offenbar nicht. Das geht aus den von Wang Hui herangezogenen Dokumenten recht deutlich hervor. Der Konflikt zwischen der

Guomindang Chiang Kai-sheks und der VR China Mao Zedongs machte diese Vorstellung zunichte.

Wang Huis Essays befassen sich zwar mit Themen, deren Beziehung zueinander auf den ersten Blick nicht offensichtlich zu sein scheint, in denen aber doch ein zentraler Gedankengang als Leitmotiv vorherrscht, das aus drei unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchtet und diskutiert wird, nämlich die Kritik Wang Huis an aus dem Westen importierten Diskursen und Theorien, die den Blick auf die chinesische und ostasiatische Vergangenheit und Gegenwart dominieren. So breitgefächert Wang Huis Diskussionen sind, so ausholend seine Gedankengänge – das Kernanliegen aller drei Texte ist es, »China« intellektuell und politisch von solchen importierten, für den chinesischen Kontext aber simplifizierenden westlichen Denk- und Analyse-kategorien zu emanzipieren. In diesem Kontext entwirft er den Begriff des »nationalistischen Blickwinkels« oder »nationalistischen Wissensrahmens«, mit dem er ein weites Feld von aus der europäischen Geschichte heraus entwickelter politischer Konstrukte fasst – vom Nationalismus über Souveränität und Suzeränität bis hin zur Konzeptualisierung klarer politischer Grenzen zwischen politischen Entitäten. Wang Hui begnügt sich nicht mit einer bloßen Ablehnung dieses europäischen »Wissensrahmens« für den chinesischen Kontext, sondern er dekonstruiert ihn in Gegenüberstellung zu den Erfahrungen und Modellen des vormodernen China im Umgang mit regionaler Vielfalt, innerer Diversität und einem komplexen Grenzmanagement jenseits eindeutiger Souveränitätszuordnungen. Er demonstriert, dass China historisch eine weit vielschichtigere Entität darstellte, als unser heutiger von den Kategorien des Nationalismus geprägter Blickwinkel auf das Land und seine Kultur suggeriert und dass sich der Umgang des alten China mit interregionaler, interethnischer und interkultureller Vielfalt anders gestaltete, als es im Modell des Nationalstaats seit dem frühen 20. Jahrhundert der Fall sein konnte.

Erst in der Folge von durch den westlichen Kolonialismus angestoßenen Entwicklungen sei in Tibet, das bis dato als integraler und doch weitgehend autonomer Teil Chinas habe existieren können, eine gegen China gerichtete Nationalbewegung entstanden, die sich auf die exklusiven Kategorien von »Nation« und »Ethnizität« stützte. Vor diesem Hintergrund, aber auch im Kontext heutiger gesellschaftlicher Krisen in China, die für Wang Hui weniger ethnischer Natur sind, als vielmehr in den chinesischen Marktreformen und der Integration Chinas in die Weltwirtschaft begründet liegen, formuliert Wang Hui einen alternativen, am chinesischen Tributsystem orientier-

ten Weg, der das Zusammenleben von Menschen jenseits nationaler Deutungskategorien organisieren soll. Durch eine »Politik der Würde« solle Koexistenz und Verschmelzung zwischen den verschiedenen Ethnien in China vorangetrieben und ethnische und kulturelle Diversität in einem geeinten China jenseits von Assimilationspolitiken erhalten werden.

Diese Gedankengänge führt Wang Hui in seinem zweiten Essay über die Minderheitenregionen an Chinas »innerasiatischen Grenzen« fort. Hier diskutiert Wang Hui sein Konzept der *transsystemischen Gesellschaft*, die sich von dem unterscheiden soll, was uns »der Deutungsrahmen des Nationalismus bietet« (S. 155). Mit diesem Begriff versucht Wang eine Gemeinschaftsform zu fassen, die »unterschiedliche Kulturen, Religionen, Ethnien, Sprachen und andere Systeme in sich vereint« (S. 156). Eine solche Gesellschaft integriert *unterschiedliche* Elemente in einen *einheitlichen* Rahmen, ohne aber die Autonomie dieser Elemente innerhalb des gemeinsamen Rahmens zu negieren. Auch dieser Gedanke richtet sich gegen Ordnungsvorstellungen der modernen westlichen Staatslehre, welche seiner Ansicht nach die kulturelle Komplexität und Hybridität Chinas nicht zu greifen vermögen, sondern verzerren; er kontrastiert diese »westlichen« Vorstellungen mit flexiblen politischen Praktiken, die er in der Geschichte Chinas findet und die er dem Leser am Beispiel der historischen Minderheitenregionen im chinesischen Südwesten fassbar macht. Indem Wang seine Leser in einer Tour d'Horizon über politikwissenschaftliche, kulturwissenschaftliche und historiographische Theorien zum vormodernen China mit der Vielfalt und dem Reichtum dessen konfrontiert, was »China« war, verbindet er damit zugleich die Hoffnung, neue gegenwartsbezogene Antworten jenseits des »Blickwinkels des Nationalismus« auf die Frage zu finden, was das heutige »China« eigentlich *sein kann*. Paradoxerweise spürt der westliche Leser aber auch in der historischen Analyse den Einfluss westlicher Theorien zur multikulturellen Gesellschaft.

Spielte das chinesische Tributsystem auch in den ersten beiden Essays schon eine wichtige Rolle, rückt es im dritten Essay als alternatives Modell zum »nationalstaatlichen Wissensrahmen« ins Zentrum von Wangs Diskussionen. Mit diesem Modell beschreibt Wang Hui einen Zustand, der eine klare Trennung zwischen Innen und Außen nicht kannte: »Regionen« konnten sowohl jenseits von souveräner Unabhängigkeit als auch jenseits einer klaren staatlichen Zugehörigkeit als Zwischenzonen existieren – eine Gesellschaftsform, die mit dem Siegeszug des Nationalismus in der Region verschwunden ist. Im Rahmen seiner historischen Darstellung des

Tributsystems zeichnet Wang Hui die Transformation der Ryūkyū-Inseln von einem Tributstaat zur heutigen japanischen Präfektur Okinawa nach – und den damit zugleich einhergehenden Verlust an Autonomie der Inseln. Wangs Überlegungen weisen hier weit über den Einzelfall China hinaus: Ihm geht es nicht darum, Chinas »Andersheit« zu demonstrieren, als vielmehr neue Perspektiven auf unsere Gegenwart zu entwickeln und »davon ausgehend neue regionale und globale Beziehungsstrukturen und dazugehörige Regularien zu konzeptualisieren« (S. 233). Wang Hui sucht in alten chinesischen Ordnungsvorstellungen, die inklusiver ausgelegt waren als heutige nationale Identitäten, nach Inspirationen für die Überwindung von sozialen Konflikten, die der Nationalismus erst hervorgebracht hat. Spätestens hier werden seine Texte auch für ein nicht-sinologisches Publikum zum wertvollen Debattenbeitrag. Wang Huis Texte verändern nicht nur unseren Blick auf China, sondern bieten eine Möglichkeit, uns selbst aus Sicht »fremder« Kulturtraditionen zu betrachten und unsere Weltbilder aus neuen Perspektiven zu überdenken. Mehr noch: Indem Wang traditionelle chinesische Denkweisen in unser Blickfeld rückt und zum Anstoß für einen radikalen Perspektivwandel erklärt, macht er die anhaltende diskursive Kraft dieser Ideen sichtbar, die die westliche Debatte bislang weitgehend ignoriert hat. Der Nationalismus- und Kolonialismuskritik Wang Huis wird auch der deutsche Leser leicht zustimmen können. Und die aus den USA übernommene Idee, dass ethnische Kategorien für den Aufbau eines sozialen Staates keine Rolle mehr spielen sollten, ist bei uns mittlerweile zur Staatsräson geworden. *Transsystemische Gesellschaften*, von denen Wang Hui spricht, sind das Ziel des Multikulturalismus.

Die Agenda des Buches ist natürlich postkolonial. Wangs Ausführungen sind getrieben von dem Anliegen, eine diskursive Gleichwertigkeit zwischen westlichen und chinesischen Erfahrungen herzustellen und imaginierte Gleichungen, die den Westen mit Modernität und Asien mit Rückständigkeit in Zusammenhang setzen, zu durchbrechen. Wang will mit seinen Texten das kulturelle und intellektuelle China gegenüber westlicher Welt-sicht stärken. Ihm geht es jedoch nicht um eine bloße Zurückweisung westlichen Gedankenguts aus ideologischen Gründen und identitätspolitischen Motiven – wie es gegenwärtig der chinesischen Führung vorgeworfen werden kann. Wang hat sich zunächst an seine chinesischen Kollegen und Landsleute gerichtet, deren politisches Denken er allzu stark von national-staatlichen Paradigmen beeinflusst und vor dem Hintergrund der eigenen Kulturtraditionen nicht ausreichend kritisch reflektiert sieht. Ihm geht es

um die Überwindung innerchinesischer Probleme und die Möglichkeit, Chinas Geschichte, Gegenwart und Zukunft jenseits des vermeintlichen Standardmodells des Nationalstaats alternativ zu imaginieren und konzeptualisieren – gerade weil er in diesem »Standardmodell« die Ursache vieler interregionaler und interethnischer Konflikte im heutigen China sieht. Chinas Geschichte ist, so sein Appell an seine Landsleute, wenn es um die Lösung von Problemen unserer Moderne geht, mit der gleichen welthistorischen Bedeutung aufgeladen, wie es europäische Erfahrungen sind.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, wie sehr die Debatten chinesischer Wissenschaftler, die aus Sicht unserer Öffentlichkeit doch allzu oft das vermeintlich »Andere« repräsentieren, den unseren ähneln: Auch in China geht es um die Frage, wie kulturell und ethnisch diverse Gesellschaften – Wang Hui spricht von »Gesellschaften, die komplexe Systeme in sich bergen« (S. 271) – zusammengehalten werden können, ohne dabei Diversität zu beseitigen, wie Diversität aufrecht erhalten werden kann, ohne dabei Zentrifugalkräfte zu stärken. Wang Hui findet dabei überraschend ähnliche Lösungsansätze, wie sie in den hiesigen Debatten entworfen werden – auch wenn die Begrifflichkeiten andere sein mögen. Sie erinnern an westliche Diskurse, die um Ideen wie Transnationalismus, Transkultur oder »Superdiversität« kreisen, um eine alternative Moderne also. Der Diskurs über gegenwärtige Migrationsgesellschaften gleicht in überraschender Weise Wang Huis Ideen, die auf den komplexen historischen Erfahrungen Chinas und Ostasiens basieren. Auch wenn die Idee, Nationalismus und Nationalstaat als künstliche Konstrukte zu hinterfragen, für deutschsprachige Leser kaum neu ist: Wang bereichert diese Debatte doch, indem er ihr mit einem genuin chinesischen Blickwinkel neue Anstöße schenkt.

Wang Huis Betrachtungen in diesem Rahmen sind detail- und kenntnisreich; er zitiert amerikanische, europäische, koreanische, chinesische und japanische Geistesgrößen – eine interkulturelle Position, die weltweit nur wenige Intellektuelle mit ihm teilen dürften. Er scheut nicht davor zurück, Leser mit komplexen und abstrakten Ideengebilden zu konfrontieren und verästelten Gedankengängen freien Lauf zu lassen. Dabei stehen seine Ausführungen zur Geschichte und Zukunft Chinas längst nicht immer im Einklang mit Chinas offizieller Historiographie. Das Ergebnis ist eine Vielzahl origineller, inspirierender, aber immer wieder auch streitbarer Thesen. Nicht als festgelegte Geschichtsschreibung oder gar politische Pamphlete

will er seine Texte verstanden wissen, sondern als Diskussionsbeiträge, die zur Debatte und auch zu Widerspruch einladen sollen.

Frei von inneren Widersprüchen sind die Erörterungen von Wang Hui in der Tat nicht. So richtig Wang Huis Appell ist, über alternative Modelle für ein interkulturelles Zusammenleben nachzudenken, so wichtig seine Mahnung ist, dass der Nationalismus nur ein möglicher (und womöglich nicht der beste) Weg ist, soziales Zusammenleben zu organisieren: Auch ihm selbst gelingt es nicht immer, sich von althergebrachten Vorstellungen einer Binarität von West und Ost beziehungsweise eines westlich-chinesischen Gegensatzes zu lösen. Der »Westen« wird in seinen Argumentationslinien allzu häufig zum »konstitutiven Außen« (Habermas), mit dessen Hilfe seine China-Vorstellungen als nicht-westliche Kontrastmodelle überhaupt erst Kontur annehmen. Dabei droht aus dem Blick zu geraten, dass westliche Denktraditionen vielfältiger und heterogener sind, als seine Darstellungen glauben machen. Natürlich ist Wang Hui damit nicht allein, zeigen doch die Konflikte zwischen China und dem Westen, wie schwer es ist, sich aus bestehenden nationalistisch und kulturalistisch geprägten Antagonismen zu lösen.

Nicht alle Thesen und Gedanken Wang Huis werden mithin auf Zustimmung stoßen. Auf dem Weg hin zu einer »Politik der Würde«, die unterschiedlichen Kulturen Raum zur Entfaltung gibt, macht Wang Hui einen ersten wichtigen Schritt, indem er »chinesischen« Erfahrungen eine diskursive Geltung verschafft, die sie gleichwertig neben »westliche« stellt. Zugleich weist er selbstkritisch darauf hin, dass die Debatten und Ansichten tibetischer Intellektueller in China (und bei ihm) nicht ausreichend Gehör finden. So sehr Wang Hui die Idee der *transsystemischen Gesellschaft* betont, so sehr sind seine Auffassungen letztlich doch in einer volksrepublikanischen Sicht der Dinge verwurzelt. Und so wichtig die Kritik am Eurozentrismus ist, darf Tibet eben nicht nur als westlich-chinesisches Streitthema gedeutet werden, sonst wird der von Wang Hui mit Recht kritisierte Orientalismus und Eurozentrismus am Ende lediglich durch Sinozentrismus ersetzt. Die Einordnung des Tibet-Konflikts, so wichtig und erhellend sie dort ist, wo Wang Hui westliche Tibet-Stereotype offenlegt, muss auch zu dem kritischen Widerspruch einladen, den Wang Hui offen einfordert.

Wang Huis Anliegen, tibetische Unabhängigkeitsbestrebungen auf der Basis einer generellen Nationalismuskritik zu delegitimieren, ist argumentativ keineswegs zwingend. Es mag wichtig sein darauf hinzuweisen, dass außertibetische Interessen dabei eine wichtige Rolle spielen, aber umge-

kehrt scheint Wang Hui das Problem zu übersehen, dass der chinesische Staat den Begriff der tibetischen Autonomie jenseits zugegebenermaßen wichtiger wirtschaftlicher und sozialer Argumente mit Leben füllen muss, wenn er das Konzept eines einheitlichen China unter Einschluss der Minderheiten für diese selbst attraktiv machen möchte. Hier greift Wang Hui implizit Han-nationalistische Positionen auf, während der westliche Leser tibetische Positionen vermisst. Heute scheint der chinesische Staat Wangs *transsystemische Gesellschaft* eher zur Assimilation zu nutzen als für den Gedanken der Einheit aus der Pluralität. In diesem Sinne wird der westliche Leser den Verdacht nicht los, dass Wangs Lob des traditionellen Tributsystems zwar mit Recht Elemente hervorhebt, die Probleme des westlichen Nationalismus beheben könnten, aber dieses Tributsystem bei ihm doch gleichzeitig dazu dient, den chinesischen Anspruch auf Tibet zu begründen. Diesen Widerspruch löst Wang Hui nicht auf. So sehr man also den Gedanken nachzuvollziehen vermag, dass die Positionen des westlichen Kolonialismus auch heute nicht aufhören, einen störenden Einfluss auf das Tibet-Problem auszuüben, der den chinesischen Widerstand, den eigenen Einfluss dort nicht aufzugeben, rechtfertigen mag, so sehr fehlt doch auf der anderen Seite aus einer westlichen Perspektive das Zugeständnis, dass hier ein eigenständiger Partner im Spiel sein könnte, den man durch Angebote auf die eigene Seite ziehen müsste.

Natürlich ist das Thema Tibet in China politisch ebenso aufgeladen wie im Westen. Selbst wenn er es wollte, würde es Wang Hui schwerfallen, vorgegebene Rahmenbedingungen hinter sich zu lassen. Der Kern des Tibet-Problems bleibt ja, dass Tibet mit militärischen Mitteln in die VR China eingegliedert wurde und dass es die sozialen Veränderungen und Modernisierungen, die es seither durchlaufen hat – auch nach Ansicht Wang Huis –, deshalb nicht selbst angestoßen hat. Während in intellektuellen Zirkeln westlicher Staaten eine postkoloniale Diskussion in vollem Gange ist, die allerdings die Verwicklung des britischen Kolonialismus in das Tibet-Problem zumeist negiert, steht in China eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen des Zustandekommens der heutigen Staatsgrenzen und deren Legitimität noch aus. Die chinesische Position ähnelt in dieser Hinsicht in frappierender Weise der US-amerikanischen, welche den Prozess der im 18. und 19. Jahrhundert erfolgten Vereinigung ihrer Landmasse als eine natürliche, nicht zu hinterfragende Entwicklung ansieht, die auf Konsens beruhte, auch wenn dies die besiegten Ureinwohner, aber auch Franzosen, Spanier oder Mexikaner anders sahen oder bis heute sehen. Das Wilsonsche Selbst-

bestimmungsrecht der Völker diente dazu, alte Imperien in ihre Einzelteile zu zerlegen, wurde aber nicht auf die unterschiedlichen Einwanderungsgruppen der USA angewandt. Deren Diversität wurde spätestens seit dem Ersten Weltkrieg vielmehr gezielt bekämpft. Die USA konnten so zu einer starken Nation werden, die sich aus diversen Quellen speiste, während das Nationalstaatsprinzip in Europa genau andersherum funktionierte. So ist Wang Huis Entwurf interkultureller Harmonie, das sich gegen westliche Vorstellungen richtet, in subtiler Weise einem amerikanischen Vorbild geschuldet. Seine Idealvorstellung scheint zu sein, ein ethnisch diverses China einen ähnlichen Prozess der Staatswerdung durchlaufen zu lassen, wie dies der amerikanische Melting Pot schon hinter sich hat. Bei Wang Hui steht dahinter ein sozialistisches Weltbild, das ethnische Differenzen auf die soziale Frage reduziert. Damit steht er dem KP-Narrativ recht nahe, das ebenfalls implizit auf dem Gedanken beruht, dass China auf seinem gesamten Staatsgebiet eine kulturelle Harmonisierung erlaubt sein müsse, die sich an einer Mehrheitsgruppe ausrichtet, wie dies in den USA der Fall gewesen ist. Doch ist es tatsächlich möglich, den Gedanken der ethnischen Nation, nun, da er in der Welt ist und in angrenzenden Gebieten nach dem Zerfall der Sowjetunion zur Gründung neuer Nationalstaaten geführt hat, im Falle Tibets einfach zu ignorieren?

Indes werden Chinakenner dennoch zuweilen den Eindruck bekommen, dass Wang Hui den Intellektuellen im eigenen Land mit seiner Kritik am Westen auch einen Spiegel vorhält. Das, was er als »westlich« kritisiert – nämlich einen Nationalismus, der auf kulturelle Homogenität und die Assimilation von Minderheiten zugunsten einer Mehrheitskultur aus ist –, trifft auf die Realität westlicher Einwanderungsgesellschaften heute wohl weniger zu als auf die Nationalitätenpolitik der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh), die von einer selbstverständlichen Annahme des Vorrangs der Han-Nation geprägt zu sein scheint. Der davon ausgehende Assimilationsdruck auf die Völker an den Peripherien des Staates, den die chinesische Regierung mit der Sorge vor ausländisch geschürtem Separatismus mit dem Ziel der Schwächung Chinas begründet, hat einen neuen Höhepunkt erreicht, von dem Wang Hui noch nichts wissen konnte, als er seinen Text vor fünfzehn Jahren niederschrieb – den er aber, auch so lassen sich seine Texte lesen, indirekt befürchtet haben mag. Auch wenn Wang Hui an der Zugehörigkeit Tibets zu China keine Zweifel aufkommen lässt: Ihm geht es nicht um eine Zurückweisung des tibetischen Nationalismus alleine, sondern immer des Nationalismus im Allgemeinen. Wenn wiederum, wie Wang Hui ausführt, rich-

tig ist, dass der Unterschied zwischen Konfuzianismus und Christentum gerade darin liegt, »dass der christlichen Kultur eine Hoffnung auf Vereinheitlichung kultureller und politischer Grenzen innewohnt, während der konfuzianische Kulturkreis [...] eine solche Einheitlichkeit jedenfalls nicht mit großer Intensität anstrebte« (S. 277) – ist dann Xi Jinpings China tatsächlich noch »konfuzianisch« und ist dann das Europabild der Europäischen Union wirklich ein »christliches«? Hier schließt sich der Kreis zu Wang Huis Ausgangsthese: Enge Definitionen – nationalistischer oder kulturalistischer Natur – eignen sich nicht, moderne Gesellschaften in ihrer Komplexität angemessen zu fassen.

Ein wesentlicher Vorzug des vorliegenden Buches besteht darin, dass Wang Huis Blick auf China und die seiner Kultur innewohnende Pluralität und Heterogenität ein vielerorts vorherrschendes stereotypes Bild des Landes durchbricht. Auch wenn es für Chinas Intellektuelle immer eine heikle Aufgabe bleibt, zwischen den unterschiedlichen offiziellen Narrativen zu manövrieren, so gehen Wang Huis Essays doch weit über das hinaus, was offizielle Regierungsverlautbarungen heute über China sagen. Damit zeigt er uns auch, was Chinas Aufstieg für die Welt jenseits aller politischen Bedrohungsszenarien zu bieten hat: eine Bereicherung hiesiger politischer Debatten um globale Perspektiven. Chinas Aufstieg betrifft mehr als wirtschaftliche und politische Dimensionen: Das intellektuelle China hat vielfältige Stimmen, die es lohnt anzuhören.

Hans van Ess und Carsten Schäfer

Vorbemerkungen

Chinesische und japanische Begriffe sowie Titelnamen werden bei der ersten Nennung sowohl in Schriftzeichen als auch in Transkription angeführt. Für das Chinesische kommt ausschließlich der vereinfachte Schriftzeichenstandard (sog. »Kurzzeichen«) und die Pinyin-Romanisierung zum Einsatz, während für das Japanische die entsprechenden Schriftzeichenvarianten bzw. Silbenalphabet (Kanji, Hiragana, Katagana) sowie Romaji für die Umschrift verwendet werden. In bestimmten Fällen (zum Beispiel bei historischen Namen oder bei taiwanischen Personen) werden chinesische Schriftzeichen mit entsprechender Lesung mitaufgeführt. Bei bereits eingeführten oder häufig verwendeten Begriffen entfallen die Schriftzeichen und es wird lediglich auf Umschrift und/oder Übersetzung zurückgegriffen.

Die vom Verfasser bevorzugte bzw. etablierte Schreibweise/Transkription des Namens wird beibehalten. Entsprechend der sprachlichen Konventionen wird bei asiatischen Namen der Familienname vorangestellt und dieser entweder zusätzlich durch ein Komma vom Vornamen abgetrennt (Liu, James T. C.) oder durch Großschreibung explizit markiert (LIU Zichen). Im Fließtext entfällt diese Form der Markierung. Bei Publikationen in englischer oder deutscher Originalsprache werden die Namen i. d. R. in westlicher Reihenfolge aufgeführt. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass stets der vollständige Name bei asiatischen Autoren beim Zitieren angegeben wird, um mögliche Verwechslungen bei der Zuordnung auszuschließen.

Innerhalb der Fußnoten kommen verkürzte Belege zum Einsatz, während sich Vollbelege und ausführliche bibliografische Angaben im Literaturverzeichnis wiederfinden. Anzumerken ist zudem, dass sich Aufbau und Struktur traditioneller chinesischer Werke teils in erheblichem Maße von denen moderner Literatur unterscheiden. Kapitelbezeichnungen werden je nach Kontext in originalsprachlicher oder übersetzter Form angegeben

und – sofern eine Kapiteileinteilung in »Rollen« oder *juan* 卷 (übersetzt als »Kapitel«) vorliegt – die Kapitelnummern der zitierten Textstellen unmittelbar vor der Seitenzahl ergänzt und durch einen Punkt getrennt (zum Beispiel 35.275–277 = Seiten 275–277 in *juan*/Kap. 35). Für den Fall, dass eine bestimmte Ausgabe bzw. Edition eines Werks konsultiert wurde, finden sich entsprechende bibliografische Anmerkungen und Auflagenbezeichnungen im ausführlichen Literaturverzeichnis wieder.

Die Tibet-Frage zwischen Ost und West:
Orientalismus, die regionale Autonomie
ethnischer Minderheiten und eine Politik
der Würde

Vorwort

Zwischen dem 10. und 14. März 2008 sowie während einer kurzen Zeitspanne danach kam es in Lhasa, in Ngawa (Provinz Sichuan) sowie in tibetischen Regionen der Provinzen Qinghai und Gansu zu einer Reihe von Anti-Regierungs-Protestdemonstrationen, die sich zu Unruhen ausweiteten, bei denen (vornehmlich) von Han- und Hui-Chinesen geführte Geschäfte attackiert wurden. Das Interesse der westlichen Öffentlichkeit konzentrierte sich sofort auf Lhasa, den Dalai Lama und die tibetische Exilgemeinde. Chinas Staatsmedien wiederum bliesen zum raschen Gegenangriff auf die öffentliche Meinung des Westens. Beide Seiten legten dabei ihren Schwerpunkt auf die Gewaltausbrüche sowie auf die tibetische Unabhängigkeitsbewegung im Ausland. Fast zeitgleich kam es zu massiven Störungen der damals gerade stattfindenden olympischen Fackelläufe in Paris, London, San Francisco und anderen westlichen Städten, die auf exiltibetische Gruppen und die tibetische Unabhängigkeitsbewegung im Westen zurückgingen; auch westliche Politiker und Mainstreammedien verlegten sich auf eine einseitige China-Kritik. Von all dem wiederum angestachelt, starteten chinesische Auslandsstudierende und andere Auslandschinesen Protestdemonstrationen, die ein großes Echo hervorriefen. Sie zielten nicht nur auf den Schutz der olympischen Fackel ab, sondern richteten sich auch gegen die Diskriminierung durch westliche Medien und gegen die tibetische Unabhängigkeitsbewegung. Die Jugend machte sich das Internet zunutze, um einen Gegenangriff gegen die öffentliche Meinung im Westen zu entfachen und brachte damit eine Welle eines internetbasierten Widerstands ins Rollen – ein Phänomen, das es bis dahin noch nicht gegeben hatte. Aus all dem entstand eine dramatische Situation, ein Ereignis, das das Potential aufwies, dass es sich in verschiedenste Richtungen hätte verändern können.

Wie aber ist die Haltung westlicher Gesellschaften zur Tibet-Frage eigentlich zu verstehen? Wie wiederum ist die Tibet-Krise im Kontext der chinesischen Marktreformenten zu erklären? Wie sind die Einlassungen seitens der jungen Generation innerhalb und außerhalb Chinas zu dieser Frage zu sehen? Bemerkenswert ist: Beide der oben beschriebenen einander entgegengesetzten Reaktionsmuster auf die März-Ereignisse im Tibet des Jahres 2008 waren nationalistisch geprägt; an einer tieferen Analyse der sozialen Bedingungen, aus denen heraus die Tibet-Krise überhaupt erst entstehen konnte, mangelte es aber beiden. All das sind zentrale Fragen, denen sich China und die Welt heute gegenübersehen. Ich selbst bin durchaus kein Experte für die Tibet-Forschung; in Anbetracht des Ernstes und der Dringlichkeit dieser Fragen aber hoffe ich, dass es mir gestattet ist, einige meiner unausgereiften Ansichten an dieser Stelle vorzutragen – auf dass sie Kritik und Diskussionen hervorrufen mögen.

1. Zweierlei Trugbilder des Orientalismus

1.1 Eine zweite Heimat der Christen

Zu den bemerkenswertesten Phänomenen nach dem Ausbruch der Lhasa-Unruhen vom 14. März 2008 gehörte die heftige Reaktion westlicher Medien und Gesellschaften auf diese Frage und gleichzeitig die von Chinesen weltweit getragene Gegenbewegung. Die Ursprünge der Nationalitäten-Frage im modernen China werde ich in der zweiten Hälfte dieses Textes analysieren. Zunächst soll hier stattdessen die Reaktion des Westens auf diese Frage diskutiert werden. Tatsächlich unterstützen Menschen unterschiedlichster Couleur die »Unabhängigkeit Tibets«; jenseits der Kritik, die sich an Chinas Politik aus dem Blickwinkel von Demokratie und Menschenrechten entfaltet, gibt es aus historischer Sicht drei Aspekte, auf die es sich lohnt, unsere Aufmerksamkeit zu richten: Erstens ist das westliche Wissen über Tibet tief im westlichen Orientalismus verwurzelt. Zwar gibt es Wissenschaftler, die sich kritisch damit auseinandergesetzt haben, doch hat dies auf die Tibet-Perzeption der westlichen Gesellschaft keinen fundamentalen Einfluss ausgeübt.¹ Dieser Orientalismus ist vor allem in Europa verbreitet. Das Zweite ist die Manipulation der öffentlichen Meinung und die Organisation von politischen Aktionen durch bestimmte politische Kräfte; dies spielt insbesondere in den Vereinigten Staaten eine Rolle. Zum Dritten ist die Sympathie gegenüber Tibet mit Befürchtungen und Ängsten sowie einer Ablehnung und Abneigung gegenüber einem China vermischt, das wirtschaftlich rasant aufsteigt und dabei ein völlig anderes politisches System aufweist; dieses Phänomen findet sich heute weltweit, mit Ausnahme zahl-

¹ Zum Beispiel Thierry Dodin/Heinz Räther, *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, 1997, sowie das noch einflussreichere Buch von Donald Lopez, Jr., *Prisoners of Shangri-La*, 1999.

reicher Länder der Dritten Welt. Diese drei Aspekte hängen nicht nur mit Nationalismus zusammen, sondern noch stärker mit Kolonialismus, Imperialismus, der Geschichte des Kalten Krieges sowie mit dem Zustand von Ungleichheit im Zeichen der Globalisierung. Auch wenn die Fragen, die mit diesen drei Aspekten verbunden sind, keinesfalls voneinander entkoppelt sind, sollten sie doch getrennt voneinander analysiert werden. Zunächst soll daher im Folgenden der erste Aspekt diskutiert werden: das Problem des Orientalismus und dessen Einfluss auf Kulturpolitiken im Kalten Krieg.

Während meines Schweiz-Besuchs im Jahre 2001 hatte ich die Gelegenheit, die Ausstellung »Traumwelt Tibet – Westliche und chinesische Trugbilder« im Museum der Anthropologie in Zürich zu besichtigen. Der Kurator der Ausstellung, der Anthropologe Dr. Martin Brauen (1948–), war zwar seit jungen Jahren von der tibetischen Kultur und dem tibetischen Buddhismus fasziniert und ein Verehrer des Dalai Lama gewesen; doch nach vielen Erfahrungen hatte er sich zu fragen begonnen, woher diese Tibet-Faszination eigentlich genau gekommen war – und es war diese Selbstreflexion, die ihn schließlich zu dem Entschluss geführt hatte, das im Westen vorherrschende Bild Tibets, des tibetischen Buddhismus und des Dalai Lama in einer Ausstellung darzustellen. Diese von Brauen kuratierte Ausstellung, aber auch die kürzlich vom amerikanischen CIA (Central Intelligence Agency) freigegebenen und mit der Tibet-Frage im Zusammenhang stehenden Akten aus den 1950er Jahren haben mir selbst zentrale Anhaltspunkte für meine eigenen Reflexionen zur »Tibet-Frage« geliefert. Im Folgenden will ich daher das in der Ausstellung gesammelte Material sowie meine spätere Lektüre zum Thema einer Analyse unterziehen.

Der Literaturtheoretiker Edward Said (1935–2003) hat die europäische Orientforschung mit Schwerpunkt auf den Islamwissenschaften analysiert. Er verstand dieses »Wissen« als Weg, sich mit dem Orient im Lichte seines Platzes in der europäisch-westlichen Erfahrung auseinanderzusetzen – und zugleich als Methode, ihn auszubalancieren. Dabei wurde aus dem Orient selbst ein inhärenter Bestandteil der materiellen Zivilisation und Kultur Europas; er fungierte als das »Andere«, über das sich das europäische Selbst überhaupt erst konstruieren konnte. Aus europäischer Sicht ist der Orient letztlich weder eine bloße europäische Fiktion oder Fantasie noch etwas natürlich Existentes; er steht vielmehr für ein von Menschen geschaffenes Theorie- und Praxissystem, dessen materielle Substanz sich in einem langen historischen Prozess angesammelt hat. Die Tibetologie nahm innerhalb der Orientalistik immer eine wichtige Stellung ein – aber sie ist bis heute nie

ernsthaft [in ähnlicher Form wie es Said mit der Islamkunde getan hat] untersucht worden. Im Westen war die Tibetologie nie Bestandteil der Chinaforschung, seit dem Entstehen der Orientalistik hat sich das bis heute nicht geändert. Anhand dieser Wissensordnung lassen sich auch einige Muster der westlichen Vorstellung von China und Tibet erkennen. Im Grunde sind diese Muster, wie von Said beschrieben, weniger eine natürliche Existenz als vielmehr ein künstlich geschaffenes System.

Das Buch *Mythos Tibet – Entdeckungsreisen von Marco Polo bis Alexandra David-Neel* von Michael Taylor (1946–), das die europäischen Expeditionen und Eroberungszüge – beginnend mit der Mission des Franziskanermönchs Johannes de Plano Carpini (auch Giovanni Piano Carpini, 1185–1252), der ein direkter Schüler des Heiligen Franziskus war – von 1245 bis ins 20. Jahrhundert beschreibt, bietet uns ein umfassendes Quellenmaterial zur frühen Tibetologie.² Die ersten Missionare hatten sich auf den Weg nach Tibet gemacht, um dort nach »verlorenen Christen« zu suchen: Sie glaubten, die Tibeter seien die Nachfahren des sagenumwobenen Priesterkönigs Johannes, der im 12. Jahrhundert die Heiden, Perser und Meder besiegt haben soll. Der Legende nach hatte sich Johannes an einem Ort irgendwo in Zentralasien niedergelassen. Kurz gesagt: In ihren Augen waren die Tibeter Jünger oder Anhänger jener Christen, die sich im frühen Mittelalter über Kleinasien, Zentralasien und China ausgebreitet hatten, um das Evangelium zu lehren. Natürlich wurden die Tibeter nicht von allen Missionaren so gesehen. Die Haltung der Mönche des Kapuzinerordens etwa unterschied sich von jener der Jesuiten; sie hielten den Buddhismus für das Werk Satans, da sie glaubten, nur dessen Verschlagenheit habe eine dem Katholizismus derart ähnliche Religion erschaffen können. Tatsächlich sind diese beiden kontrastierenden Sichtweisen auf Tibet und den tibetischen Buddhismus nie ganz verschwunden; im sogenannten Zeitalter der Aufklärung und Säkularisierung traten sie in unterschiedlichen Formen zurück oder brachen wieder durch. *Egal, ob Tibet nun als zweite Heimat der Christenheit oder als durch »die Verschlagenheit des Satans« erschaffene Welt mit einer »dem Katholizismus derart ähnlichen Religion« verstanden wurde – beide Haltungen setzen sich letztlich »mit dem Orient im Lichte seines Platzes in der westlich-europäischen Erfahrung auseinander und sind eine Methode, ihn auszubalancieren.« Ich nenne das die beiden Trugbilder des Orientalismus.*

² Die chinesische Übersetzung des Buches trägt den Titel »Tibet entdecken« (*Faxian Xizang* 发现西藏) und weicht damit etwas vom Originaltitel ab, siehe Michael Taylor, *Mythos Tibet*, 1988.

Der Italiener Ippolito Desideri (1684–1733), einer der Begründer der europäischen Tibetologie, war ein weiterer römischer Missionar, der Tibet in der Folge der Tibet-Expedition des aus Portugal stammenden Missionars Antonio Freire de Andrade (1580–1634) im Jahre 1623 bereiste. Er brach am 29. September 1712 von Rom nach Lissabon auf, schiffte sich dort ein und erreichte am 23. September 1713 Goa. Nach einer Fahrt durch Indien gelangte er mit seinen Begleitern von Delhi aus in die Stadt Srinagar in Kaschmir. Am 17. März 1716 kam er schließlich in Lhasa an. Er blieb fünf Jahre in Tibet, erlebte dort den Einfall der Armeen des mongolischen Dsungaren-Khanats, erforschte die tibetische Kultur und verfasste im Rahmen seiner Missionierungstätigkeit fünf Schriften in tibetischer Sprache. Seine Ansichten zu Tibet standen im Widerspruch zu jenen der Kapuzinermönche; auch übte er Kritik an den Vorurteilen und fehlerhaften Ansichten westlicher Missionare hinsichtlich Tibets, indem er beispielsweise Berichte über die Kriege und die streitbare Natur der Tibeter verfasste. Dennoch arbeitete auch dieser römische Missionar zum Schluss ein starres Tibet-Bild heraus, das bald einen immensen Einfluss auf die westliche Wahrnehmung Tibets ausüben sollte: jenes nämlich von Tibet als dem Reich des Friedens.³

1.2 Das Tibet-Bild Herders, Kants und Hegels

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), Immanuel Kant (1724–1804), Friedrich Hegel (1770–1831) und andere europäische Philosophen des 18. und 19. Jahrhunderts standen dem tibetischen Buddhismus kritisch gegenüber. Johann Gottfried Herder (1744–1803) und andere hingegen, die in ihren Betrachtungen von einer engen Verbindung zwischen dem tibetischen Buddhismus und dem Katholizismus ausgingen, vertraten gegenüber der tibetischen Religion eine vergleichsweise positive Haltung. Egal welche Perspektive diese neuzeitlichen europäischen Denker gegenüber dem tibetischen Buddhismus jeweils einnahmen: Ihre Tibet-Betrachtungen gingen nicht nur allesamt auf Narrative der früheren Missionare zurück, sondern waren auch eng mit ihren jeweils unterschiedlichen Positionen gegenüber dem Katholizismus ver-

³ Giuseppe Toscano (Hrsg.), *Opere tibetane*, 1981–1989; »Historical notices of Tibet and recollections of my journeys, and the mission founded there« sowie andere italienischsprachige Werke Desideris, siehe Luciano Petech (Hrsg.), *I missionari italiani*, 1952–1956.

bunden. Ich beginne hier mit der positiven Haltung Herders gegenüber dem tibetischen Buddhismus:

»Zwischen den großen asiatischen Gebürge[n] und Wüsteneien hat sich ein geistliches Kaisertum errichtet, das in seiner Art wohl das einzige der Welt ist; es ist das große Gebiet der Lamas. Zwar ist die geistliche und weltliche Macht in kleinen Revolutionen bisweilen getrennt gewesen, zuletzt aber sind beide immer wieder vereinigt worden, so daß hier, wie nirgend anders, die ganze Verfassung des Landes auf dem kaiserlichen Hohepriestertum ruhet. Der große Lama wird nach der Lehre der Seelenwanderung vom Gott Schaka oder Fo belebt, der bei seinem Tode in den neuen Lama fährt und ihn zum Ebenbilde der Gottheit weiht. In festgesetzten Ordnungen der Heiligkeit zieht sich von ihm die Kette der Lamas herab, und man kann sich in Lehren, Gebräuchen und Einrichtungen kein festgestelltes Priesterregiment denken, als auf dieser Erdhöhe wirklich thronet.«⁴

In dieser kurzen Darstellung scheinen die Spuren jener Legende um eine in Tibet verschollene Christenheit durch. Der Buddhismus entstand in den warmen Regionen des Südens; so war er in Ländern wie Indien und Siam von Merkmalen wie Barmherzigkeit, Pazifismus, Nachsicht, Milde und Inaktivität geprägt. Inmitten der harschen Umwelt Tibets allerdings entwickelte der Buddhismus Merkmale, die dem Katholizismus ähnlich waren. Bei Herder heißt es dazu:

»Wenn eine Religion der Erde ungeheuer und widrig ist, so ist's die Religion in Tibet, und wäre, wie es wohl nicht ganz zu leugnen ist, in ihre härtesten Lehren und Gebräuche das Christentum hinübergeführt worden, so erschiene dies wohl nirgend in ärgerer Gestalt als auf den tibetanischen Bergen. Glücklicherweise aber hat die harte Mönchsreligion den Geist der Nation sowenig als ihr Bedürfnis und Klima ändern mögen.«⁵

In einem späteren Absatz zog Herder einen direkten Vergleich zwischen dem Dalai-Panchen-System und dem Papsttum der katholischen Kirche; er kam dabei zum Schluss, dass auch der tibetische Buddhismus eine Form von »päpstlicher Religion« sei:

»Kurz, die tibetanische ist eine Art päpstlicher Religion, wie sie Europa selbst in seinen dunkeln Jahrhunderten, und sogar ohne jene Ordnung und Sittlichkeit, hatte, die man an Tibetanern und Mongolen rühmet. Auch daß diese Religion des Schaka eine Art Gelehrsamkeit und Schriftsprache unter dies Bergvolk und weiterhin selbst unter die Mongolen gebracht hat, ist ein Verdienst für die Menschheit, vielleicht das vorbereitende Hülfsmittel einer Kultur, die auch diesen Gegenden reifet.«⁶

4 Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie*, 1965, Bd. 2, 24–25.

5 Ebd.

6 Ebd.

Herders Interesse an Tibet konzentrierte sich ganz auf das Feld der Religion – eine Perspektive, die bis heute vergleichsweise populär geblieben ist. Im Gegensatz zu Herders katholisch-theologischem Blick auf den tibetischen Buddhismus war Kants Perspektive eine ethnologische und linguistische. Seine Erörterungen lieferten wiederum den Kontext für Hegels Wiederschaffung der »Weltgeschichte«. Im Kapitel »Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden (Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein)« aus seinem Werk *Zum ewigen Frieden* beschäftigte sich Kant mit dem Thema »Hospitalität« – die er als »Rechtsfrage« begriff. Dieses Recht definierte Kant als »Besuchsrecht«, welches er vom »Gastrecht« unterschied. Vom »Besuchsrecht« sprach er dabei als Recht

»welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden zu müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere.«⁷

Mittels Ausübung dieses »Hospitalitätsrechts«

»können entfernte Weltteile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden, und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können.«⁸

Die »Besucher« aus dem Westen allerdings, so Kant, hätten im Namen des »Handeltreibens« andere Länder unterworfen und damit »die Befugnis der fremden Ankömmlinge« übertreten.

»Amerika, die Negerländer, die Gewürzinseln, das Kap etc. waren, bei ihrer Entdeckung, für sie Länder, die keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts. In Ostindien (Hindustan) brachten sie, unter dem Vorwande bloß beabsichtigter Handelsniederlagen, fremde Kriegesvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingeborenen, Aufwiegelung der verschiedenen Staaten desselben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnot, Aufruhr, Treulosigkeit, und wie die Litanei aller Übel, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag.«⁹

Direkt im Anschluss sprach Kant von den Kontakten der Europäer mit China und Japan:

⁷ Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden*, 1977, Bd. 11, 213.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., 213–214.

»China und Japan (Nippon), die den Versuch mit solchen Gästen gemacht hatten, haben daher weislich, jenes zwar den Zugang, aber nicht den Eingang, dieses auch den ersteren nur einem einzigen europäischen Volk, den Holländern, erlaubt, die sie aber doch dabei, wie Gefangene, von der Gemeinschaft mit den Eingebornen ausschließen.«¹⁰

In seinen Diskussionen über China schrieb Kant in einer Fußnote auch über Tibet; dabei kommt eine Neigung zum Ausdruck, »China« aus der Perspektive von »Tibet« zu definieren:

»Um dieses große Reich mit dem Namen, womit es sich selbst benennt, zu schreiben (nämlich China, nicht Sina, oder einen diesem ähnlichen Laut), darf man nur Georgii¹¹ Alfab. Tibet, pag. 651–654, vornehmlich Nota b unten, nachsehen. – Eigentlich führt es, nach des Petersb. Prof. Fischer¹² Bemerkung, keinen bestimmten Namen, womit es sich selbst benennt; der gewöhnlichste ist noch der des Worts Kin, nämlich Gold (welches die Tibetaner mit Ser ausdrücken), daher der Kaiser König des Goldes (des herrlichsten Landes von der Welt) genannt wird, welches Wort wohl im Reiche selbst wie Chin lauten, aber von den italienischen Missionarien (des Gutturalbuchstabens wegen) wie Kin ausgesprochen sein mag. – Hieraus ersieht man dann, daß das von den Römern sogenannte Land der Serer China war, die Seide aber über Groß-Tibet (vermutlich durch Klein-Tibet und die Bucharei über Persien, so weiter) nach Europa gefördert worden, welches zu manchen Betrachtungen über das Altertum dieses erstaunlichen Staats, in Vergleichung mit dem von Hindustan, bei der Verknüpfung mit Tibet, und, durch dieses, mit Japan, hinleitet; indessen daß der Name Sina, oder Tschina, den die Nachbarn diesem Lande geben sollen, zu nichts hinführt.«¹³

Kants China-Interesse leitete sich von seinem Interesse an der Weltgeschichte ab, in der Ost und West über die Seidenstraße miteinander verbunden waren – auch wenn seine tatsächlichen Gedankengänge zu dieser Verkehrsverbindung nie vollends klar werden. Drei Punkte jedenfalls sind in dem Kant-Zitat bemerkenswert: Erstens fußt Kants China-Verständnis auf dem Tibet-Wissen der europäischen Missionare; zweitens betont er, China habe »keinen bestimmten Namen, womit es sich selbst benennt«, weswegen es für ihn selbstverständlich erschien, »China« über die tibetische Aussprache zu definieren; und drittens unterschied Kant zwischen Klein-Tibet und

¹⁰ Ebd., 214.

¹¹ Agostino Antonio Giorgi (1711–1797), italienischer Orientalist.

¹² Johann Eberhard Fischer (1697–1771), Sprachforscher und Historiker, Professor in St. Petersburg und Teilnehmer der Großen Nordischen Expedition. Kant bezieht sich auf die Abhandlung »De diversis Sinarum Imperatoris nominibus titulisque« in: Johann Eberhard Fischer, *Quaestiones Petropolitanae*, 1770.

¹³ Kant (Fn. 7), 214.

Groß-Tibet, um damit deutlich zu machen, dass Tibet als Zwischenzone der Seidenstraße fungierte, die China und Europa miteinander verband.

Der Glaube, dass zwischen Tibet und Europa eine uralte, mystische Verbindung existiert haben musste, stand im Zentrum von Kants Tibet-Bild. Im nachfolgenden Abschnitt erfolgten Kants Tibet-Erörterungen allerdings nicht aus der Perspektive des Verhältnisses von europäischer und tibetischer Religion, sondern aus der Perspektive des Verhältnisses zwischen Griechenland und Tibet, das er darzulegen versuchte; seine Gedankenführung war dabei vor allem eine philologische. Hier heißt es:

»Vielleicht läßt sich auch die uralte, ob zwar nie recht bekannt gewordene Gemeinschaft Europens mit Tibet aus dem, was uns Hesychius¹⁴ hievon aufbehalten hat, nämlich dem Zuruf *Κόνξ ὀμπάξ* (Konx Ompax) des Hierophanten in den Eleusinischen Geheimnissen erklären. (S. Reise des jungem Anacharsis, 5ter Teil, S. 447 u. f.) – Denn nach Georgii Alph. Tibet, bedeutet das Wort Concioa Gott, welches eine auffallende Ähnlichkeit mit Konx hat. Pah-ciò (ib. p. 520), welches von den Griechen leicht wie pax ausgesprochen werden konnte, promulgator legis, die durch die ganze Natur verteilte Gottheit (auch Cenresi genannt, p. 177). – Om aber, welches La Croze durch benedictus, gesegnet, übersetzt, kann, auf die Gottheit angewandt, wohl nichts anders als den Seliggepriesenen bedeuten, p. 507. Da nun P. Franz. Horatius von den Tibetanischen Lamas, die er oft befrug, was sie unter Gott (Conciao) verstanden, jederzeit die Antwort bekam: »es ist die Versammlung aller Heiligen« d. i. der seligen durch die Lamaische Wiedergeburt, nach vielen Wanderungen durch allerlei Körper, endlich in die Gottheit zurückkehrten, in Burchane [mongolisch für Buddha; Anmerkung des Übersetzers, im Folgenden AdÜ], d. i. anbetungswürdige Wesen, verwandelten Seelen (p. 223), so wird jenes geheimnisvolle Wort, Konx Ompax, wohl das heilige (Konx), selige (Om) und weise (Pax), durch die Welt überall verbreitete höchste Wesen (die personifizierte Natur) bedeuten sollen, und, in den griechischen Mysterien gebraucht, wohl den Monotheism für die Eopten, im Gegensatz mit dem Polytheism des Volks angedeutet haben; obwohl P. Horatius (a. a. O.) hierunter einen Atheism witterte. – Wie aber jenes geheimnisvolle Wort über Tibet zu den Griechen gekommen, läßt sich auf obige Art erklären und umgekehrt dadurch auch das frühe Verkehr Europens mit China über Tibet (vielleicht eher noch als mit Hindustan) wahrscheinlich machen.«¹⁵

Vor der »Entdeckung« der indogermanischen Sprachfamilie durch die europäische Linguistik des 19. Jahrhunderts glaubten viele Europäer, dass das Tibetische und die europäischen Sprachen zur gleichen Sprachfamilie gehörten. Kants Auffassungen sind Ausdruck dieser damals unter Europäern weit verbreiteten Überzeugung. Unter Hinzuziehung von Kants Texten zur Fra-

14 Hesychios von Alexandria, vermutlich 5. oder 6. Jahrhundert v. Chr., war ein antiker griechischer Philologe und Lexikograf.

15 Kant (Fn. 7), 214.

ge der »Menschenrassen« aus der Zeit seiner »vorkritischen« Schriften wird außerdem der Einfluss von »Rassen-Elementen« in seinem Tibet-Verständnis deutlich. In seinem 1775 veröffentlichten Text *Über die verschiedenen Racen der Menschen* teilte Kant die Menschheit auf Basis von Klassifikationsmethoden der Zoologie und Botanik in vier Rassen ein: die weiße, die schwarze, die hunnische (bzw. mungalische oder kalmuckische) sowie die hinduische oder hindistanische Rasse. Die Tibeter wiederum zählte Kant zur Gruppe der alten Scythen, während er in den Indern, Japanern und Chinesen das Produkt von Vermischungen zwischen den Scythen, Hunnen und Hindu sah.¹⁶ In der intellektuellen Atmosphäre im Europa des 18. Jahrhunderts standen solche Diskussionen über den Ursprung der Rassen in einem engen Verhältnis zu Debatten über die Nation und den Geist der Zeit. Kant verwendete dabei den Begriff des »Erhabenen« zur Verherrlichung des Geists der Antike und den Begriff der »Fratze« zur Herabwürdigung dessen, was in der Neuzeit seiner Meinung nach aus diesem Geist geworden war. Kant zufolge war der Geist der Kreuzzüge und der alten Ritterschaft beispielsweise ein »abenteuerlicher«, aber der von diesem Geist übriggebliebene Gedanke des Duells bloß noch eine »Fratze«; die Überwindung eigener Leidenschaften durch Prinzipien sah Kant als »erhaben« an, die Verehrung von heiligen Knochen, heiligem Holz oder dem »heiligen Stuhlgang« des Dalai Lama hingegen als »Fratze«.¹⁷

Es ist schwer zu sagen, ob Kants Tibet-Bild Einfluss auf Hegel hatte. Hegel hatte sich für die Entdeckung der indogermanischen Sprachfamilie begeistert, sich allerdings nie über die tibetische Sprache geäußert. Seine kritische Haltung zu den Religionen des Ostens allerdings stand in direkter Linie zu Kants Idee der Aufklärung, was sich in seiner Eigenart zeigt, Tibet innerhalb des Gegensatzes von antiker »Erhabenheit« und moderner »Fratzenhaftigkeit« zu verorten und zu definieren. Hegel erkannte grundsätzlich die Existenz einer Religion in China nicht an; wenn er gelegentlich den Dalai Lama erwähnte, dann im Kontext einer Verehrung von ursprünglich-primitiven Gottheiten. In dieser Kontrastierung von Philosophie und Religion zeigt sich seine strenge aufklärerische Haltung. In seinem Werk *Philosophie des Geistes* schrieb Hegel:

»Die Beschuldigung des Pantheismus statt des Atheismus gegen die Philosophie fällt vornehmlich in die neuere Bildung, in die neue Frömmigkeit und neue Theologie, welcher die

16 Ders., *Kants gesammelte Schriften*, 1905, Bd. 2, 432.

17 Ders., »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«, Abschn. 2, 1995.

Philosophie zu viel Gott hat, so sehr, daß er ihrer Versicherung nach sogar Alles, und Alles Gott sein solle. Denn diese neue Theologie, welche die Religion nur zu einem subjektiven Gefühle macht und die Erkenntnis der Natur Gottes leugnet, behält damit weiter nichts als einen Gott überhaupt ohne objektive Bestimmungen. Ohne eigenes Interesse für den konkreten, erfüllten Begriff Gottes betrachtet sie solchen nur als ein Interesse, welches andere einmal gehabt haben, und behandelt deswegen das, was zur Lehre von der konkreten Natur Gottes gehört, bloß als etwas Historisches. Der unbestimmte Gott ist in allen Religionen zu finden; jede Art von Frömmigkeit (§ 72) – die indische gegen Äffen, Kühe [381] usf. oder gegen den Dalai-Lama, die ägyptische gegen den Ochsen usw. – ist immer Verehrung eines Gegenstandes, der bei seinen absurden Bestimmungen auch das Abstrakte der Gattung, des Gottes überhaupt, enthält.«¹⁸

Das, »was zur Lehre von der konkreten Natur Gottes gehört, bloß als etwas Historisches [zu behandeln]« war typisch für das Tibet-Wissen der damaligen Zeit; das Wissen über Tibet war mehr oder weniger ein Wissen über den tibetischen Buddhismus. Diese Art von Wissen resultierte nicht nur daraus, dass Tibet als religiöse Gesellschaft verstanden wurde; es entstammte auch einer Erkenntnismethode, die die Aufklärung zwar beseitigen wollte, aber doch nie wirklich beseitigen konnte. An anderer Stelle schrieb Hegel dazu:

»Daraus, daß das unmittelbare Wissen das Kriterium der Wahrheit sein soll, folgt fürs zweite, daß aller Aberglaube und Götzendienst für Wahrheit erklärt wird und daß der un-rechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertigt ist. Dem Inder gilt nicht aus sogenanntem vermittelten Wissen, aus Rasonnements und Schlüssen, die Kuh, der Affe oder der Brahmane, der Lama als Gott, sondern er glaubt daran.«¹⁹

Die Gegenüberstellung von Wahrheit und Aberglaube, von Wissen und Glauben gehört zu den zentralen Grundgedanken der Aufklärung; es ist diese Basis, auf der Hegel den tibetischen Buddhismus und andere, in seinen Augen vulgäre, abergläubische und götzendienerische Weltanschauungen in eine gemeinsame Kategorie fasste. Trotzdem: Auch in Hegels Zeiten war die Kraft der Religion nicht vollständig verschwunden. *In Hegels Darstellung der Weltgeschichte wurde der mystische Osten gerade mithilfe seines universellen Geschichtsnarrativs in den Tiefen der Geschichte festgeschrieben.*

¹⁸ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 1979, Bd. 10, 381–382. 19 Ebd., Bd. 8, 161.

1.3 Die Theosophie und das Bild Tibets

Im Sog von Industrialisierung, Verstädterung und Säkularisierung drang sukzessive ein neuer Mystizismus, der gegen den Rationalismus der Aufklärung gerichtet war, in das soziale Leben und das Feld der Kultur ein. Anders als die religiösen Glaubensrichtungen früherer Zeiten bezog dieser neue Mystizismus seine Kraft gerade daraus, dass er auf dem Zweifel gegenüber der Moderne errichtet war; hierin war er Herders Zweifel an der Moderne sehr nahe. Auch die Verbindungslinien zwischen dem europäischen Tibet-Bild und dem neuzeitlichen Mystizismus entstanden in diesem Kontext.

Im 18. und 19. Jahrhundert bildete sich zunächst eine Verbindung zwischen dem westlichen Tibet-Wissen und der Theosophie heraus – das heißt mit einer Wissenschaft, die glaubte, dass mittels Intuition und Eingebung eine Verbindung zur Welt der Geister aufgenommen werden könne. Die in Russland (bzw. der heutigen Ukraine) geborene und in England verstorbene Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) gilt als Begründerin der Theosophie. Seit ihrer Kindheit litt sie an Dissoziation und Epilepsie und wurde häufig von bizarren und wahnhaften Vorstellungen heimgesucht. Sie beteuerte zeitlebens, obwohl seit dem siebzehnten Lebensjahr mehrfach verheiratet, eine Jungfrau zu sein. Ihrem Biographen gegenüber hatte sie ferner behauptet, zwischen 1848 und 1858 die Welt bereist zu haben und in Ägypten, Frankreich, England, Kanada, Südamerika, Deutschland, Mexiko, Griechenland und, besonders wichtig, für zwei Jahre in Tibet gewesen zu sein, bevor sie in Ceylon (Sri Lanka) zum Buddhismus übergetreten sei. Im Jahre 1873 emigrierte Blavatsky schließlich in die USA, wo sie begann, ihre para-normalen, halb-religiösen Künste der Totenanrufung und des Mediumismus (eine Form der angeblichen Kommunikation mit Verstorbenen) zur Schau zu stellen, indem sie auf Techniken wie die Levitation, die Hellseherei, außerkörperliche Projektionen, die Telepathie oder das Hellhören zurückgriff. Zwei Jahre später gründete sie dann gemeinsam mit Henry Steel Olcott (1832–1907) und anderen die Theosophische Gesellschaft.²⁰ Blavatsky behauptete zu dieser Zeit auch, im telepathischen Kontakt zu tibetischen »Meistern« zu stehen; zugleich veröffentlichte sie eine Reihe mystischer Briefe aus Tibet – die tatsächlich freilich nicht von tibetischen Lamas, sondern von arischen Mahatmas stammten. Trotzdem sollte diese angebliche Tibet-Korrespondenz nicht nur einen wichtigen Einfluss auf die

²⁰ Nicholas Goodrick-Clarke (Hrsg.), *Helena Blavatsky*, 2006.

Tibet-Forschung nehmen; sie spielte auch eine wesentliche Rolle bei der Entstehung der Theosophie.

Blavatsky und ihre Nachfolger in der Theosophie verbreiteten auch eine Rassenlehre, die um die schöpfermythologische Vorstellung von sieben so genannten »Wurzelrassen« kreiste. Den Theosophen zufolge gehörten die meisten Menschen, darunter auch die Tibeter, der vierten »Wurzelrasse« an. Es hieß, dass sich nach dem Untergang von Atlantis und Lemuria einige Überlebende an einem Ort namens Shambhala nahe der Wüste Gobi niedergelassen hätten und dass diese Menschen die Prototypen der fünften Wurzelrasse gewesen seien. Blavatsky glaubte, dass dieses Shambhala das Mutterland der höchsten »Menschenrasse« sei, die aus indischen Ariern und Weißen hervorgegangen sein soll. Jackson Spielvogel und David Redles zufolge *hatte Blavatskys Lehre von den »Wurzelrassen« sowie die darauf aufbauenden Interpretationen ihrer deutschen Anhänger später dann einen »entscheidenden« Einfluss auf Hitlers intellektuelle Entwicklung.*²¹

Die Theosophie schuf das idealisierte und surreale Bild von Tibet als einem spirituellen und mystischen Land, das, von der Zivilisation noch unbeschmutzt und isoliert von der Welt, keinen Hunger, keine Verbrechen, keine Exzesse kannte und dessen Volk von uralten Weisheiten durchdrungen war. Mit dem realen Tibet der Sklavenhalterzeit freilich hatte dieses Bild nur wenig gemein; und trotzdem hat es nicht nur in verschiedener Hinsicht das westliche Verständnis von Tibet, sondern auch das vom Osten im Allgemeinen geformt. Die Vorstellung einer transzendenten Spiritualität stand im Zentrum dieses Verständnisses. Unter denen, die von Blavatsky und ihrer Theosophie beeinflusst wurden, finden sich, neben dem schon genannten Adolf Hitler, zahllose einflussreiche Berühmtheiten; dazu gehörten – um hier nur einige zu nennen – Sir Edwin Arnold (1832–1904), ein englischer Dichter und Journalist sowie der Verfasser von *The Light of Asia*; Swami Sivananda Saraswati (1887–1963), ein indischer Yoga-Meister und Lehrer des Vedanta; Mahatma Gandhi (1869–1948), der Anführer der indischen Unabhängigkeitsbewegung; Guido von List (1848–1919), der österreichische Dichter, Bergsteiger und Anhänger der Bewegung zur Wiederbelebung des Germanentums, der »arischen Ursprache« sowie des germanischen Mystizismus; Alexander Nikolajewitsch Skrjabin (1872–1915), ein russischer Komponist, Pianist und wichtiger Vertreter des russischen Symbolismus; James Joyce (1882–1941), der irische Schriftsteller und Autor des *Ulysses*;

21 Jackson Spielvogel/David Redles, »Hitler's racial ideology«, 1986.

Wassily Kandinsky (1866–1944), der Kunsttheoretiker und Begründer der modernen russischen Malerei; Alfred Charles Kinsey (1894–1956), ein amerikanischer Biologe, Entomologe, Zoologe und berühmter Sexualforscher; oder William Butler Yeats (1865–1939), ein irischer Dichter und Dramaturg. All diese einflussreichen Romantiker, Modernisten und Nationalisten waren durch ihre Zweifel, die sie gegenüber der Moderne hegten, mit der Theosophie verbunden – jeder von ihnen war auf seine Art auf der drängenden Suche nach einer »anderen« Welt. Ich habe diese Personen hier nicht aufgelistet, weil es mir um deren jeweilige Tibet-Bilder geht; vielmehr soll die Aufzählung zeigen, *dass der Mystizismus schon immer tief in den kulturellen Imaginationen, der sozialen Psychologie und den politischen Bewegungen der westlichen Moderne verwurzelt war. Der Platz Tibets innerhalb der Geisteswelt dieser westlichen Moderne wiederum wurzelte in eben diesem mystizistischen Ideengebilde.*

1.4 Tibet im Kontext der Rassen- und NS-Ideologie

Im 20. Jahrhundert legte sich dieses mit der Theosophie verbundene Tibet-Bild dann einen Mantel moderner Wissenschaftlichkeit um; die Rassenkunde, die Archäologie, die Linguistik und andere Disziplinen spielten hier eine Rolle. Die Nazis sahen in Tibet nicht nur das Ursprungsland der Arier, sondern auch das einer mystischen Weisheit. Im Jahre 1962 veröffentlichten die beiden Franzosen Louis Pauwels (1920–1997) und Jacques Bergier (1912–1978) ihren damaligen Bestseller *Aufbruch ins dritte Jahrtausend (Le Matin des Magiciens)*, in dem sie sich mit Alchemie, Politik, Geschichte, übernatürlichen Erscheinungen, dem Mystizismus des Nationalsozialismus (NS), Zaubernern und dem Platz der Menschheit im Universum auseinandersetzten;²² darin findet sich auch die Legende um zwei Gruppen von Weisen, die die Sintflut überlebt und sich am Fuß des Himalaya angesiedelt haben sollen: Die eine Gruppe soll dabei über den »Pfad der rechten Hand« in das sagenumwobene Weltzentrum Agartha gelangt sein, die andere hingegen über den »Pfad der linken Hand« in das mythologische Königreich Shambala. Es heißt, dass diese Erzählung auch auf den Nationalsozialismus einen starken Einfluss gehabt haben soll. Mit dem realen Tibet hatten diese Erfindungen der Europäer freilich nichts gemein. Trotzdem wurde die Vorstellung, nach der in Tibet

²² Louis Pauwels/Jacques Bergier, *Aufbruch ins dritte Jahrtausend*, 1962.

Nachfahren der arischen Rasse lebten, auch von dem schwedischen Archäologen und NS-Sympathisanten Sven Hedin geteilt, von dem Hitler eine derart hohe Meinung hatte, dass er ihn eigens als Redner zu den Olympischen Spielen 1936 in Berlin einlud. Bereits im Jahre 1935 war in Nazideutschland die Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe e. V. gegründet worden, die zum Ziel hatte, anthropologische und archäologische Belege für die Rassenlehre zu liefern und den Ursprung der arischen Rasse zu ergründen. Mit Unterstützung Heinrich Himmlers (1900–1945), des Chefs der Schutzstaffel (SS), leitete Ernst Schäfer (1910–1992) in den Jahren 1938 bis 1939 eine Expedition nach Tibet; davor hatte Schäfer bereits in den Jahren 1931 sowie 1934/35 zwei Tibet-Expeditionen unternommen. Im Jahre 1934 war er dabei in Hangzhou auch auf den dort im Exil lebenden Panchen Lama getroffen. In Isrun Engelhardts (1941–2022) *Tibet in 1938–1939: Photographs from the Ernst Schäfer Expedition to Tibet* wird hiervon berichtet.²³ Schäfer selbst veröffentlichte später ein eigenes Buch unter dem Titel *Das Fest der weißen Schleier – Eine Forscherfahrt durch Tibet, nach Lhasa, der heiligen Stadt des Gottkönigtums*.²⁴ Laut Robin Cross (1948–), der sich mit dieser NS-Expedition beschäftigt hat, war der NS-Glaube ein Gemisch aus dem antiken Teutonen-Mythos, dem östlichen Mystizismus sowie der Anthropologie des späten 19. Jahrhunderts.²⁵ Himmler selbst wiederum war Mitglied der Thule-Gesellschaft. Das antike Thule war eine von dem griechischen Seefahrer und Geographen Pytheas im 4. Jahrhundert v. Chr. beschriebene, sechs Tagesfahrten von Britannien im äußersten Norden gelegene Insel, die später eine quasi-mythische Bedeutung erhielt und für ein Land stand, das am äußersten Nordrand der Welt gelegen haben soll. Die Thule-Gesellschaft gründete sich im Jahre 1910 und war eine deutsch-völkisch ausgerichtete Vereinigung. Die SS wiederum, der Himmler vorstand, war eines der zentralen Organe, die für die Umsetzung der NS-Rassenideologie verantwortlich waren. Neonazis sagen, dass es das Ziel der Expedition war, die Bergvölker in Agartha und Shambala zu finden, um sie in den Dienst der Nationalsozialisten zu stellen.

Freilich hatte sich die NS-Ideologie in Bezug auf Tibet stets auch in Selbstwidersprüche verwickelt. Für die einen stand der tibetische Buddhismus für die geistige Dekadenz der nordischen Rasse; sie glaubten daher, dass der tibetische Buddhismus genauso wie der Katholizismus und das

23 Isrun Engelhardt, *Tibet in 1938–1939*, 2007.

24 Ernst Schäfer, *Fest der weißen Schleier*, 1950.

25 Robin Cross, »The Nazi expedition«, o. J.

Judentum eine Bedrohung für Europa darstellte. Andere hingegen meinten in Tibet eine Art Schrein zu Ehren Nazideutschlands zu erkennen. Es fällt, wie gesehen, nicht schwer, bereits in der europäischen Gedankenwelt des 19. Jahrhunderts die Wurzeln dieser beiden gegensätzlichen Ausrichtungen zu entdecken.

1.5 Die Schwermut der 1960er Jahre und das Lama-Bild der westlichen Massenkultur

Nach Ende des Zweiten Weltkrieges erlebte die westliche Tibetologie einen merklichen Aufschwung; sie brachte nicht nur zahlreiche hervorragende Wissenschaftler hervor, sondern auch wichtige Forschungsleistungen. Trotzdem blieb der Einfluss dieser wissenschaftlichen Forschung im Vergleich zu Werken der Populärkultur wie James Hiltons (1900–1954) Roman *Der verlorene Horizont* oder den Filmen Arnaud Desjardins (1925–2011) über das geheime Leben spiritueller Meister in Tibet²⁶ eher gering – ganz zu schweigen davon, dass Spuren des Orientalismus auch in der Wissenschaft nie zur Gänze verschwunden waren. Das von Hilton in seinem Roman erschaffene Shangri-La ist inzwischen zum offiziellen Namen für das vor-malige Zhongdian (tibetisch: Gyelthang) – eine überwiegend von Tibetern bewohnte Stadt im Nordwesten der chinesischen Provinz Yunnan – geworden. Im Grunde genommen leitet sich Hiltons Geschichte über Shangri-La direkt von den Mythen Blavaskys ab: Es ist eine Geschichte über eine Gruppe Weißer, die in der buddhistischen Welt Shangri-Las leben. In dieser Geschichte fungiert Tibet letztlich nur als Hintergrund, während der Autor und seine Figuren allesamt Menschen aus dem Westen sind, die sich Orte wie Shambala und Shangri-La herbeiträumen. Hollywood-Filme und andere Produkte der Populärkultur haben diese Geschichten über Shambala und Shangri-La inzwischen unzählige Male reproduziert; was in ihnen zum Ausdruck kommt ist wenig mehr als ein Traumbild, das sich die westliche Welt selbst geschaffen hat. Nach den Erfahrungen von Krieg, Industrialisierung und anderen Katastrophen wurde Tibet – oder besser gesagt Shambala

26 Dazu gehören : *Le Message des Tibétains : Le Bouddhisme (première partie)*, 1966 ; *Le Message des Tibétains : Le Tantrisme (deuxième partie)* ; *Himalaya, Terre de Sérénité : Le Lac des Yogis (première partie)*, 1968 ; *Himalaya, Terre de Sérénité : Les Enfants de la Sagesse (deuxième partie)*, 1968.

und Shangri-La – für viele Menschen im Westen zu einer idealisierten Traumwelt: eine Welt, die zugleich geheimnisvoll, spirituell, aufklärerisch, technikfrei, friedliebend, moralisch und mit dem Übernatürlichen verbunden ist. In *Der Mönch und der Philosoph* des französischen Buddhisten und Biologen Matthieu Ricard (1946–) heißt es dazu:

»In der Menschheitsgeschichte ist es wahrscheinlich ein beispielloser Sachverhalt, daß in Tibet bis zu zwanzig Prozent der Bevölkerung in einem Orden waren – Mönche, Nonnen, Eremiten, die in den Grotten ihre Zurückgezogenheit verbrachten, und Gelehrte, die in den Klöstern unterrichteten. Die spirituelle Praxis war unbestreitbar das Hauptziel des Lebens. Selbst die Laien erachteten ihre alltäglichen Verrichtungen, so notwendig sie auch waren, für zweitrangig im Vergleich zum spirituellen Dasein. Die ganze Kultur drehte sich also um das spirituelle Dasein. [...] [A]ber am meisten verblüffte mich, daß sie dem Ideal des Heiligen entsprachen, des vollkommenen Wesens, des Weisen, einer Kategorie von Menschen, die man im Abendland offensichtlich kaum noch fand. So stellte ich mir den heiligen Franz von Assisi vor oder die großen Weisen der Antike. Doch diese Vorstellung hatte für mich ihre Aussagekraft verloren: Ich konnte mich nicht zu Sokrates aufmachen, mir keine Rede Platons anhören, mich nicht dem heiligen Franz von Assisi zu Füßen setzen! Und mit einem Mal tauchten Menschen auf, die der lebendige Ausdruck der Weisheit zu sein schienen. Und ich sagte mir: »Wenn es, menschlich gesehen, möglich ist, zur Vollkommenheit zu gelangen, dann dort.«²⁷

Im Laufe der Zeit verschwanden dann allmählich die arischen Lamas und die weiße Rasse aus dieser Mythologie; ersetzt wurden sie durch die Figuren der tibetischen Lamas – in denen man freilich weniger die realen Nachfahren des Tsongkhapa Lobsang Dragpa (1357–1419), des Begründers des tibetischen Buddhismus, sehen sollte als vielmehr Schöpfungen von Menschen aus dem Westen. An dieser Stelle geht es mir noch nicht um die direkte Manipulation und Steuerung der tibetischen Exilpolitik durch die USA, die in den späten 1950er Jahren einsetzte. Ich will vielmehr zum Ausdruck bringen, dass einige Lamas damals bereits zu einem Teil der westlichen Elite- und Populärkultur geworden waren. In der Figur dieser Lamas schlug sich das komplexe Selbstbild der modernen westlichen Gesellschaft nieder. Jean-François Revel beschrieb in seinem Buch, wie die Tibeter für eine bestimmte methodologische Eigenschaft stünden, die sehr ähnlich auch aus der Philosophie der westlichen Antike hervorgegangen sei – die Übereinstimmung nämlich von Theorie und Praxis:

²⁷ Jean-François Revel/Matthieu Ricard, *Der Mönch und der Philosoph*, 1999, 21–22.

»Es hat diese Einstellung, sich nicht mit der Unterweisung zu begnügen, sondern durch sein Auftreten das Ebenbild dessen darzustellen, was man unterrichtet, im Abendland also gegeben. [...] Zur Zeit der antiken Philosophie gibt es demnach keinen grundlegenden Unterschied zum Orient.«²⁸

Das populäre Tibet-Bild im Westen ist direkt gegen unterschiedlichste Entfremdungserscheinungen in der modernen Gesellschaft gerichtet – wie der Bruch zwischen Innovationen und der Perfektionierung von Wissen einerseits und der Vorstellung eines moralischen Lebens andererseits – und steht daher für ein Modell eines spirituellen Lebens:

»Im Westen wenden sich heute viele Menschen anderen Religionen zu, wie zum Beispiel dem Islam oder dem Buddhismus, weil sie von ihrem traditionellen Glauben enttäuscht sind. Du hingegen hast alles in allem aus einer Art Gleichgültigkeit oder religiöser Schwerelosigkeit zum Buddhismus gefunden.«²⁹

Es ist gerade in diesem Sinne, dass die Krise der modernen Gesellschaft des Westens zugleich auch das Schicksal tibetischer »Meister« und »Lehrer« in dieser westlichen Welt mitbestimmt hat. In der Phase vor dem Mai 1968, als die geistige Depression der Jugend der westlichen Welt ihren Höhepunkt erreichen und schließlich zur Eruption kommen sollte, richteten viele Menschen ihren Blick auf zwei Orte im fernen Osten: Einer war das vom kulturrevolutionären Rausch erfasste China, der andere war das stille und friedliche Indien, in dem sich die tibetischen »Meister« niedergelassen hatten. So unterschiedlich diese Orte waren: Gemeinsam war ihnen doch eine Hochachtung geistiger Praxis sowie die Umgestaltung des mentalen Innenlebens:

»Es war ein Jahr vor dem Mai 68. Diese jungen Leute suchten etwas, das anders war, rauchten Marihuana ... Manche widmeten sich der spirituellen Suche und besuchten die hinduistischen Ashrams, andere erforschten die Berge des Himalaya. Alle waren auf der Suche, mal hier, mal dort. Oft tauschten sie Gedanken und Informationen aus: »Diese bemerkenswerte Persönlichkeit ist mir an jenem Ort begegnet ... Jene wundervolle Landschaft habe ich in Sikkim gesehen ... Diesen Meister der Musik habe ich in Benares getroffen, jenen Yogameister im Süden Indiens« etc. Damals stellte man die Dinge in Frage, man forschte – nicht nur in Büchern, sondern in der Realität.«³⁰

Im Jahre 1971 reisten dann die ersten »Meister« aus Tibet nach Frankreich, in die USA und in andere Länder des Westens, wo ihre Anhänger rasch von

28 Ebd., 22–23.

29 Ebd., 40.

30 Ebd., 26–27.

zunächst einigen Hundert auf Tausende und Zehntausende und bald noch mehr Menschen anwuchsen. Viele dieser Anhänger lebten später dann gemeinsam mit den tibetischen »Meistern« in den Bergen des Himalayas, um dort

»[den eigenen Geist] mit dem des Lehrers [in Einklang zu bringen]. Man nennt das ›seinen Geist mit dem des Lehrers verschmelzen‹, wobei der Geist des Lehrers das ›Wissen‹ ist und der unsrige die Verwirrung. Es geht also darum, durch die ›spirituelle Vereinigung‹ von der Verwirrung zur Erkenntnis zu gelangen. Dieser rein kontemplative Schritt stellt einen der wesentlichen Punkte in der Praxis des tibetischen Buddhismus dar.«³¹

Aus diesen beiden ähnlichen und zugleich doch in unterschiedliche Richtungen verlaufenden Geistesströmungen der westlichen Jugendbewegungen der 1960er Jahre können wir sehen, dass der Trend, über den Weg der tibetischen Spiritualität zur antiken Philosophie zurückzufinden, mit den politischen Ideologien in der Zeit des Kalten Krieges aufs engste verknüpft war. Wir können sagen, dass die Jugendlichen, die auf der Suche nach dem idealen Sozialismus in Richtung China aufgebrochen waren, sich entlang der Tradition der Aufklärung zum Marxismus hin bewegten; sie glaubten, »daß die Allianz von Glück und Gerechtigkeit nicht durch eine individuelle Suche nach Weisheit verwirklicht werden könne, sondern nur durch eine Erneuerung der ganzen Gesellschaft. Um eine neue Gesellschaft zu erschaffen, mußte man die alte zuerst völlig zerstören.«³² So fanden sie schließlich in der Idee der »Revolution« eine Möglichkeit, Theorie und Praxis in Übereinstimmung zu bringen. Demgegenüber lehnte die »Revolution des Liberalismus« die Idee ab, dass die Errettung des Individuums der Errettung des Kollektivs nachgeordnet ist; sie glaubte, dass diese Idee im politischen Totalitarismus münden würde. Tibet bot nun einen Weg des Nachdenkens über die moderne Gesellschaft, der jenseits der Tradition der Aufklärung lag – eines Nachdenkens insbesondere in Bezug auf die Formen von politischer Kontrolle in einer Wissenschafts- und Technologiesellschaft. Jean François Revel umschrieb seine eigene politische Haltung als »doppelte Absage [...] an den politischen Totalitarismus und an den religiösen Totalitarismus«.³³ »Was uns zurück zur sogenannten ›ursprünglichen‹ Philosophie führt, die auf die persönliche Aneignung von Klarsicht und

31 Ebd., 27.

32 Ebd., 37.

33 Ebd.

Vernunft abzielt.«³⁴ Aus dieser Perspektive betrachtet waren das Streben nach Spiritualität und die damit einhergehende Kritik an der modernen Gesellschaft eng mit der Idee der »offenen Gesellschaft« verbunden; beide wiederum standen im direkten Widerspruch zum System des Sozialismus (der aus der Tradition des Liberalismus heraus als totalitär betrachtet wird) und seinen Ideologien.

Mit den ausgehenden 1960er Jahren hielt dieser Zeitgeist dann schrittweise Einzug in die Populärkultur; der Geist der Rebellion verlor nun die ihm bis dahin inhärente Anspannung und begann sich schrittweise in eine populäre spirituell-kommerzielle Handelsware zu verwandeln, die, beabsichtigt oder nicht, von der Ideologie des Kalten Krieges und sogar vom Rassismus durchdrungen war. Alle möglichen in irgendeiner Weise mit Tibet in Verbindung stehenden Filme, Handelsgüter, Kunstwerke und Schmucksachen begannen nun, die Geschäfte, Kinos und Galerien zu füllen. Viele dieser Produkte waren in der »Traumwelt Tibet«-Ausstellung in Zürich zu sehen – was deren Kurator einmal zur Frage veranlasste, wie es eigentlich sein könne, dass die Menschen nicht darüber nachzudenken schienen, dass das Aufdrucken sakraler Zeichen auf T-Shirts letztlich nichts anderes als eine Form von Blasphemie sei. Der tibetische Buddhismus ermutigt Menschen zu selbstloser Hingabe; solche Waren allerdings bedienen die selbstsüchtigen Besitzwünsche Einzelner. Diejenigen, die ihren Glauben an das Christentum verloren hatten, wandten sich nun dem spirituellen Tibet zu – einem Tibet freilich, das eher einer Modeerscheinung glich als der Heimat der Spiritualität. Dabei entwickelten sich auch viele Stars und Berühmtheiten aus Hollywood zu Anhängern des tibetischen Buddhismus und zu Gegnern Chinas – auch wenn sie von Tibet meist wohl nur wenig verstanden. Dass sich diese Entwicklung gerade in diesem Zentrum des westlichen Zeitgeschmacks vollzog, ist freilich kaum ein Zufall. Diese geistige Atmosphäre, die wir an dieser Stelle verstehen sollten, kann hier an zwei Beispielen veranschaulicht werden:

Im Jahr 1997 drehte der französische Regisseur Jean-Jacques Annaud (1943–) den Film *Sieben Jahre in Tibet*, der auf dem gleichnamigen Buch von Heinrich Harrer (1912–2006) basierte und in dem Brad Pitt (1963–) und David Thewlis (1963–) die Hauptrollen spielten. Der Film hatte in der westlichen Welt einen immensen Einfluss; was aber nur wenige wissen, ist, dass Heinrich Harrer als junger Mann in Ernst Schäfers Forschungsinstitut gearbeitet hatte und selbst Nationalsozialist war. Während seiner Zeit in Tibet

34 Ebd., 39.

stand er in Kontakt zum Dalai Lama und zu anderen Führern Tibets; auch nach der Flucht des Dalai Lama ins Exil hielten die beiden ihre enge Beziehung aufrecht. Im Jahre 1943 war Harrer aufgrund seiner NS-Zugehörigkeit in Indien in britische Gefangenschaft geraten. Später war ihm die Flucht aus dem britischen Gefangenlager gelungen. Der Hollywoodfilm freilich unterschlägt nicht nur diese NS-Vergangenheit Harrers; der Film erfand auch zahlreiche neue Episoden, die in Harrers Buch fehlen, um stärker dem Geschmack des westlichen Publikums zu entsprechen. Auch Ngapoi Ngawang Jigmê (1911–2009), der früher ein Mitglied der tibetischen Lokalregierung und als solches zuständig für Qamdo war, hatte damals Kontakt mit Heinrich Harrer; er, selbst ein Zeitzeuge, hat in einem Interview mit der *South China Morning Post* vom 23. März 1998 solche im Film frei erfundenen Episoden zurückgewiesen.³⁵

Ein anderes Beispiel ist der Film *Red Corner* mit Richard Gere (1949–) in der Hauptrolle, der ein vom Orientalismus geprägtes Tibet-Bild mit anti-chinesischen und anti-kommunistischen Vorstellungen des Kalten Krieges vermischt. So schludrig der Film in künstlerischer Hinsicht ist, in seiner ideologischen Ausrichtung ist er eindeutig. Richard Gere ist heute eine der zentralen Figuren der »Free Tibet«-Bewegung. Natürlich waren die Aktionen, bei denen während der olympischen Fackelläufe in London, Paris und San Francisco Läufern gewaltsam die Fackeln entrissen wurden, organisiert und geplant; unter den freiwilligen Unterstützern aus den Westen waren sicher viele, die vom Orientalismus, vom Denken des Kalten Krieges und von Hollywood-Filmen wie den oben genannten beeinflusst und geprägt waren. Mit den Problemen und Fragen um den Film *Sieben Jahre in Tibet* hat sich Orville Schell (1940–), der frühere Dekan der Graduate School of Journalism an der Universität Berkeley in den USA, ausführlich in seinem Buch *Virtual Tibet: Searching for Shangri-La from the Himalayas to Hollywood* auseinandergesetzt.³⁶

Tibet hat eine große Zivilisation und der tibetische Buddhismus blickt auf eine lange Tradition zurück; deren Signifikanz und Sinn werden aber von den Illusionen des Orientalismus nicht erfasst. Weder die Fantasievorstellungen von Menschen aus dem Westen noch der Mythos um ein sagenumwobenes Shangri-La werden Tibet irgendeinen wirklichen Fortschritt bringen. Hinter den weit verbreiteten Vorstellungen über die tibetische Kultur, die der

³⁵ Interview mit Ngapoi Ngawang Jigmê, siehe Jasper Becker, »Truth and lies in Tibet«, 04.04.1998.

³⁶ Orville Schell, *Virtual Tibet*, 2000, 283–294.

Orientalismus geschaffen hat, verbergen sich letztlich wenig mehr als westliche Selbstprojektionen. In seinen Ausführungen zum Orientalismus griff Said auf Antonio Gramscis (1891–1937) Konzept der kulturellen Hegemonie zurück; in seinem Hauptwerk *Orientalismus* heißt es dazu:

»So könnten sich in allen nichttotalitären Gesellschaften gewisse Kulturformen und Ideen gegenüber anderen durchsetzen, was Gramsci als Hegemonie bezeichnet und womit er einen für das Verständnis des Kulturgeschehens im industrialisierten Westen unverzichtbaren Begriff geprägt hat. Denn es ist die Hegemonie – oder besser die Auswirkung der kulturellen Hegemonie –, die dem Orientalismus seine Beständigkeit und Stärke verleiht, über die ich bislang gesprochen habe. [...] [I]n der Tat könnte man argumentieren, dass gerade das nach innen und außen wirksame Leitmotiv des Hegemonialen das Hauptmerkmal der europäischen Kultur bildet: die Vorstellung einer allen anderen Völkern und Kulturen überlegenen europäischen Identität. [...] Die Strategie des Orientalismus fußt fast durchgängig auf einer so flexibel angelegten Position der Überlegenheit, dass sie es dem Westler erlaubt, in allen möglichen Beziehungen zum Orient stets die Oberhand zu behalten.«³⁷

Bis heute haben sich westliche Gesellschaften nicht vom orientalistischen Wissen lösen können. All diejenigen, die sich hoffnungslos von ihrer eigenen Gesellschaft und der modernen Welt abwenden, finden daher im Tibet-Image schnell und bequem ihren spirituellen Trost. Die Idee freilich, dass ihre »Theosophie« und ihre Geisterbeschwörungen nicht nur die Geschichte und Gegenwart Tibets verzerren, sondern auch diejenigen Chinesen verletzen, die sich ihnen mit offenen Armen zuwenden, kommt ihnen nicht. Die meisten Chinesen wissen dabei gar nicht, dass die Menschen aus dem Westen, denen sie heute gegenüber treten, von einem jahrhundertealten orientalistischen Wissen geprägt sind und dass »deren« Tibet nichts als ein künstliches Gebilde ist, das Teil ihrer Selbst ist beziehungsweise als das »Andere« zu ihrem Selbst fungiert. Wenn diesen Menschen dann die Kluft bewusst wird, die zwischen dem realen und ihrem vorgestellten Tibet liegt, dann brechen sich unweigerlich Abscheu und Verbitterung Bahn – sind der Osten beziehungsweise Tibet doch notwendige Voraussetzungen für die Konstruktion ihres »Selbst«; und wo sollte das westliche Selbstbild seinen Platz finden, wenn dieses konstitutive »Andere« plötzlich von ihm entkoppelt würde? In der globalisierten Welt hat das Shangri-La, das der westlichen Imagination entspringt, längst aufgehört zu existieren (es hat tatsächlich nie wirklich existiert); aber wenn sich Menschen gegen den Verlust ihres Glaubens in ih-

37 Edward Said, *Orientalismus*, 2014, 16.

rer eigenen Welt sträuben, dann bleibt ihnen nur, diesen Glauben in einer anderen Welt wieder neu zu errichten.

Die Trugbilder des Orientalismus allerdings sind nicht ausschließlich der westlichen Welt zu Eigen; auch China hat sich seine eigenen Trugbilder geschaffen. Die vornehmlich von Tibetern bewohnte Stadt Zhongdian in der Provinz Yunnan im Südwesten Chinas wurde im Jahre 2001 offiziell von der dortigen Lokalregierung in Shangri-La umbenannt. Als man diese eigentlich von vielen unterschiedlichen Nationalitäten bewohnte Gegend mit einem solchen der westlichen Fantasie entsprungenem Label versehen hat, ging es freilich darum, Touristen anzulocken. Bei meinem Besuch in der Region im Jahre 2004 habe ich eines der dortigen tibetischen »Modelldörfer« besichtigt. Der kleine Ort entpuppte sich als eine Ansammlung aller möglichen Baustile und Ornamente, die die tibetische Kultur wohl jemals hervorgebracht hat. In einer sich derart rasant verändernden Welt ist es sicher notwendig, Ethnokulturen zu schützen und zu bewahren; aber ein solches tibetisches »Kulturdorf« ist kaum dazu geeignet, den tibetischen Alltagszustand hinreichend abzubilden. Das mystische Image Tibets ist gerade dabei, sich zum Symbol eines Warenfetischs zu wandeln. Welche Art von neo-orientalistischer Theosophie und Geisterbeschwörung wird dabei aber von all den Tibet bestürmenden Touristenmassen aus China und der ganzen Welt genauso wie durch all die auf westliche Vorstellungen ausgerichteten, vermeintlich »urtümlichen« und »nationalen« Kulturartefakte gegenwärtig eigentlich kreiert? Und auf welche Art wird dabei eine wirkliche, lebendige Nationalkultur in ein auf Touristen ausgerichtetes konstitutives »Anderes« verwandelt? Wenn wir westliche Vorstellungen des Ostens kritisieren, müssen wir auch unseren eigenen, neu geschaffenen Orientalismus kritisch in den Blick nehmen. Oder anders formuliert: Der Orientalismus ist nicht ausschließlich ein Problem des Westens.

2. Variationen des Kolonialismus und Nationalismus

2.1 Das Konzept der Suzeränität und die »Politik der Anerkennung« in den internationalen Beziehungen

Die Frage der »Unabhängigkeit Tibets« kam auf, als der Westen seine imperialistische »Politik der Anerkennung« auf Asien auszudehnen begann – das heißt genauer gesagt sein System der Anerkennung, das auf dem Nationalstaat als Einheit der Souveränität basiert. Als das westliche Verständnis von Zivilisation, Nation und Souveränität die historisch gewachsenen regionalen Verhältnisse Asiens zu verändern begann und zur globalen Norm wurde, verloren zugleich die älteren Modelle politischer Beziehungen, die in der Region über Jahrhunderte gewirkt hatten, ihre Gültigkeit. Die Besonderheit der »Tibet-Frage« ist allerdings dies: Alle westlichen Länder, inklusive der USA und Englands, erkennen an, dass Tibet ein Teil und eine der autonomen Regionen Chinas ist; von keinem einzigen Land wird Chinas Souveränität über Tibet offen negiert. Selbst in den ungleichen Verträgen der ausgehenden Qing- und frühen Republikzeit wurde – von wenigen Ausnahmen abgesehen – diese Souveränität über Tibet von westlichen Ländern anerkannt. Im Sinne des internationalen Rechts ist der Status Tibets also völlig eindeutig. Trotzdem sind zu dieser Frage einige Erklärungen nötig, damit unsere Sicht nicht durch die »Politik der Anerkennung« getrübt wird.

Erstens haben historisch in den verschiedenen Regionen der Erde unterschiedliche komplexe Beziehungsmodelle existiert, darunter auch das Lehens- oder Tributsystem, wie es zwischen Tibet und der Ming- sowie der Qing-Dynastie bestanden hatte. Dieses Lehens- oder Tributsystem unterschied sich freilich vom europäischen Nationalstaatsmodell; die Schwierigkeiten begannen mithin in dem Moment, in dem diese traditionellen Beziehungsmodelle in das europäische Souveränitätssystem überführt wurden.

In der Zeit der Kolonialisierung Asiens im 19. und 20. Jahrhundert wurden in den unterschiedlichen Verträgen, die England und andere Großmächte mit der Qing-Dynastie abgeschlossen hatten, diese komplexen Tribut- und Suzeränbeziehungen in Asien mithilfe des Begriffs »Suzeränität« (engl., *suzerainty*) übersetzt und definiert; zugleich wurden die Qing gezwungen, ihre Suzeränbeziehungen zu den umliegenden Königreichen aufzugeben. Diese Königreiche fielen in der Folge in die Einflussbereiche der westlichen Großmächte – womit sich zugleich eine Suzeränitätsverlagerung im Zeitalter des Kolonialismus vollzog. Innerhalb des europäischen Nationalismus-Diskurses wurde der Begriff der Suzeränität ursprünglich zur Umschreibung der Beziehung des Osmanischen Reiches zu seinen Nachbarn verwendet; erst im Zuge der Kolonialisierung Asiens wurde er dann auch auf die Beziehung der Qing-Dynastie zu ihren umliegenden Regionen übertragen. Von Bedeutung ist dabei, dass Suzeränitätsbeziehungen sehr unterschiedliche historische Ausformungen umfassen konnten bzw. dass unterschiedliche Typen von Suzeränitätsbeziehungen existierten. Im 19. und 20. Jahrhundert entstanden Suzeränitätsverhältnisse unter imperialistischen Staaten und Kolonien meist zwischen einem industrialisierten Suzerän auf der einen und einer unterentwickelten, agrarischen Region auf der anderen Seite; zwischen beiden bestand ein enges ökonomisches Abhängigkeitsverhältnis. Mit der Errichtung imperialistischer Suzeränitätsbeziehungen wurde nicht nur die Wirtschaftsstruktur der Kolonie dem industriellen System des Suzeräns untergeordnet; auch durchliefen die gesellschaftlichen Verhältnisse sowie politischen Strukturen des untergeordneten Landes massive Veränderungen. Im Kontrast dazu verlangten die Tributnetzwerke in den asiatischen Regionen meist keine derartige auf Zwang beruhende Arbeitsteilung; auch hing die Wirtschaft des Suzeräns keinesfalls von den Tributleistungen des Vasallenstaats oder der Vasallenregion ab.

Zwischen den Suzeränitätsbeziehungen im Imperialismus und den Tributnetzwerken Asiens mit ihren Vasallenbeziehungen bestehen mithin deutliche Unterschiede. Ihrem Wesen nach sind beide Systeme alles andere als einheitlich. Als die suzeränen imperialistischen Staaten aber begannen, mit dem Konzept der Suzeränität die Geschichte des europäischen Kolonialismus zu umschreiben und dieses Konzept entsprechend auch mit den Lehens-, Tribut- und Vasallen-Beziehungen der asiatischen Region gleichzusetzen, und als sie in der Folge auch im chinesischen Kontext den Begriff »Suzeränität« (*zongzhu* 宗主) als Übersetzung für die chinesischen Wörter »Tribut-Lehen-Vasallenstaat-Vasallenregion« (*chaogong-cefeng-fan*

shu-fandi 朝贡-册封-藩属-藩地) einführten und etablierten, wurden nicht nur wichtige historisch gewachsene Unterschiede zwischen beiden Konzepten verwischt, sondern auch die komplexe Entwicklung der Beziehungen zwischen Tibet und den Dynastien in den zentralen Gebieten Chinas außer Acht gelassen.

Das Tributsystem ist ein unscharfes Konzept, das in unterschiedlichen Epochen unterschiedliche Formen annahm. Die Beziehungen zwischen Tibet und den drei aufeinanderfolgenden Dynastien der Yuan, Ming und Qing werden zwar meist unter dem Begriff des Tributsystems subsumiert, tatsächlich unterschieden sie sich aber in wesentlichen Punkten. Die Yuan-Dynastie beispielsweise errichtete in Tibet eine Provinz, womit die Tibeter – gewissermaßen als »normales« Volk (*qimin* 齐民) – in das Haushaltsregistrierungssystem der Yuan aufgenommen wurden (*bianhu* 编户). Diese Beziehung zwischen den Yuan und Tibet lässt sich als innerdynastisches Zentrum-Peripherie-Verhältnis umschreiben. Dieses Zentrum-Peripherie-Verhältnis unterschied sich dem Wesen nach wiederum von anderen Zentrum-Peripherie-Beziehungen: Die Yuan-Dynastie hatte innerhalb der Zentralregierung die sogenannte »Abteilung für buddhistische und tibetische Angelegenheiten« (*Xuanzheng yuan* 宣政院) errichtet, die mit der Verwaltung über Tibet betraut war; zugleich wurde Tibet in drei Regionen unterteilt, die jeweils einem *Xuanwei si* 宣慰司 – das heißt sogenannten Behörden »zur Befriedung der drei Regionen« Tibets – unterstellt waren. Unter den Ming, die die Herrschaft über Tibet von den mongolischen Yuan übernommen hatten, wurden diese drei *Xuanwei si*-Behörden dann in ebenfalls drei sogenannte »Kommando-Behörden« (*Zhihui shisi* 指挥使司) umgewandelt, die für militärische Angelegenheiten zuständig waren. Beeinflusst vom Denkbild einer »Unterscheidung zwischen Barbaren und Chinesen« (auch Sino-barbarische Dichotomie, chinesisch *yixia zhibian* 夷夏之辩) begann zugleich eine sukzessive Transformation der Beziehung zwischen dem Ming-Hof und Tibet vom vorherigen Zentrum-Peripherie-Verhältnis hin zu einer klassischen Tributbeziehung.

Der Qing-Hof wiederum vereinte in sich die unterschiedlichen Rollen des mongolischen Khans, des chinesischen Kaisers, des mandschurischen Patriarchen und des tibetischen Manjushri (Buddha der Weisheit). Die Ambane, also die kaiserlichen Gesandten in Tibet, genauso wie die in Tibet stationierten Militärs der Qing waren zwar Ausdruck des direkten Unterordnungsverhältnisses, das zu jener Zeit zwischen dem Kaiserhof und Tibet bestand; trotzdem war dieses Verhältnis nicht gleichzusetzen mit jenem zwi-

schen dem Kaiserhof und seinen Provinzen im Inneren des Landes. Letzteres wird an dem in der Qing-Zeit errichteten *Lifanyuan* 理藩院 («Hof für die Verwaltung der nördlichen Vasallenfürstentümer») deutlich, das als eine Art Ministerium für Minoritäten-Angelegenheiten fungierte. Das *Lifanyuan* geht auf das 1636 errichtete mongolische *Yamen* 衙门 («mongolische Behörde») zurück, das 1639 in *Lifanyuan* umbenannt und dem Ritenministerium (*Libu* 礼部) unterstellt wurde. Als zentrale Verwaltungsbehörde war es nicht nur für die Verwaltung von Grenzgebieten wie der Mongolei, Tibets und Xinjiangs zuständig, sondern – jedenfalls bis zur Schaffung des im Jahre 1861 gegründeten »Amts für die allgemeine Verwaltung von Angelegenheiten mit den verschiedenen Nationen« (auch bekannt unter der chinesischen Kurzform *Zongli yamen* 总理衙门), einem Vorläufer des späteren Außenministeriums – auch für Angelegenheiten, die Russland betrafen. Das *Lifanyuan* war in sechs Abteilungen untergliedert, die Dinge wie Rangordnungen und Vergütungen des Adels, Tributeleistungen, Grenzen, die öffentliche Verwaltung, militärische Strafen, die Haushaltsregistrierung, Ackerbau und Viehhaltung, Steuern, das Postwesen, den Handel oder Religionsangelegenheiten zu regeln hatten. Daneben errichtete der Hof diverse weitere Behörden wie die Büros für Internes (*Neiguan* 内馆) und Externes (*Waiguan* 外馆), Institute für Studien zur Mongolei, den Tanguten, den Todo sowie zu Russland, eine Verwaltungsbehörde für Jagdgebiete (*Mulan weichang* 木兰围场), eine Registrierungsstelle für Lamas (*Lama yinwu chu* 喇嘛印务处) oder ein Büro für Statuten (*Zeli guan* 则例馆). Dadurch, dass es bei Tributbeziehungen keine klare und eindeutige Grenze zwischen »innen« und »außen« gab, können mit dem Konzept sowohl die Beziehungen zwischen dem Kaiserhof und seinen Besitzungen (wie Tibet oder der Mongolei) als auch jene zwischen dem Hof und seinen Vasallenstaaten (z. B. Myanmar, Nepal, Ryūkyū) beschrieben werden. Mehr noch: Selbst die Beziehungen zwischen dem chinesischen Kaiserhof und Russland sowie den Ländern des Westens können damit gefasst werden. Wenn daher unter Bezugnahme auf die Normen moderner internationaler Beziehungen dieses Konzept mit Ideen wie »Souveränität« oder »Suzeränität« in Verbindung gesetzt wird, dann kann das schnell zu einem verzerrten Geschichtsverständnis führen.

Mit dem Aufkommen und Anwachsen nationaler Befreiungsbewegungen in den Kolonien wurde dann nicht nur die Zurückweisung solcher Suzeränitätsbeziehungen und der ihnen innewohnenden wirtschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse, sondern auch das Streben nach nationaler Selbstbestimmung und Befreiung zu den Schlüsselforderungen einer gan-

zen Epoche; auch in diesem Kontext wurde das Konzept der Suzeränität – beeinflusst vom »nationalistischen Wissenskomplex« (*minzu zhuyi zhishi de kuangjia* 民族主义知识的框架) – allzu schnell zur Umschreibung traditioneller Beziehungen in den Regionen Asiens verwendet. In Bezug auf China umfasst das Konzept der Suzeränität dabei gewöhnlich zwei Bedeutungsebenen: Im Kontrast zum traditionellen Feudalverhältnis, das zwischen Kaiserhof und Herzogtümern im chinesischen Kernland herrschte, dient es einerseits der Differenzierung zwischen den sogenannten »chinesischen Nebenländern« (auch engl., *Outer China*) – wie der Mongolei, Xinjiang, Tibet oder der Mandschurei – und dem sogenannten »eigentlichen« oder »inneren China« (auch engl., *China Proper* oder *Inner China*), mit dem jene Regionen Chinas bezeichnet werden, die in der chinesischen Geschichte nie über längere Zeit vom chinesischen Reich abgetrennt waren. Andererseits wird mit dem Konzept der Suzeränität das der Souveränität kontrastiert; meint letzteres die Beziehungen zwischen gleichberechtigten Staaten, so steht Suzeränität für das Verhältnis eines Reichs (wie des Osmanischen Reiches oder Chinas) zu seinen Nachbargebieten, die außenpolitisch zwar unter der Oberhoheit des Reichs standen, in ihrem Inneren zugleich aber autonom blieben. Beide Bedeutungsebenen gemeinsam haben letztlich eine Differenz zwischen den »chinesischen Nebenländern« und dem »eigentlichen China« konstruiert, die durch die Brille der Beziehungen zwischen souveränen Staaten in Europa definiert wurde – sie meinen eine Sphäre der Autonomie, die irgendwo in einem unscharfen Raum zwischen Souveränität und Unterordnung verortet ist. Tatsächlich hat sich dieses unscharfe Autonomiekonzept aus dem Übersetzungsverhältnis zwischen dem europäischen Begriff der »Suzeränität« auf der einen und dem chinesischen »Tribut-Vasallenstaat-Vasallenregion« (*chaogong-fanshu-fandi* 朝贡-藩属-藩地) auf der anderen Seite heraus entwickelt; bis heute wiederum ist die Tibet-Politik westlicher Staaten wie Englands oder der USA von diesem unscharfen Konzept durchdrungen. Dass das Konzept der Suzeränität in diesem Übersetzungsgefüge wiederum soweit formalisiert wurde, dass es den wesentlichen historischen Unterschied zwischen den Suzeränitätsbeziehungen in der europäischen Geschichte und den Tribut- und Vasallenstaat-Beziehungen nicht zu fassen im Stande ist, ist offenkundig.

Um ein Beispiel zu nennen: Auf der zwischen Oktober 1913 und Juli 1914 unter englischer Führung abgehaltenen Shimla-Konferenz vertraten die Briten den Standpunkt, dass Tibet zu einem Gebiet mit hochgradiger Autonomie werden sollte, das unter dem Schutz Englands und nur nominell unter

chinesischer Hoheit steht. »Hochgradige Autonomie« stand dabei nicht für eine tatsächliche Selbstständigkeit Tibets, sondern verweist auf die Autorität der britischen Schirmherrschaft. Vor dem Hintergrund des Gegensatzes zwischen Tibet und der chinesischen Zentralregierung plante Großbritannien dann allerdings im Jahre 1943, die Anerkennung der chinesischen Suzeränität fallenzulassen und offen für eine Unabhängigkeit Tibets einzutreten. Ein Dokument des britischen Außenministeriums mit dem Titel *Tibet und die Frage der chinesischen Suzeränität (Tibet and the question of Chinese suzerainty)* erklärt in diesem Sinne eindeutig:

»Um einen Frieden nach Ende des Krieges im Fernen Osten zu erreichen, liegt das geplante und propagierte Ziel Chinas darin, dass die unter britischer Kontrolle stehenden Länder Indien, Myanmar und Malaysia ihre Unabhängigkeit erlangen. In Bezug auf die beiden letztgenannten allerdings ist das wahre Motiv zweifellos die Beseitigung von Hürden für eine anschließende politische und wirtschaftliche Kontrolle durch China; um den Standpunkt der tibetischen Forderung nach grundlegender Unabhängigkeit daher effektiv zu unterstützen, sollten wir, so denke ich, unsere frühere Anerkennung des chinesischen Wunschs nach Suzeränität fallen lassen.«¹

Als dann am 15. November 1950 der Leiter der Delegation El Salvadors, Hector David Castro (1894–1973), aufgewiegelt durch die USA forderte, dass die Vollversammlung der Vereinten Nationen über die »Frage des chinesischen Einmarschs in Tibet« debattieren müsse, folgte durch das britische Außenministerium eine erneute Klarstellung seines Suzeränitätsbegriffs, um zu belegen, dass Tibet nicht ein Teil Chinas, sondern ein unabhängiger Staat sei. In einem Telegramm des britischen Außenministeriums an den britischen Attaché in Indien hieß es entsprechend:

»Da sich der Grad der tatsächlichen Kontrolle, die mit der von China ausgeübten Suzeränität über Tibet einherging, im Laufe der Zeit immer wieder gewandelt hat, hat sich Tibet in der Konsequenz im Jahre 1911 der Kontrolle der Chinesen entledigt und die chinesische Armee vom Territorium Tibets verwiesen. Im Jahre 1913 hatte Tibet seine Unabhängigkeit von China erreicht; im Folgejahr nahm das Land bereits eigenständig an der Drei-Länder-Konferenz von Shimla teil. Die Konferenz resultierte in einem von den englischen, chinesischen und tibetischen Delegierten verfassten Abkommen, in dem die Autonomie Tibets unter chinesischer Suzeränität anerkannt, zugleich aber ausdrücklich verhindert wurde, dass China Tibet als chinesische Provinz inkorporiert. [...] Obwohl China die Shimla-Konvention dann nicht unterzeichnet hat, hat die tibetische Seite doch nur auf Basis des Glau-

¹ U.K. Foreign Office Archive, 371/35755, »Tibet and the question of Chinese suzerainty«, 04.04.1943, zitiert nach Melvyn Goldstein, *A history of modern Tibet, 1913–1951*, 1989, 398–399.

bens, die Konvention werde in Kraft treten, eingewilligt, ein weiteres Mal die Suzeränität Chinas zu akzeptieren. [...] Wir haben die chinesische Suzeränität über Tibet nach 1914 nur unter der Voraussetzung anerkannt, dass China seinerseits die Autonomie Tibets anerkennt. Anders gesagt: Wir haben Suzeränität in dem Sinne anerkannt, wie sie auch in der Shimla-Konvention festgelegt worden war. Wir haben seit 1914 auch das Recht Tibets akzeptiert, direkt mit anderen Staaten Beziehungen aufzunehmen.«²

Dieser Standpunkt wurde auch von Indien übernommen. Im September 1950 erklärte der damalige indische Ministerpräsident Jawaharlal Nehru (1889–1964) entsprechend gegenüber einer tibetischen Delegation:

»Die indische Regierung wird die Tibet-Politik aus der Zeit der britischen Herrschaft fortführen, das heißt wir betrachten Tibet nach außen hin als Teil Chinas, sind zugleich im Inneren aber der Meinung, dass Tibet unabhängig ist. Sollten allerdings die Vertreter Tibets ihre vollständige Unabhängigkeit erklären, so wäre es sehr schwierig, hierüber Einigkeit zu erzielen. [...] Wir werden die Chinesen auffordern, keine Truppen in Tibet zu stationieren.«³

All das heißt: Die Anerkennung der chinesischen Souveränität über Tibet durch westliche Länder hielt diese nicht davon ab, auf der anderen Seite im Namen der Autonomie den tibetischen Separatismus zu unterstützen. Die Wurzeln dieses augenscheinlichen Widerspruchs liegen in der »Politik der Übersetzung« des Suzeränitätsbegriffs aus der Zeit des europäischen Kolonialismus und der damit einhergehenden Trennung zwischen einem »eigentlichen China« und den »chinesischen Nebenländern«.

Zweitens war die Politik der Anerkennung von Souveränität selbst stets einem Wandel unterworfen. Der Zerfall Jugoslawiens ist hierfür ein gutes Beispiel: Die Souveränität des Landes war zunächst auf Basis des internationalen Rechts auch von den Ländern der westlichen Welt anerkannt worden; mit dem Voranschreiten der Lage allerdings kam es dann schnell zum Bruch mit diesen Regeln des internationalen Rechts. Deutschland beispielsweise erkannte einseitig die Unabhängigkeit Kroatiens und Sloweniens an, was nicht nur dem internationalen Recht zuwiderlief, sondern auch der deutschen Nachkriegsverfassung. Auch die Unabhängigkeit des Kosovo ist ein Beispiel für einen Bruch nicht nur des internationalen Rechts, sondern auch von einstmals gegebenen Versprechen westlicher Länder. Der damalige russische Präsident Boris Jelzin hatte das schon früh erkannt; dagegen tun

2 Telegramm des britischen Außenministeriums an den britischen Attaché in Indien vom 05.11.1950, U.K. Foreign Office Archive, 371/84454, zitiert nach ebd., 622–623.

3 Tsepon W. D. Shakabpa, *Bod kyi srid don rgyal rabs*, 1976, 417–418; Goldstein (Fn. 1), 581.

konnte allerdings auch er nichts mehr. Nach den Unruhen in Tibet vom 14. März 2008 veröffentlichte Fred Halliday (1946–) einen Artikel auf der Plattform *Open Democracy*, in dem er die Tibet-Frage auf eine Stufe mit der Palästina-Frage stellte und die Meinung vertrat, in beiden Fällen handele es sich um ein »postkoloniales Syndrom der Zwangsvollstreckung« (engl., *the syndrome of post-colonial sequestration*). Halliday glaubte, dass es falsch sei, bei sämtlichen Souveränitätsdisputen den Fokus lediglich auf Fragen ihrer historischen Verortung zu legen, da die Unabhängigkeit eines Landes nicht durch historische Faktoren bestimmt werde, sondern durch die internationale Anerkennung. Als Beispiel nannte er Kuwait, ein zwar eindeutig »künstlich« geschaffenes Staatswesen, das allerdings aufgrund seiner internationalen Anerkennung nach dem Einmarsch des Irak im Jahre 1990 die Unterstützung der gesamten internationalen Gemeinschaft erhalten hatte; Palästina und Tibet dagegen hätten ihre Chance auf Unabhängigkeit verpasst, da beide in bestimmten Schlüsselmomenten auf internationaler Ebene keine Beachtung und Anerkennung gefunden hätten. Entsprechend hielt Halliday fest:

»Selbst wenn Tibet über Jahrhunderte ein integraler Bestandteil Chinas gewesen sein *sollte* [Hervorhebung im Original; AdÜ], würde dies nicht dem heutigen Recht Tibets zuwiderlaufen, die eigene Unabhängigkeit zu erklären – als Territorium immerhin mit eindeutig eigener Sprache und Kultur sowie faktisch jahrzehntelanger Souveränität im modernen Sinne vor 1950. Schließlich stand auch Irland lange unter englischer Herrschaft, genauso wie Norwegen unter schwedischer und Finnland, die Ukraine sowie die baltischen Staaten lange unter russischer Herrschaft gestanden hatten, ohne dass dies deren Recht auf Unabhängigkeit im 20. Jahrhundert zuwidergelaufen wäre.«⁴

Wenn Halliday Tibet mit diesen Ländern sowie mit anderen Kolonien auf eine Stufe stellt und wenn er das Verhältnis zwischen der Qing-Dynastie und Tibet mit den Beziehungen zwischen europäischen Staaten und ihren Kolonien und Eroberungen gleichsetzt, ist das aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive falsch. Keineswegs falsch aber ist seine Haltung, dass die Herausbildung souveräner Staaten nicht alleine von der Geschichte abhängt, sondern noch stärker von Bedingungen der internationalen Anerkennung. Ohne den Ansporn des westlichen Imperialismus wäre im Tibet des frühen 20. Jahrhunderts keine Unabhängigkeitsbewegung aufgekommen;⁵ und oh-

4 Fred Halliday, »Tibet, Palestine and the politics of failure«, 13.05.2008.

5 Zur Kang, Sekretär des tibetischen »Außenministeriums«, sagte gegenüber einem Repräsentanten der Vereinigten Staaten: »Der gegenwärtige tibetische Status der Unabhängigkeit ist einzig

ne den Rückhalt der öffentlichen Meinung des Westens gäbe es im heutigen Tibet keine Bewegung, die nach Unabhängigkeit strebt.

2.2 Das China- und Tibet-Bild aus national-staatlicher Sicht

Bei unseren Tibet-Diskussionen müssen wir immer auch folgende Frage im Blick behalten: Warum eigentlich sympathisieren so viele Menschen im Westen mit der »tibetischen Unabhängigkeit« oder unterstützen sie, wenn doch zugleich alle westlichen Staaten die chinesische Souveränität über Tibet anerkennen? Diese Frage berührt eine Vielzahl komplexer Faktoren. Neben der schon angesprochenen Kontroverse um die Begriffe Souveränität und Suzeränität will ich hier zwei weitere Aspekte in Augenschein nehmen:

Erstens spielt hier das »nationalistische Wissen« (*minzu zhuyi zhishi* 民族主义知识) des Westens und insbesondere das aus diesem nationalistischen Wissenskontext heraus gebildete China- und Tibet-Bild eine zentrale Rolle. Die Xinhai-Revolution im Jahre 1911 zerschlug das Vielvölkerreich der Qing und führte zur Errichtung einer neuen, sich auf fünf Ethnien (*wuzu* 五族) stützenden Republik – gemeint sind die Han, die Tibeter, die Mongolen, die Hui und die Mandschuren –, die sich allerdings rasch der gleichen Krise ausgesetzt sah wie auch die europäischen Vielvölkerreiche jener Zeit: In Tibet, der Mongolei und in verschiedenen innerchinesischen Provinzen brachen bald Unabhängigkeits- oder Autonomiebewegungen aus. Diese Situation der Unbeständigkeit stand in engem Zusammenhang mit dem Einfluss, den der nach dem US-Präsidenten Woodrow Wilson (1856–1924) benannte »Wilsonianismus« in der ersten Dekade der Republik in China entfalten konnte. Vom europäischen »Nationalitätenprinzip« aus betrachtet folgen sowohl die nach der Xinhai-Revolution in Tibet entstandene Bewegung zur Ausweisung der Han-Chinesen als auch die heutige tibetische Unabhängigkeitsbewegung im Ausland der Logik des (von einer bestimmten Ethnizität, Sprache, Religion oder Kultur ausgehenden) ethnischen Nationalismus, dem es darum geht, Deckungsgleichheit zwischen den eigenen Staatsgrenzen und der eigenen ethnischen Gruppe sowie dem eige-

und allein England zu verdanken«, siehe Brief des britischen Gesandten in Lhasa an den politischen Kommissar von Sikkim vom 14.03.1943, L/P&S/12/4299, India Office: Political and Secret Department Records 1756–c1950, British Library, zitiert nach Goldstein (Fn. 1), 321.

nen Sprachraum zu erreichen (und der daher auch »Sprachnationalismus« genannt wird⁶).

Beginnend mit dem 19. Jahrhundert setzte sich das nationalstaatliche Souveränitätssystem sukzessive weltweit als Ordnungsprinzip durch. Auch wenn die ethnische Zusammensetzung vieler Länder (darunter auch europäischer) hochgradig komplex ist, steckt hinter dem Nationalismus in der Hauptsache doch ein simples politisches Prinzip – nämlich eines, das, in den Worten Ernest Gellners,

»besagt, politische und nationale Einheiten sollten deckungsgleich sein. [...] Nationalismus ist eine Theorie der politischen Legitimität, der zufolge sich die ethnischen Grenzen nicht mit den politischen überschneiden dürfen; insbesondere dürfen innerhalb eines Staates keine ethnischen Grenzen die Machthaber von den Beherrschten trennen – eine Möglichkeit, die bereits formal durch die allgemeine Formulierung des Prinzips ausgeschlossen ist.«⁷

Gemäß diesem Prinzip ist das »Nationalgefühl die Empfindung von Zorn über die Verletzung des Prinzips, oder von Befriedigung angesichts seiner Erfüllung«.⁸ Auch wenn das »Nationalitätenprinzip« des 19. Jahrhunderts nach Ende des Ersten Weltkriegs und unter dem Banner der »nationalen Selbstbestimmung« des Wilsonianismus weltweit seinen Siegeszug antrat, stellte es doch keineswegs einen notwendigen Teil nationaler Entwicklungen dar; es war vielmehr, wie Eric Hobsbawm ausführte,

»das Ergebnis zweier unbeabsichtigter Entwicklungen: des Zusammenbruchs der großen Vielvölkerstaaten in Mittel- und Osteuropa einerseits und der Russischen Revolution andererseits – so daß es den Alliierten geraten schien, die Wilsonsche gegen die bolschewistische Karte auszuspielen. Denn wie wir wissen, war das, was die Massen 1917/18 innerlich bewegte, weniger die nationale Selbstbestimmung als die soziale Revolution.«⁹

6 Benedict Anderson führt hierzu aus, dass »der Buchmarkt der Sprache eine neue Fixierung [verlieh], die auf lange Sicht jenes Bild vergangener Zeiten zu errichten half, das für die subjektive Vorstellung der Nation von zentraler Bedeutung ist. [...] Vor dem Hintergrund der unausweichlichen Vielfalt menschlicher Sprachen machte die Verbindung von Kapitalismus und Buchdruck eine neue Form von vorgestellter Gemeinschaft möglich«, siehe Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation*, 1998, 45–46.

7 Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, 1991, 8–9.

8 Ebd., 9.

9 Eric Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus*, 1991, 155. Auch wenn es Genozide von großem Ausmaß erst in den 1940er Jahren gab, ist Hobsbawm der Meinung, dass der erste Genozid bereits am Ende des Ersten Weltkriegs in der Türkei und im südlichen Europa stattfand; er meint damit die Zwangsvertreibung der Armenier aus der Türkei im Jahre 1915 sowie die Deportation von 1,3 bis 1,5 Millionen Griechen aus der Türkei nach Ende des Griechisch-Türkischen Krieges im Jahre

Tatsächlich waren auch im Nachkriegseuropa Vielvölkerstaaten die Normalität; in diesem Sinne bedeuteten die neu entstandenen Nationalstaaten keinesfalls das Ende der sogenannten »prisons of nations«, als die die traditionellen Imperien galten. Die Re-Konsolidierung des Systems internationaler Beziehungen, die nach dem Ende des Kalten Krieges einsetzte, folgte hauptsächlich den Appellen nach »Demokratie«, »Menschenrechten« oder Religion und Kultur; viele Widerstandsbewegungen – inklusive jener, die sich gegen den Nationalstaat richteten – waren multinational oder transnational. Trotzdem kann man sagen, dass die Erfolgsaussichten der neuen Nationalstaaten in Osteuropa und der ehemaligen Sowjetunion weniger von Schlagwörtern wie Demokratie oder Menschenrechten abgehängt haben als vielmehr davon, wie pro-amerikanisch sie waren und ob sie den Anforderungen der amerikanischen Globalstrategie entsprachen oder nicht. In Bezug auf Nationalismus-Fragen entspricht die historische Praxis allzu oft nicht der Theorie;¹⁰ und daher hat auch das historische Faktum einer weit verbreiteten Existenz multiethnischer Gesellschaften der Popularität des »Nationalitätenprinzips« in Europa keinen Abbruch tun können. Für bestimmte Kräfte (nationalistische oder hegemoniale beispielsweise) bleibt das Prinzip, demzufolge politische und nationale Einheiten deckungsgleich sein sollten, weiter die bequemste Ausdrucksform. Dort wiederum, wo sich dieses Prinzip auch noch mit religiösen Unterschieden überlappt, werden umso leichter antagonistische Stimmungen zwischen verschiedenen Nationalitäten entfacht. Auch wenn die Gründe für das Auseinanderfallen der Sowjetunion und von Jugoslawien vielfältig waren, entsprach die Form beider Zusammenbrüche doch diesem Prinzip des Nationalismus. Die weiter zurückliegende indisch-pakistanische Teilung wiederum steht beispielhaft dafür, wie sich ein ursprünglich religiöser Konflikt zu einem nationalen Gegensatz ausweiten konnte; mit der Tragödie und der Gewalt, die dieser Prozess mit sich brachte, sind wir längst bestens vertraut.

China ist heute wahrscheinlich die weltweit einzige Gesellschaft, die noch immer den geographischen Umfang und die Bevölkerungszusammensetzung der Imperien und Dynastien aus der Zeit vor dem 20. Jahrhundert

1922. »Später war es Adolf Hitler, in dieser Hinsicht ein konsequenter Wilsonscher Nationalist, der Vorkehrungen traf, Deutsche, die nicht auf dem Boden ihres Vaterlands lebten, z.B. in Südtirol, ›heim ins Reich‹ zu holen, und außerdem die endgültige Vernichtung der Juden in die Wege leitete«, siehe ebd., 158.

¹⁰ Siehe dazu ebd., 161 f.

bewahrt – auch wenn es sich längst um einen souveränen Staat und nicht mehr um die Qing-Dynastie handelt. Seit jeher stellt es für Menschen aus dem Westen daher ein Problem dar, wie dieses China mit seiner nicht nur multi-nationalen und multi-religiösen, sondern auch multi-zivilisatorischen »trans-systemischen Gesellschaft« beschrieben werden kann. Aus der Perspektive eines kulturhistorischen Vergleichs ist die Rolle, die Christentum und konfuzianisches Denken jeweils für die Definition dessen spielten, was Europa beziehungsweise China im kulturellen Sinne ausmacht, mehr oder weniger identisch, und doch gibt es – in den Worten R. Bin Wongs 王国斌 (1949–) – eine ganz wesentliche Differenz zwischen beiden:

»Während das Christentum über die politischen Grenzen der einzelnen europäischen Nationalstaaten hinausging, verschmolz der Konfuzianismus kulturelle und politische Grenzen in einem einzigen (wenn auch komplizierten) Komplex. [...] Würden wir nun aber annehmen, dass eine Verschmelzung und Verbindung von Kultur und Politik das ausschließliche Charakteristikum des modernen Nationalismus ist, dann stünden wir hier zugleich vor dem Dilemma, dass wir die staatsbildenden Strategien des chinesischen Reiches als ›modern‹ betrachten müssten.«¹¹

Für das europäische Denken ist es eine epistemologische Herausforderung, dieses in der chinesischen Geschichte zu findende Phänomen der Verschmelzung von kulturellen und politischen Grenzen zu verstehen. Um dieser »peinlichen Situation« zu entgehen, mussten daher für China zusätzliche Erklärungen gefunden werden. Exemplarisch für diese Schwierigkeiten im Umgang mit der chinesischen Geschichte ist ein Lehrbuch aus dem englischen Penguin Verlag. Darin heißt es gleich zu Beginn: »Der Staat, das Volk und die Kultur, die wir China nennen, sind von einer tiefen, allgemeinen Krise befallen [...]«. ¹² Welche »allgemeine Krise« genau? Die Erklärung liefert der Autor am Ende des Buchs:

»Es ist die Krise eines kulturellen und politischen Erbes und der Schrift, die es verschlüsselt festhält, die Krise [...] eines Imperiums in Gestalt eines Modernisierung betreibenden zentralistischen Staatengebildes, dessen langfristiger Bestand in jedem Fall ernsthaft gefährdet erscheint – gleichgültig, ob der Übergang zum Kapitalismus gelingt [...]«. ¹³

Ein Imperium »in Gestalt eines Modernisierung betreibenden zentralistischen Staatengebildes« – das ist nicht nur die Schlüsselstelle dieses Textaus-

11 R. Bin Wong, »Two kinds of nation«, 2000, 111.

12 William J. F. Jenner, *Chinas langer Weg in die Krise*, 1993, 13.

13 Ebd., 359.

schnitts, sondern auch des gesamten Buches: In China werde demnach das Prinzip der Einheitlichkeit von ethnischer und politischer Grenze nicht befolgt; die chinesische Sprache wiederum sei eher eine Imperialsprache als eine Nationalsprache und die historische Erzählung eher »die Religion eines Imperiums« als eine Nationalgeschichte. Kurz: China ähnelt weder William John Francis Jenners (1940–) Vorstellung einer Nation noch seiner Vorstellung eines Staats; das Land vermischt stattdessen nicht nur eine Vielzahl von Ethnien miteinander, sondern umfasst auch verschiedene Zivilisationen. Er versteht China daher als ein Imperium ohne innere Einheit, dessen unterschiedliche Regionen und ethnische Gruppen lediglich durch eine zentralisierte Staatsmacht zusammengehalten werden. Schon vor Jenner hatte der bekannte amerikanische Sinologe Lucian Pye (1921–2008) eine Erklärung hierfür geliefert, die etwas eleganter klingt:

»In Bezug auf das Kollektiv wie auch auf das Individuum ist China einzigartig. Als Kollektiv ist China kein normaler Nationalstaat; es ist eine Zivilisation, die sich in eine moderne Staatsform zu zwingen versucht. Auf Ebene des Individuums wiederum gibt es keine andere Gesellschaft, die so wie die chinesische Wert darauf legt, ihre Kinder zu einem Volke zu formen, das Korrektheit im Denken wie im Handeln ehrt.«¹⁴

Das heißt: Jenner und Pye zufolge kann China zwar als Zivilisation, als Kontinent oder als Imperium verstanden werden – aber nicht als »normaler Nationalstaat« oder »moderner Staat«. »Normal« und »modern« freilich sind hier Standards, die aus westlichen Selbstvorstellungen heraus entstanden sind. Sie sind Ausdruck eines westlichen Exzeptionalismus, der mit aller Macht in den Rahmen eines Universalismus (oder sogenannter universeller Werte) hineingepresst wird. Eine solche, aus dem »Blickwinkel des Nationalismus« heraus entstandene China-Erzählung geht vom europäischen Nationalstaat als vermeintlichem Standardmodell aus; und gemäß diesem Standardmodell muss jede politische Gemeinschaft eine Nationalgemeinschaft zum Zentrum haben. Eine im Laufe langer historischer Prozesse entstandene multi-nationale und sogar multi-zivilisatorische »Patchworkgesellschaft« hingegen wird aus dieser Perspektive als künstliches und erzwungenes Gebilde verstanden.

14 Lucian Pye, *The spirit of Chinese politics*, 1992, Vorwort, ix.

2.3 Wettkampf der Regelsysteme: Die Ausdehnung des Kolonialismus, die chinesische Revolution und die Entstehung der »Tibet-Frage«

Zum Zweiten ist der »nationalistisch geprägte Blickwinkel« nicht nur das Muster, mit dem der Westen auf China blickt; er ist auch eine historische Kraft, die sich im Gefolge der Ausbreitung des Kapitalismus und der Bewegung des Nationalismus stetig fortentwickeln konnte. Auch die unterschiedlichen politischen Beziehungen, die zwischen China – inklusive Tibet – und verschiedenen Regionen bestanden hatten, wurden durch diese neue Kraft umgestaltet. Weil die Qing-Dynastie nicht die Macht hatte, sich dem englischen Kolonialismus zu widersetzen, veränderten sich dabei nicht nur die traditionellen Beziehungen zwischen Tibet und den Qing, es kam auch – als direkte Folge des Kolonialismus – zu Entfremdungserscheinungen und Widersprüchen zwischen beiden Seiten. Um den Herausforderungen in den Küstenregionen nach dem Opiumkrieg angemessen begegnen zu können, setzte die Qing-Dynastie nicht nur aus eigenen Stücken das Recht der in Tibet residierenden Ambane aus, die Handelsumsätze des Dalai Lama und Panchen Lama überprüfen zu können; sie verzichtete auch auf einige ihrer militärischen Rechte vor Ort.¹⁵ Als Großbritannien dann in den Jahren 1841 und 1855 zuerst die Armee Kaschmirs anstiftete, in Ngari im Nordwesten Tibets einzudringen und anschließend Nepal antrieb, das tibetische Grenzland zu überfallen, war die Qing-Dynastie aufgrund des Opium-Kriegs bzw. der Taiping-Rebellion außerstande, Tibet zur Hilfe zu kommen. Im Zuge ihrer Einfälle in Tibet versuchten die Engländer immer wieder, einen Keil zwischen Tibet und die Zentralregierung zu treiben und sich damit selbst Sonderrechte in Tibet zu sichern. Der Qing-Hof wiederum war nicht im Stande, Tibet militärisch zu unterstützen; um sich selbst zu schützen, drängte er Tibet vielmehr zu einer Politik der Kompromisse. Diese führte dann beispielsweise zum tibetisch-nepalesischen Vertrag von Thapathali aus dem Jahre 1856, den Tibet unter Vermittlung des Amban zu unterzeichnen gezwungen worden war; auch die 1876 zwischen den Qing und England unterzeichnete Chefoo-Konvention (im Chinesischen als Vertrag von Yantai bekannt) enthielt Tibet-Klauseln, die Ausdruck dieser Kompromisspolitik sind. Als es zwischen 1886 und 1888 wiederum zu heftigen Auseinander-

15 WU Fengpei (吴丰培)/CENG Guoqing (曾国庆), *Qingchao zhu Zang dachen zhidu*, 1989, 74–75.

setzungen zwischen Großbritannien und Tibet gekommen war, die sich um die Frage der Errichtung eines tibetischen Stützpunkts in Lungthung (Lingtushan) entlang der Grenze zwischen Tibet und Sikkim entzündet hatten, erließ der Qing-Hof einen Befehl an den Amban, den Stützpunkt aufzugeben, was in weiten Teilen Tibets zu massivem Widerstand führte. Im März 1888 begannen die Briten schließlich ihren ersten Tibet-Feldzug und besetzten nicht nur strategische Gebirgspässe wie Lungthung, Zanli, Yadong oder Langre, sondern nahmen auch Thutob Namgyal (1860–1914), den im Chumbi-Tal lebenden Monarchen von Sikkim in Haft, der dann in Kalimpong (heute Indien) festgehalten wurde. Nach Ende des Krieges sah sich daher die Qing-Dynastie zwischen 1888 und 1890 gezwungen, den in Tibet residierenden Amban Sheng Tai 升泰 (1832–1891; unter Mithilfe des Engländers James H. Hart,¹⁶ 1825–1906) zu Verhandlungen mit den Briten zu entsenden, die unter anderem in einem britischen Militärlager und in Darjeeling stattfanden und am 27. Februar 1890 in die Unterzeichnung des *Abkommens von Kalkutta* mündeten. Das Abkommen enthielt acht Paragraphen, in denen, neben der Festlegung der Grenze zwischen Tibet und Sikkim, geregelt wurde, dass »Sikkim unter dem Schutz und der Verwaltung Englands steht. Entsprechend wird anerkannt, dass die Außen- und Innenpolitik Sikkims exklusiv durch England geregelt wird; Minister und Beamte dürfen daher mit keinem anderen Land in Verhandlungen und Kontakt treten – es sei denn es liegt eine Genehmigung durch England vor.«¹⁷ Dieser Vertrag markierte den vollständigen Zusammenbruch des Suzeränitätsverhältnisses zwischen dem Königreich Sikkim und der Qing-Dynastie.¹⁸ Am 5. Dezember 1893 wurde der Qing-Hof schließlich gezwungen, den *Englisch-*

16 James Hart war der jüngere Bruder von Robert Hart (1835–1911), der in der späten Qing-Zeit als Generalinspektor im chinesischen Zolldienst arbeitete und in engem Kontakt zum britischen Generalgouverneur in Indien stand. Sie waren es, die während der Verhandlungen der britischen Seite die Grundlinien der Qing-Regierung übermittelten.

17 WANG Tiewa (王铁崖, Hrsg.), *Zhongwai jiu yuezhang huibian*, 1982, Bd. 1, 522.

18 In Übereinstimmung mit der in diesem Vertrag festgehaltenen Vereinbarung, »über den Handel zwischen Tibet und Sikkim ... zu einem späteren Zeitpunkt zu sprechen«, begannen China und Großbritannien Verhandlungen in Darjeeling. Die drei großen Tempel in Tibet reichten gemeinsam mit zahlreichen Mönchen einen Brief an Shengtai ein, um gegen den britischen Handel und britische Reisen in Tibet sowie gegen die Öffnung Yadongs als Handelshafen zu protestieren. James Hart allerdings drohte (gemäß der telegraphierten Instruktionen seines Bruders) Shengtai damit, dass die indische Regierung – sollte Shengtai die britischen Forderungen nicht erfüllen – unter Umgehung Chinas direkt mit Tibet in Verhandlungen treten werde; siehe dazu *Zhongguo haiguan yu Mian Zang wenti*, 1983, 156.

chinesischen Ergänzungsvertrag zu Tibet und Indien zu unterzeichnen, mit dem unter anderem Fragen zu den Handelsbeziehungen, zu Einspruchsverfahren und den Weideländern geregelt wurden. Gemäß diesem Abkommen sollte China ab 1894 das tibetische Yatong als Handelsposten freigeben, zu dem die Briten einen Vertreter entsenden konnten, um den englischen Handel vor Ort überwachen zu können. In den ersten fünf Jahren nach Öffnung des Postens in Yatong sollten zudem sämtliche Handelsgüter – mit Ausnahme von Munition, Salz, Alkohol und »sämtlichen toxischen Chemikalien« – steuerfrei bleiben; auch das Problem des vom Qing-Hof bis dahin durchgesetzten Einfuhrverbots von indischem Tee nach Tibet sollte in dieser Zeitspanne geklärt werden – allerdings mussten sich selbst die britischen Aggressoren eingestehen, dass »sich der Vertrag de facto als völlig wirkungslos erwiesen hat. Die Tibeter haben ihn nie anerkannt und die chinesischen Behörden sind nicht in der Lage, die Tibeter zur Anerkennung zu zwingen.«¹⁹ Zwischen 1903 und 1904 führten die Briten dann ihren zweiten Krieg gegen Tibet (auch: Britischer Tibetfeldzug) und es war die Qing-Regierung, die durch ihren Amban einen Widerstand durch das tibetische Militär und Volk mehrfach blockiert hatte – was wiederum in einem Massaker an über eintausend tibetischen Soldaten durch die britische Armee mündete. Mehr noch: Am Tag der Einnahme Lhasas durch die britische Armee stattete der Amban You Tai 有泰 (1846–1910) Major Francis Younghusband (1863–1942), dem Befehlshaber der einfallenden Armee, einen Besuch ab, um der britischen Armee Geschenke zu überreichen.²⁰

Diese britischen Einfälle in Tibet führten schließlich zu den tibetischen Abspaltungstendenzen; und diese Abspaltungstendenzen führten ihrerseits zu den Bemühungen der Qing-Regierung, fortan eine direkte Kontrolle über

19 Zitiert nach der chines. Übers. von Francis Younghusband, *India and Tibet*, 1983, 70.

20 Bei dem Tibetologen Shi Shuo heißt es dazu: »Die beiden bewaffneten Einfälle der Briten in Tibet seit 1888 brachten England wirtschaftliche und sogar politische Sonderrechte in Tibet ein. Tibet wurde damit, so wie die inneren Provinzen Chinas zuvor schon, zu einer Halbkolonie. Diese beiden Invasionen hatten allerdings noch eine weitere Konsequenz – nämlich eine schwerwiegende Entfremdung sowie Widersprüche zwischen der tibetischen Regionalregierung und den Qing. Die Ursache hierfür lag in der für die tibetische Seite schwer zu akzeptierenden Politik der Kompromisse und der Kapitulation, mit der die Qing auf die beiden britischen Einfälle reagiert hatten«, siehe SHI Shuo (石硕), *Xizang wenming*, 1994, 418. Zur Analyse der Beziehungen zwischen der Qing-Dynastie und Tibet in den Jahren vor und nach der Xinhai-Revolution, siehe ebd., Kap. 8, 408–465. FENG Mingzhu (冯明珠), *Jindai Zhong Ying Xizang jiaoshe*, 1996, wiederum bietet einen wichtigen Beitrag zur Forschung über die chinesisch-britischen Tibet-Verhandlungen sowie die damalige Situation entlang der Grenze zwischen Tibet und Sichuan.

Tibet auszuüben. Jetzt erst wurde den politischen Verantwortungsträgern der Qing bewusst, dass Tibet drohte, zu einem Protektorat Englands herabzusinken – so wie zuvor bereits Sikkim und Bhutan. Mit der Transformation des eigentlich tibetisch-englischen Konflikts zu einem Gegensatz zwischen Tibet und den Qing änderte der Qing-Hof schließlich seine frühere Haltung und begann, direkt in tibetische Angelegenheiten zu intervenieren – womit sich freilich der Gegensatz zwischen beiden Seiten weiter verschärfte. Weil sich Widersprüche und Missverständnisse wiederum kontinuierlich vertieften, flüchtete der 13. Dalai Lama (1876–1933) 1904 schließlich in die Mongolei und 1910 nach Indien; beide Male entzogen ihm die Qing in der Folge seine Titel. Im Jahre 1905 veröffentlichte die Qing-Regierung einen Erlass, mit dem nicht nur die Anzahl der Mönche in den Klöstern in Batang in der damaligen osttibetischen Provinz Kham reduziert und den Klöstern untersagt wurde, für zwanzig Jahre neue Mönche zu rekrutieren, sondern mit dem auch Land in der Region an katholische Priester verschenkt wurde – Entscheidungen freilich, die unter den Lamas in Tibet auf Widerstand stießen.²¹ Das am 27. April 1906 in Peking unterzeichnete *Britisch-chinesische Abkommen zu Tibet* negierte dann wieder faktisch die wichtigsten britischen Gewinne aus dem Tibet-Feldzug zwischen 1903 und 1904. Vor dem Hintergrund der »neuen Politik«²² der Qing-Regierung sandte der Qing-Hof den damals gerade aus den USA zurückgekehrten Zhang Yintang 张荫棠 (1864–1937) – seines Zeichens im Range eines mit Weisung befugten Vizeoberkommandanten – als Amban nach Tibet, um sich vor Ort »um Tibet-Angelegenheiten zu kümmern«. Im Oktober 1906 ordnete der chinesische Kaiser an, der sich gerade auf seiner Rückreise nach Tibet befindende Dalai Lama solle einen Kurzaufenthalt im Kumbum-Kloster in der tibetischen Nachbarprovinz Qinghai einlegen und die Rückkehr nach Tibet aufschieben, damit die Qing-Dynastie ihre Stellung in Tibet festigen konnte; am Ende blieb der Dalai Lama ein ganzes Jahr in Qinghai. Im Folgejahr entsandte der Qing-Hof dann mit Lian Yu 联豫 (Lebensdaten unbekannt; AdÜ) einen weiteren Amban nach Tibet, um vor Ort gemeinsam mit Zhang Yintang die »neue Politik« des Qing-Hofes vorzubereiten: Die beiden arbeiteten einen Plan zur Stärkung des Militärs und zur Schaffung säkularer Regierungsabteilungen aus, mit der sie die

21 Goldstein (Fn. 1), 8.

22 AdÜ: Gemeint ist hiermit eine Reihe von Reformmaßnahmen im letzten Jahrzehnt der Qing-Dynastie (1901–1911), mit denen der Kaiserhof auf die damaligen Krisenerscheinungen reagierte und die sich auf die Bereiche Politik, Wirtschaft, Bildung oder das Militärwesen erstreckten.

Säkularisierung der tibetischen Regierung vorantrieben; auch entwarfen sie Pläne für Straßen und Telegrammleitungen sowie zur Erschließung der tibetischen Naturressourcen. Sie betrieben sogar die Transformation tibetischer Brauchtümer mithilfe der konfuzianischen Ethik und moderner Ideen. Im Jahre 1907 wurde in Lhasa eine Chinesisch-Schule errichtet, ein Jahr später folgte eine Militärakademie.²³ Nach der Unterdrückung einer Revolte in Kham im Jahre 1908 wiederum brachte Zhao Erfeng 赵尔丰 (1845–1911), der Amban für Grenzangelegenheiten in der Sichuan-Yunnan-Region, die lokalen Stammesführer der Region unter die direkte Kontrolle der Zentralregierung. Diese hier skizzenhaft beschriebene »neue Politik« stand damit für eine klare Abkehr von dem in Tibet bis dahin vorherrschenden Gesellschaftssystem, das von der Einheit von politischer und religiöser Herrschaft geprägt gewesen war, und »trug eine starke mandschuren- und han-nationalistische Färbung«²⁴ – auch wenn diese »neue Politik« nichtsdestotrotz als Antwort auf das Eindringen und die Dominanzbestrebungen des britischen Kolonialismus zu verstehen ist. Um den Widerstand der Tibeter gegen die »neue Politik« niederzuhalten, schickte die Qing-Regierung im Jahre 1910 zweitausend Soldaten aus Sichuan unter der Führung von Zhong Ying 钟颖 (1887–1915) nach Lhasa und löste damit die zweite Flucht des Dalai Lama aus Tibet aus. Nachrichten über die Xinhai-Revolution, die im Jahre 1911 auch Lhasa erreichten, führten allerdings bald zu Meutereien und Machtkämpfen innerhalb der Qing-Truppen in Tibet. Die Soldaten plünderten Klöster und Geschäfte; selbst vor Mord an den Tibetern schreckten sie nicht zurück. Auch dieser Niedergang der Qing bildete einen Keim für den Separatismus jener Ära. Beides gemeinsam war letztlich Auslöser für die Feindseligkeit und den Widerstandsgeist der Tibeter gegen die Han.²⁵ Nach dem Zusammenbruch der Qing-Dynastie wurden dann im Jahre 1912 durch die Vermittlung der Nepalesen sämtliche Beamten und Soldaten der Qing aus Tibet ausgewiesen

23 DENG Ruiling (邓锐龄) u. a., *Yuan yilai Xizang difang*, 2005, 794–803; Goldstein (Fn. 1), 8.

24 Shi Shuo erklärte hierzu: »Den Reformen Zhao Erfengs in der Grenzregion Sichuans ging nicht nur eine blutige militärische Unterdrückung voraus, sie brachten auch [...] eine massive militärische Expansion mit sich. In diesem Sinne erreichte die »neue Politik« der Qing in Tibet und der Grenzregion in Sichuan letztlich das Gegenteil dessen, was sie eigentlich bezwecken sollte; sie verstärkte und verschärfte den Gegensatz zwischen Tibetern und Han-Chinesen«, siehe SHI Shuo (Fn. 20), 426.

25 Chen Quzhen, ein Bataillonskommandeur in der Armee Zhong Yings, beschreibt den Einmarsch in Tibet aus der direkten Erfahrung eines Teilnehmers, siehe CHEN Quzhen (陈渠珍), *Jiaoye chenmeng*, 1999.

und nach China zurückbeordert: Die Herrschaft der Qing über Tibet war damit endgültig zusammengebrochen.

Die Zentrifugaltendenzen der tibetischen Elite und diese doppelten Veränderungen in den Beziehungen zwischen den Qing und Tibet verstärkten sich gegenseitig. So hieß es in der *Anordnung zur Vertreibung der Han-Chinesen*, die der 13. Dalai Lama im Jahre 1912 noch vor seiner Rückkehr nach Tibet erlassen hatte:

»Das Volk aller Provinzen des Inlandes ist entschlossen, den Monarchen zu stürzen und einen neuen Staat zu errichten. Fortan sollen von Han-Chinesen nach Tibet gesandte offizielle Dokumente und Verordnungen nicht mehr befolgt werden. [...] Da nach Tibet entsandte chinesische Beamte und Militärs ihre Akkreditierung deshalb in großem Maßstab verloren haben und sie sich überdies wiederholt zu gewaltsamen Übergriffen haben hinreißen lassen und unsere Souveränität mit Füßen getreten haben, haben sie auf diese Weise unsere Beamten und mein Volk dazu veranlasst, ihre Wohnorte zu verlassen und in alle vier Himmelsrichtungen zu fliehen. Ihre leichtfertigen Grausamkeiten, das Gift ihrer Bösartigkeit sind auf dem Höhepunkt angelangt. [...] Ab sofort [...] sollen, wenn auf einem [tibetischen] Territorium Han-Chinesen leben, diese sämtlich ausgewiesen werden, bis niemand mehr da ist. Die Gebiete, in denen keine Han leben, sollen desgleichen strikt über Abwehrmaßnahmen wachen. Dass in absehbarer Zeit jegliche Spur von Han-Chinesen auf dem gesamten Gebiet Tibets verschwinde, dies hat oberste Priorität.«²⁶

Mit der Redewendung »Das Volk aller Provinzen des Inlandes ist entschlossen, den Monarchen zu stürzen und einen neuen Staat zu errichten« wurde die »Vertreibung der Han« mithilfe einer neuartigen, nationalistischen »Politik der Anerkennung« legitimiert. Diese »Politik der Anerkennung« unterscheidet sich grundlegend vom traditionellen Modell, das noch um Religion und das Tributsystem gekreist hatte. Sie fand ihren Widerhall zwar auch in den vielen Unabhängigkeits- und Autonomiebewegungen, die nach der Xinhai-Revolution auch in anderen Provinzen Chinas ausgebrochen waren. Im Falle Tibets beinhaltete sie zugleich aber auch eine ethnische Komponente, die eine strikte Trennung von Han-Chinesen und Tibetern vorsah, sowie einen nationalistischen Faktor, der auf die Gründung eines »neuen Staates« zielte – und der hier deutlicher zum Vorschein kam als in den Autonomiebewegungen anderer Provinzen. Zwanzig Tage nach seiner Rückkehr nach Tibet verbreitete der Dalai Lama überdies unter seinen Beamten und seinem Volk eine unilaterale Souveränitätserklärung, in der er das traditionelle Mo-

²⁶ Zitiert nach YA Hanzhang (牙含章), *Dalai Lama zhuan*, 1984, 240; siehe auch SHI Shuo (Fn. 20), 408–465.

dell der durch Religion und Tribut geprägten Beziehungen zwischen Tibet und den Dynastien der Ming und Qing als eine »Beziehung zwischen Gabenherr und Religionsspender« (*gong shi guanxi* 供施关系) definierte – eine Definition, die de facto auf den beiden oben beschriebenen Faktoren »Ethnizität« und »Staatlichkeit« basierte. Wenn wir diese Faktoren wiederum in Verbindung mit der Unabhängigkeitserklärung der Äußeren Mongolei im Jahre 1912 und dem *Freundschafts- und Bündnisvertrag zwischen der Mongolei und Tibet* (auch *Vertrag von Urga*) vom Januar 1913 betrachten, können wir hier deutlich nationalistische Separatismusbewegungen erkennen, denen es um die »Deckungsgleichheit politischer und nationaler²⁷ Einheiten« (Gellner) ging. Im *Freundschafts- und Bündnisvertrag zwischen der Mongolei und Tibet* hieß es in diesem Sinne:

»Die Mongolei und Tibet haben das Joch der mandschurischen Qing abgeworfen, sich von China losgelöst und sind unabhängige Staaten geworden. Weil sich beide Staaten zur gleichen Religion bekennen, wollen sie ihre althergebrachten Beziehungen gegenseitiger Freundschaft weiter vertiefen.«²⁸

Diese nach »Unabhängigkeit« strebende »Politik der Anerkennung« allerdings ist nicht »unabhängig« entstanden. Zum einen nahmen während des gesamten 20. Jahrhunderts nicht nur die Briten (durch ihre Tibet-Kriege und die ungleichen Verträge, die ihnen folgten), sondern auch andere Mächte weltweit direkt Einfluss auf Tibet-Angelegenheiten. Schon vor der britischen Invasion in Lhasa im Jahre 1904 etwa hatte der russische Zar durch seine Beziehung zu dem Burjaten²⁹ Agvan Dorzhiev (1853–1938), der auch ein Lehrer des 13. Dalai Lama war, versucht, den Dalai Lama von einer Flucht nach Russland zu überzeugen. Der Dalai Lama wiederum war an einem Bündnis mit Russland interessiert, um sich dem Einfall der Briten widersetzen zu können – auch wenn es ihm dabei zunächst nicht um eine Unabhängigkeit Tibets gegangen war, hatte er doch vor seiner Abreise in die Mongolei noch öffentlich erklärt: »Ich werde zuerst in die Mongolei reisen und mich dann für eine Audienz bei Regentin Cixi 慈禧 (1835–1908) und Kaiser Guangxu 光緒 (1871–1908) nach Peking begeben.«³⁰ Obwohl gerade erst nach Tibet zurückgekehrt, floh der Dalai Lama dann im Februar 1910, also zur Zeit

27 AdÜ: Gellner spricht tatsächlich von »nationalen Einheiten«, Wang Hui meint an dieser Stelle allerdings »ethnische Einheiten«.

28 Zitiert nach Charles Alfred Bell, *Tibet, past and present*, 1924; siehe auch SHI Shuo (Fn. 20), 429.

29 AdÜ: Eine mongolische Ethnie in Sibirien, früher auch Burjat-Mongolen genannt.

30 *Xizang wenshi ziliao xuanji*, 1985, Bd. 7, 68.

der Implementierung der »neuen Politik« durch die Qing, ein weiteres Mal – diesmal nach Indien. Der russische Einfluss war unverkennbar, als er im Januar 1913 von dort aus Dorzhiev nach Urgar (heute Ulaanbaatar, die Hauptstadt der Äußeren Mongolei; AdÜ) sandte, um den *Freundschafts- und Bündnisvertrag zwischen der Mongolei und Tibet* zu unterzeichnen, in dem sich beide Seiten als »unabhängige Staaten« anerkannten. Auch auf der Shimla-Konferenz im Oktober 1913, auf der China, England und Tibet zusammenkamen, erhob der tibetische Vertreter Shatra Pal-jor Dorje (1860–1919) – diesmal angestiftet durch die Briten – die Forderung nach einer tibetischen Unabhängigkeit. Die Ende 1915 in London abgehaltene Tibet-Konferenz zwischen England und China widmete sich dann vor allem der Überarbeitung des durch Kaiser Guangxu unterzeichneten Originalvertrages von 1905 und dessen Zusatzvereinbarungen.³¹ Seit dieser Zeit sind unter den tibetischen Eliten durchgehend »Unabhängigkeitsbestrebungen« erkennbar – so etwa durch die Schaffung des tibetischen »Amts für Außenpolitik« im Jahre 1942, die einen Gegensatz zur chinesischen Nationalregierung heraufbeschwor.

Am Ende desselben Jahres reisten Hauptmann Ilia Tolstoj (1903–1970; er war der Enkel des berühmten russischen Autors) und Oberleutnant Brooke Dolan (1908–1945) nach Tibet und überbrachten dort einen Brief sowie Geschenke von US-Präsident Roosevelt (1882–1945). Tolstoj erklärte zu diesem Anlass, er werde der amerikanischen Regierung vorschlagen, Tibet zur »Friedenskonferenz« nach Kriegsende einzuladen.³² Im Jahre 1946 wiederum reiste eine tibetische Delegation zur *Asian Relations Conference* nach Indien.³³ Auf der Suche nach Unterstützung für eine »tibetische Un-

31 Im fünften Artikel des Vertrages von 1905 heißt es: »Die tibetische Regierung respektiert die Verordnungen der Regierung in Peking und hofft, die tibetischen Gesetze so zu reformieren, dass sie mit den Gesetzen anderer Länder übereinstimmen.« Die Briten sollten entsprechend ihre Extraterritorialität in China aufgeben. Nach der Gründung der Republik China (1912) allerdings beabsichtigten die Briten – da »das chinesische Recht insbesondere in Tibet noch nicht vollständig reformiert wurde« –, »die Revision der Regelungen des Abkommens auf zehn Jahre aufzuschieben«. England hob diese Regelungen daher auf und forderte von China die Öffnung Lhasas, siehe dazu o. A., »Guonei dashi ji: Zhong Ying Zang shi huiyi«, 1915, 3.

32 Goldstein (Fn. 1), 319–320.

33 Ende 1946 mahnte George Merrel (1898–1962), diplomatischer Geschäftsträger der USA in Indien, das US-Außenministerium, zu verhindern, dass anti-amerikanische Kräfte in Südasien und Südostasien die Macht erlangen würden. Er schlug vor, die USA sollten in Tibet einen Luftwaffenstützpunkt oder eine Raketenabschussbasis errichten und den tibetischen Buddhismus als Bollwerk gegen die kommunistische Ideologie nutzen. Mit Rücksicht auf die Beziehungen zu China wurde dieser Vorschlag allerdings nicht realisiert, siehe dazu »The Chargé in India (Merrel) to the Secretary of State«, 13.01.1947, Dok. 913, in: *Foreign relations of the United States*, 1972, 589–592. Zu

abhängigkeit« sandte der tibetische Regierungsrat Kashag zu Beginn des Jahres 1948 zudem eine »Handelsdelegation« unter Leitung des »Finanzministers« Tsepon Shakabpa (1907–1989) unter anderem nach England, Frankreich und Italien sowie in die USA; in den Vereinigten Staaten wurde die Delegation von Außenminister George Marshal (1880–1959) und Walton Butterworth (1903–1975), dem Leiter der Unterabteilung des Außenministeriums für den Fernen Osten, empfangen. Bei der Zusammenkunft willigte Marshal in den Verkauf von Gold an Tibet ein, obwohl die Regularien einen solchen Verkauf eigentlich nur an souveräne Staaten vorsahen.³⁴ Im März 1950 kam es dann zu Geheimverhandlungen zwischen Shakabpa und dem amerikanischen Konsulat in Kalkutta, in denen vereinbart wurde, Waffen entlang der tibetischen Grenze in Sikkim, Nepal und Bhutan zu lagern, wo sie der tibetischen Seite zur Nutzung überlassen werden sollten; nur zwei Monate später kamen Indien und die USA überein, dass die Amerikaner große Mengen an Gewehren, Maschinenpistolen, Granaten und Munition zur Unterstützung Tibets in Kalkutta entladen würden, von wo die Güter unter US-militärischer Begleitung ohne weitere Inspektion über Darjeeling nach Tibet gebracht werden sollten.³⁵ Am 1. November schließlich verurteilte US-Außenminister Dean Acheson (1893–1971) die »Invasion« Tibets durch die chinesische Volksbefreiungsarmee; nur einen halben Monat später stellte dann Hector David Castro, der Leiter der Delegation El Salvadors, vor der Hauptversammlung der Vereinten Nationen den Antrag, über »die Frage des chinesischen Einmarschs in Tibet« zu debattieren. Auch hier hatten die USA im Hintergrund Einfluss genommen. Nach der Unterzeichnung des *Siebzehn-Punkte-Abkommens* zwischen Tibet und China im Mai 1951 in Peking

einer ähnlichen außenpolitischen Debatte kam es noch einmal in den Jahren 1949 und 1950, als es innerhalb des US-Außenministeriums weitreichende Diskussionen über die amerikanische Tibet-Politik gab. Aus Sorge aber, China und die Sowjetunion zu verärgern, fand die Auffassung Loy Herdersons (1892–1986), damals US-Botschafter in Indien, die tibetische Unabhängigkeit zu unterstützen, letztlich nicht die Akzeptanz der US-Regierung.

34 »The Secretary of State to the leader of the Tibetan trade mission (Shakapa), in New York«, 27.08.1948, in: *Foreign relations of the United States*, 1973, 779–780; »Memorandum of conversation, by the Assistant Chief of the Division of Chinese Affairs (Freeman)« vom 31.08.1948, in: ebd., 775–776; »Memorandum of conversation, by the Secretary of State« vom 06.08.1948, in: ebd., 782–784.

35 Xinhua-Nachrichtenagentur, Neu-Dehli, Telegramm vom 11.05.[1950], siehe Beijing daxue lishi-xi, *Xizang difang lishi*, 1963, 378–379.

wiederum drängten die USA den Dalai Lama (1935–) und seine »Clique«³⁶ nicht nur, die »Tibet-Frage« vor den Vereinten Nationen zur Sprache zu bringen und nach Bhutan, Sikkim oder Nepal zu fliehen; sie sagten auch zu, dem Dalai Lama und einhundert seiner Anhänger Asyl in den Vereinigten Staaten zu gewähren. Damit begann eine lange Phase, in der die USA und der Kashag gemeinsam Intrigen ausbrüteten, die um Fragen wie die Unabhängigkeit Tibets kreisten.³⁷ Im Frühling 1955 zum Beispiel rekrutierte die CIA tibetische Soldaten in der Gegend um Kalimpong in Indien und organisierte Geheimschulungen in Taiwan, Okinawa, Saipan, Guam und anderen Orten – dies waren Vorspiele für die bald folgende Anstiftung und Unterstützung des bewaffneten Aufstands durch den Dalai Lama im Jahre 1959 und seiner anschließenden Flucht nach Indien.³⁸ Die »Internationalisierung« der »Tibet-Frage« wiederum ist das direkte Ergebnis dieser Ereignisse.

Zweitens ist die Tibet-Krise kein isoliertes Problem, sondern vielmehr das Resultat systemischer Veränderungen. Seit Ende des 18. Jahrhunderts fielen die verschiedenen Regionen, die an der Südseite des Himalaya in tibetischer Nachbarschaft lagen und auf vielfältige Weise in das Tributsystem der Qing eingebunden waren, nach und nach der britischen Einflusszone zu. Auch wenn die Qing-Dynastie im Zentrum dieses Tributsystems stand, so existierten darin doch zugleich komplexe, einander überlappende Beziehungsgeflechte, die nicht nur durch Unterschiede zwischen Vasallenstaaten und Schutzgebieten gekennzeichnet waren, sondern zugleich auch durch Unterschiede zwischen den jeweiligen Vasallenstaaten sowie zwischen den jeweiligen Schutzgebieten. Nepal beispielsweise leistete zwar Tribut an den Qing-Hof, stand zugleich aber in einem militärischen Konflikt mit Tibet; Assam wiederum war ein Vasallenstaat Myanmars, das seinerseits aber ein Tributstaat der Qing war; Ladakh war zwar ein tibetisches Schutzgebiet, Tibet jedoch zugleich ein Schutzgebiet der Qing-Dynastie; Sikkim war ein Vasallenstaat Tibets, der zugleich aber unter der Kontrolle der Qing stand; Bhutan wiederum stand sowohl zu den Qing als auch zu Tibet im Vasallenverhältnis und trug doch gleichzeitig einen Konflikt mit Nepal aus, das genauso ein Vasal-

36 AdÜ: Hier handelt es sich um eine bewusst abwertende Bezeichnung für die Unterstützer des Dalai Lama, die Wang Hui von der offiziellen chinesischen Propaganda übernommen hat.

37 Die Ausführungen über die amerikanische Einmischung in die Tibet-Frage beziehen sich auf LI Ye (李晔)/WANG Zhongchun (王仲春), »Meiguo de Xizang zhengce«, 1999.

38 John Prados, *Presidents' secret wars*, 1986, 159; Carole McGranahan, »Tibet's Cold War«, 2006, 102–130.

lenstaat der Qing-Dynastie war. Mit dem Eindringen der Briten in die Region allerdings fielen dann der Reihe nach Nepal (im Jahre 1816), Assam (1826), Ladakh (1846), Sikkim (1861), Bhutan (1865) und schließlich Myanmar (1886) unter britische Kontrolle.

Die britischen Kolonialaktivitäten in der Region waren von zwei Besonderheiten geprägt: Erstens öffnete Großbritannien zwar mit Waffengewalt die Tore zu diesen Ländern, besetzte sie im Anschluss allerdings nicht direkt militärisch. England erzwang von diesen Ländern vielmehr die Unterzeichnung »ungleicher Verträge«; es bestätigte den Protektoratsstatus dieser Länder mithin in Form »zwischenstaatlicher Verträge«, in deren Folge zugleich die traditionellen Beziehungsstrukturen in der Region und insbesondere die Tributbeziehungen zwischen diesen Ländern mit der Qing-Dynastie und mit Tibet zusammenbrachen. Auch wenn die britischen Kolonialisten, wann immer sie Kriege begannen und Verträge unterzeichneten, im Namen der Ostindien-Kompanie auftraten, folgte die Form solcher Verträge doch stets der Grundform jener Verträge, wie sie auch zwischen den europäischen Staaten abgeschlossen wurden. Die britische Kontrolle über Nepal begann mit den beiden Einfällen der Ostindien-Kompanie in den Jahren 1767 und 1769. Weil die Briten in Nepal aber auf den erbitterten Widerstand der Gorkhas stießen, sahen sie sich bald gezwungen, ihren Fokus auf eine Kontrolle Bhutans zu lenken. In beiden Fällen freilich war das eigentliche Ziel Tibet. Nachdem es der Ostindien-Kompanie im Jahre 1772 dann gelungen war, mit ihren Soldaten drei bhutanische Festungen einzunehmen,³⁹ sandte der Sechste Panchen Lama (1738–1780) ein Schreiben an den britischen Generalgouverneur in Indien, in dem er deutlich machte, dass Bhutan dem Dalai Lama unterstehe. Dies gab den Briten die Gelegenheit, 1774 einen Vertrag mit Bhutan zu schließen und George Bogle (1746–1781) auf diplomatische Mission nach Tibet zu schicken, was der Panchen Lama jedoch ablehnte, da Tibet »der Zuständigkeit des chinesischen Kaisers«⁴⁰ unterstehe. Erst durch die Hilfe des indischen Mönchs Purangir Gosain (1743–1795) gelang es

39 Der Konflikt zwischen Bhutan und Cooch Behar [einer der Fürstenstaaten der Provinz Bengalen, heute im indischen Bundesstaat Westbengalen gelegen; AdÜ], bei dem Letztere um Unterstützung der Ostindien-Kompanie ersuchten, markierte den entscheidenden Moment für die britische Invasion in Bhutan.

40 Im Brief des Panchen Lama heißt es: Tibet »untersteht der Zuständigkeit des chinesischen Kaisers. Ein Erlass des Kaisers untersagt Menschen aus dem Mogulreich, aus Indien, aus Afghanistan oder aus England die Einreise nach Tibet«, siehe Clemens R. Markham (Hrsg.), *Narratives of the mission of George Bogle*, 1971, 45.

Bogle, 1774 nach Tibet einzureisen und einige Monate dort zu bleiben. Ein Jahr später entsandte die Regierung von Britisch-Indien dann den Physiker Alexander Hamilton (1757–1804), der im Jahr zuvor bereits Bogle nach Tibet begleitet hatte, über den Umweg Bhutan nach Tibet – nur um ein weiteres Mal auf den Widerstand des Panchen Lama zu stoßen.⁴¹

Im Jahre 1814 fiel die englische Ostindien-Kompanie in Nepal und Sikkim ein und schloss zwei Jahre später mit Nepal den *Vertrag von Sugauli* ab, mit dem ein Gebiet von über zehntausend Quadratkilometer im Süden Nepals an Britisch-Indien abgetreten wurde. Gleichzeitig wurde festgelegt, dass der britischen Regierung im Falle eines Konflikts zwischen Nepal und Sikkim oder irgendeinem anderen Land die Rechtsprechung zufalle. Im Februar 1817 folgte dann der *Vertrag von Titalia* zwischen der Ostindien-Kompanie und Sikkim, in dem sich Sikkim – bei Rückgabe der nepalesisch besetzten Gebiete Terai und des westlichen Morang – einverstanden erklärte, die Regelung der auswärtigen Beziehungen des Landes der Ostindien-Kompanie zu unterstellen und Kaufleuten aus Britisch-Indien Schutz sowie Steuerfreiheit zu gewähren. Mit diesem Vertrag sicherte sich England zugleich das Recht, den Grenzhandel mit Tibet über Sikkim zu betreiben. 1853 schließlich errichteten die Briten in Darjeeling und im Gebiet südlich des Rangit-Flusses ein Separatregime; 1861 zwangen sie Sikkim einen Vertrag auf, der das Land unter britische Kontrolle brachte. Drei Jahre später fielen die Briten dann in Bhutan ein und drängten dem Land im November des Folgejahres den *Vertrag von Sinchula* auf, mit dem England nicht nur die

41 Am 22. Juli 1775 schickte der Panchen Lama einen Brief an Warren Hastings (1732–1818), den Generalgouverneur von British-Indien, in dem er erklärte: Tibet »untersteht der absoluten Souveränität des chinesischen Kaisers, der über sämtliche Angelegenheiten Tibets eine aktive und unachgiebige Kontrolle ausübt. Ihm missfällt jedwede Aufrechterhaltung von Kontakten sowie der Aufbau freundschaftlicher Beziehungen zwischen Tibet und dem Ausland. Es überträfe meine eigene Macht, würde ich euch regelmäßig Kuriere senden.«, siehe Alastair Lamb, *British India and Tibet*, 1986, 15. Der Sechste Panchen Lama starb 1780 (an Pocken während eines Aufenthalts in Peking, wo er sich anlässlich des 70. Geburtstags von Kaiser Qianlong aufhielt), worauf Hastings im Jahre 1783 Samuel Turner (1759–1802) nach Tibet schickte, um dort Informationen zu sammeln. Ein Jahr später jedoch wurde die Ostindien-Kompanie durch den vom britischen Parlament erlassenen *Pitt's India Act* reorganisiert, Hastings dankte ab und die Aktivitäten in Tibet wurden gestoppt. Trotzdem gab England seine Bemühungen nicht auf, über Tibet das Tor nach China aufzustoßen. Die britische Haltung gegenüber Tibet, Nepal und Bhutan war ein integraler Teil der gesamten britischen Kolonialaktivitäten. Die Diskussionen in diesem Text über Bhutan sowie entsprechende Quellen beziehen sich auf GAO Hongzhi (高鸿志), *Yingguo yu Zhongguo*, 1998, 25–31.

Stadt Kalimpong (heute im indischen Bundesstaat Westbengalen; AdÜ) und weitere große Territorien zugesprochen bekam, sondern Bhutan auch zum britischen Schutzgebiet degradiert wurde.⁴² Dem folgte 1887 die Besetzung Sikkims und die Entsendung eines ständigen Bevollmächtigten – obwohl das Land noch in einem Suzeränitätsverhältnis zum Qing-Hof stand. Im März des darauffolgenden Jahres begann England dann den ersten Tibet-Krieg und zwang den Qing-Hof zur Unterzeichnung des *Abkommens von Kalkutta* im Jahre 1890 und des *Englisch-chinesischen Ergänzungsvertrags zu Tibet und Indien* drei Jahre später. Der erste Vertrag erkannte Sikkim als britisches Protektorat an, der zweite öffnete Yatung als Handelsposten und sprach den Briten besondere Handelsprivilegien sowie konsularische Jurisdiktion zu. Damit wurde Sikkim zu einem Protektorat Englands herabgestuft – womit zugleich auch das Tor nach Tibet offenstand.⁴³

42 Bereits zuvor, im Jahre 1826, hatte Britisch-Indien den Staat Assam an der Grenze zu Bhutan besetzt und damit die Kontrolle über sieben Bergpässe an der Grenze erlangt, die zuvor von Bhutan gehalten wurden. Später, im Januar 1910, wurde Bhutan gezwungen, mit England den Vertrag von Punakha abzuschließen.

43 Diese Verträge ebneten später den Weg für das unabhängig gewordene Indien, das Erbe des britischen Kolonialismus anzutreten. Indien und Bhutan schlossen 1949 einen »Freundschaftsvertrag« ab. Darin wurden offene Grenzen und Freihandel zwischen den Ländern vereinbart, wodurch Indien zum größten Handelspartner Bhutans sowie zum größten Geberland und Kreditgeber wurde. In den späten 1980er und frühen 1990er Jahren zwang Bhutan rund 100.000 Nepalesen ins Exil, die bis heute in sieben Flüchtlingslagern im Osten Nepals leben, die unter Leitung der Vereinten Nationen stehen. Um das Flüchtlingsproblem zu lösen, haben Nepal und Bhutan mehrere Konferenzen abgehalten, bis heute ist die Repatriierung jedoch nicht abgeschlossen. Diese Grenz- und Flüchtlingskrise ist ein direktes Erbe der britischen Kolonialzeit, auch wenn sie heute die Form eines zwischenstaatlichen Konflikts angenommen hat. Noch eigentümlicher ist das Verhältnis zwischen Indien und Sikkim. Beide schlossen 1947 eine »Vereinbarung zum Erhalt des Status Quo« ab, infolgedessen Indien weiter seinen Verwaltungsbevollmächtigten nach Sikkim entsenden konnte. Im Juni 1949 stationierte Indien unter dem Vorwand, »Unruhen und Blutvergießen zu stoppen«, Truppen in Sikkim, übernahm die Kontrolle über die gerade erst einen Monat alte Regierung und ernannte den Inder B. B. Lal (1921–2022) zum neuen Regierungschef von Sikkim. Im Dezember 1950 unterzeichneten beide Seiten einen Friedensvertrag, mit dem Sikkim ein Protektorat Indiens wurde und mit dem Indien auf »legalem« Wege Sikkims Außenpolitik, Verteidigung und Wirtschaft übernahm. Im August 1968 kam es in Gangtok, der größten Stadt Sikkims, zu anti-indischen Protesten, die die Aufhebung des Friedensvertrags forderten. Im April 1973 folgte die militärische Besetzung Sikkims durch Indien. Am 20. Juni des Folgejahres verabschiedete das Parlament in Sikkim die durch Indien entworfene Verfassung Sikkims, in der festgelegt wurde, dass der durch Indiens Regierung entsandte Chief Administrative Officer als Regierungs- und Parlamentschef Sikkims fungieren solle. Durch eine Verfassungsrevision nur drei Monate später wurde Sikkim dann ein assoziierter Staat der Indischen Union und erhielt jeweils einen Sitz in den beiden indischen Parlamenten. 1975 löste das indische Militär

Eine zweite Besonderheit der britischen Kolonialaktivitäten in der Region war, dass die Einfälle in und die Kontrolle über Nepal, Bhutan und Sikkim jeweils zum Ziel hatten, in Tibet einzudringen, um von dort aus dann das Tor zu China aufstoßen zu können. Entsprechend waren die Aktivitäten der Briten (und anderer Mächte) in der Himalaya-Region mit den Versuchen dieser Mächte, durch den Opiumhandel entlang der südostchinesischen Küste das Tor nach China aufzustoßen, auf engste koordiniert und verknüpft. In den Jahren 1788 und 1791 beispielsweise fiel Nepal zweimal in Tibet ein; bei der zweiten Invasion wurde die tibetische Stadt Shigatse (auch Xigazê) eingenommen und das dortige Kloster Trashilhünpo geplündert, was wiederum die Qing zu einem Krieg gegen Nepal veranlasste. Während dieser zweiten Invasion erklärte sich der Generalgouverneur von Britisch-Indien, Lord Cornwallis (1738–1805), trotz des Widerstands des Dalai Lama dazu bereit, Nepal mit Waffen zu versorgen – unter der Bedingung, dass Nepal einem Handelsvertrag mit Großbritannien zustimmen würde. Am 1. März 1792 wurde Nepal dann gezwungen, mit Jonathan Duncan (1756–1811), dem Repräsentanten der Ostindien-Kompanie in der indischen Stadt Benares (auch Varanasi), einen Handelsvertrag abzuschließen; nur sechs Monate später jedoch, am 15. September, schickte Cornwallis ein Schreiben an den nepalesischen König, in dem er ihm mitteilte, dass England aufgrund der Handelsbeziehungen, die die Ostindien-Kompanie mit China unterhielt, Nepal keine weitere Unterstützung zukommen lassen könne.⁴⁴ Gao Hongzhi 高鸿志 (1935–) identifizierte drei Gründe für diese britische Verweigerung, Nepal militärisch beizustehen:

die Palastwache des Königs von Sikkim auf und setzte diesen unter Hausarrest; am 10. April des gleichen Jahres wurde dann im von Indien (durch den früheren Regierungschef) gekauften Parlament Sikkims die Auflösung der Monarchie beschlossen und Sikkim in Indien eingegliedert. Vier Tage später wurde in Sikkim ein Referendum abgehalten und durch das indische Parlament eine Resolution verabschiedet, womit Sikkim zum indischen Bundesstaat wurde. Nepal ist unter den kleinen Königreichen in der Himalaya-Region das einzige, das seine Unabhängigkeit wahren konnte; trotzdem ähnelt das Verhältnis zu Indien in vielerlei Hinsicht den Beziehungen zwischen Indien und Bhutan sowie zwischen Indien und Sikkim. Nepal und Indien hatten nach der indischen Unabhängigkeit einen »Friedens- und Freundschaftsvertrag« abgeschlossen, der inhaltlich in weiten Teilen an die Kolonialverträge der Briten anschließt. Die bis heute anhaltende Flüchtlings- und Grenzkrise im südlichen Nepal, die dem Land Sorge bereitet, gibt davon ein beredtes Beispiel.

⁴⁴ William Kirkpatrick, *An account of the Kingdom of Nepaul*, 1811, 350; GAO Hongzhi (Fn. 41), 33–34.

1. Der chinesisch-nepalesische Krieg fiel zusammen mit der sog. Macartney-Mission, die der britische König Georg III. (1738–1820) 1793 nach China entsandt hatte. England wollte nicht, dass das Nepal-Problem die Verhandlungen Macartneys (1737–1806) mit dem Qing-Hof über Handelsfragen beeinflussen würde.
2. Zwischen 1790 und 1792 war England zugleich in schwere kriegerische Auseinandersetzungen mit dem Königreich Mysore im Süden Indiens verwickelt; entsprechend fehlten die Kapazitäten für eine militärische Intervention in Nepal.
3. Am 15. September 1792 erhielt Cornwallis geheimdienstliche Informationen eines Agenten, denen zufolge eine Niederlage Nepals unausweichlich sei. In der Folge änderte er, obwohl zunächst noch geneigt Nepal militärisch zu unterstützen, seine Haltung und versuchte stattdessen, im Konflikt zwischen beiden Seiten zu vermitteln.⁴⁵

Nach Ende des chinesisch-nepalesischen Krieges intensivierte der Qing-Hof seine Kontrolle über Tibet. 1793 gab der Hof die *Kaiserlich autorisierte Anordnung zur Verbesserung der Verwaltung über Tibet* (*Qinding zang nei shanhou zhangcheng* 钦定藏内善后章程) bekannt, die unter anderem Maßnahmen formulierte, die die »Zeremonie der Losziehung aus der Goldenen Urne« (zur Bestimmung der Reinkarnationen zum Beispiel des Dalai Lama), die öffentlichen Finanzen, die Währung und das Militärwesen betrafen; auch bestätigte sie die Macht- und Statusgleichstellung der Ambane des Qing-Hofs mit dem Panchen Lama und Dalai Lama.

Von Bedeutung ist hier: *Der chinesisch-englische Konflikt im Himalaya resultierte aus dem Wettstreit zwischen zwei unterschiedlichen politischen Legitimationsformen und den mit diesen einhergehenden Regeln. Anders als England, das auf dem Wege von Verträgen auf die Region übergriff, setzte sich die Herrschaft der Qing in Tibet nie über den Dalai und Panchen Lama, die Losziehung der Goldenen Urne oder andere Formen von Religion, Tribut und der Zeremonie hinweg.* Das politische Unterordnungsverhältnis Tibets gegenüber der Yuan-, Ming- und Qing-Dynastie basierte auf der politischen, militärischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit Tibets gegenüber diesen Dynastien Zentralchinas. Mehr noch, die Langlebigkeit dieser Beziehung wurde durch das flexibel gestaltete Tributsystem begünstigt, das auf komplexen Formen von religiöser, zeremonieller und anderer Kommunikation aufgebaut war; es fußte zugleich auf den

⁴⁵ Ebd., 34–35.

dynamischen Beziehungen seiner Teilnehmer und war daher in einem ständigen Wandel begriffen, gleich, ob China und Tibet in enger Beziehung (wie während der Yuan- und Qing-Dynastie) oder in relativer Distanz (wie zu Zeiten der Ming) zueinander standen. Mit Konzepten wie »Vereinigung« oder »Spaltung«, die charakteristisch für das Zeitalter des Nationalismus sind, kann dieses System mithin nicht hinreichend erklärt und beschrieben werden. Aus dieser Perspektive betrachtet war die Tibet-Politik der Qing nicht nur das Produkt einer Interaktion zwischen Zentrum und Peripherie; sie war auch stets eng mit weiträumigen geopolitischen Entwicklungen verbunden.

Mein Hauptargument ist an dieser Stelle: Die Unterzeichnung ungleicher Verträge zwischen den Qing und den Großmächten des Westens fand vor dem Hintergrund des Wandels aller territorialen Beziehungen und ihrer Regeln statt. Dieser Wandel auf dem Gebiet der Regularien war ein Wandel von traditionellen multiplen Tributbeziehungen hin zu nationalstaatlichen Beziehungen unter kolonialen Bedingungen – und damit zugleich ein Wandel von den traditionellen Anerkennungsverhältnissen, bei denen innen und außen relativ waren, hin zu den neuartigen Anerkennungsverhältnissen von Souveränität, bei denen es eine klare Unterscheidung zwischen innen und außen gab. Die alten Regeln hatten die universelle Monarchie mit ihren vielfältigen Anerkennungsverhältnissen (etwa religiöse und politische Beziehungen oder auch die vielschichtigen Beziehungen zwischen der Mongolei, den Dsungaren, der Mandschurei und den politischen Kräften im inneren China) als gemeinsames Band; die neuen hingegen hatten souveräne Nationalstaaten und deren Anerkennungsverhältnisse zur Voraussetzung. Mit der Etablierung des Systems staatlicher Souveränität als neue Norm der internationalen Beziehungen erfuhr zwangsläufig auch das Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie, wie es noch unter dem traditionellen Tributsystem gegolten hatte, einen grundlegenden Wandel. Faktoren wie Territorium, Ethnizität oder Religion wurden nun zu den entscheidenden Kategorien, mit denen man unterschiedliche politische Gemeinschaften voneinander abgegrenzte. Dabei wurde die administrative Jurisdiktion über ein bestimmtes Territorium die zentrale Manifestation moderner staatlicher Souveränität. Die chinesische Tibet-Politik nach 1950 muss in den Kontext dieses Regelwandels gesetzt werden, will man sie vollumfänglich verstehen. Wenn wir sagen, dass die tibetischen Separatismustendenzen des späten 19. Jahrhunderts vor allem das Resultat des Niedergangs und der Krise Chinas im Kontext des damaligen Kolonialismus war, dann war der tibetische Separa-

tismus in der Zeit nach der Xinhai-Revolution 1911 bereits an eine neue Vorstellung gekoppelt – nämlich an die Idee des souveränen Nationalstaates.

3. Die regionale Autonomie ethnischer Minderheiten und das unvollendete Prinzip des »Pluralismus innerhalb der Einheit«

3.1 Die drei Typen des chinesischen Nationalismus

In den politischen Identitätsdebatten der Nationalbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts kristallisierten sich die Begriffe »Ethnie«¹ und »Staat« sowie deren Verhältnis zueinander als zentrale Themen heraus. Sukzessive wurden in den Jahren zwischen der Errichtung der Republik China 1912 und der Gründung der Volksrepublik 1949 zahlreiche Regionen in China von Unabhängigkeits- und Abspaltungstendenzen erfasst. Das betraf nicht nur die Gebiete nationaler Minderheiten wie Tibet, die Mongolei, Qinghai oder Liangshan in der Provinz Sichuan, wo nach und nach zentrifugale Tendenzen unterschiedlicher Art entstanden waren; selbst in Chinas Nordosten und in Provinzen wie Guangxi, Hunan, Guangdong, Sichuan, Guizhou oder Yunnan gab es immer wieder Ausprägungsformen eines Strebens nach Unabhängigkeit, Autonomie oder Abspaltung. In Tibet richteten sich Abspaltungstendenzen seit der Spätphase der Qing-Dynastie dabei nicht nur gegen die Zentralregierung; die Region war mehrfach auch von der inneren Spaltung bedroht. Dies galt etwa für die Zeit des Dalai Lama im mongolischen Exil zwischen 1904 und 1906, als England den Bruch zwischen dem Dalai Lama und dem Panchen Lama betrieb, den die Briten dazu unter anderem eigens nach Indien eingeladen hatten; es galt auch während der Kampagne des 13. Dalai Lama zur Vertreibung der Han-Chinesen aus Tibet 1912 und 1913, die der Panchen Lama nicht mittrug. Nach dem Tod des 13. Dalai Lama kam es zudem zu schweren Konflikten zwischen Tibet und der osttibetischen Kham-Region. All diese verschiedenen Spaltungstendenzen

¹ AdÜ: Wörtlich spricht Wang Hui hier von »Rasse« (*zhongzu* 种族); er nutzt diesen Begriff jedoch vermutlich synonym zu »Ethnie«.

im damaligen China waren Folgeerscheinungen der gleichen politischen Krise; in den nicht-hanchinesischen Gebieten waren sie allerdings weit schwerwiegender, da sie sich in Grenzregionen abspielten und zugleich immer auch Fragen der nationalen Identität berührten. Um imperialistische Angriffe von außen abzuwehren und die Brüche im Inneren zu überwinden, versuchte sich Chinas moderne Nationalbewegung an einer Neukonstruktion des chinesischen Selbstverständnisses. In dessen Zentrum stand ebenfalls die Festlegung Chinas als souveräner National-Staat – verbunden mit dem Ziel, damit international Chinas Unabhängigkeit sicherzustellen. In diesem Prozess berief sich die Bewegung zur Rettung der chinesischen Nation unweigerlich auf jene globale Ordnung und die mit ihr verbundenen Prinzipien der politischen Legitimität, die aus dem Kolonialismus heraus entstanden waren. Die Ethnizitäts-, Religions- und Staatsvorstellungen, die als Schlüsselkomponenten in der »Anordnung zur Vertreibung der Han-Chinesen« durch den 13. Dalai Lama 1912 genauso wie im *Freundschafts- und Bündnisvertrag zwischen der Mongolei und Tibet (Vertrag von Urga)* ein Jahr später zum Ausdruck kamen, standen entsprechend in einer engen Wechselbeziehung zu dem ausbrechenden Rassenbewusstsein und wachsenden politischen Nationalismus der Han-Chinesen in der späten Qing- und frühen Republikzeit. So unterschiedlich die Forderungen der beiden Bewegungen waren, sie beruhten doch auf dem gleichen nationalistischen Zeitgeist. In einer Phase des Zerfalls der alten monarchischen Ordnung und der wachsenden sozialen Spaltungen begann die Idee »eine Nation, ein Staat« – das heißt in anderen Worten die Idee eines »Nationalismus, der eine Staatsform annimmt, die Menschen der gleichen Rasse vereint und andersrassige Menschen ausschließt«² – innerstaatliche Diskurse weltweit zu prägen. Für China allerdings brachte dieses neue Grundprinzip der Einheit von Nation und Staat immense Komplikationen für die nationale Frage mit sich, die im Zuge der chinesischen Revolution aufgekommen war: Wie nämlich sollte aus dem komplexen Gemisch unterschiedlicher Ethnien, Religionen, Sprachgruppen, Kulturen und Brauchtümer, die allesamt Teil der chinesischen Gesellschaft waren, ein solcher »National-Staat« geschaffen werden?

2 »Minzu zhuyi lun 民族主义论« (Über den Nationalismus), ursprünglich erschienen in *Zhejiang chao 浙江潮*, Nr. 1–2 (1903), siehe ZHANG Nan (张枊)/WANG Renzhi (王忍之, Hrsg.), *Xinhai geming qian*, 1978, Bd. 1, 486–488.

Zusammengefasst lässt sich der chinesische Nationalismus seit der späten Qing-Zeit in drei Haupttypen unterteilen. Der erste Typ findet seinen Ausdruck im vor der Xinhai-Revolution aufgekommenen, im Kern anti-mandschurischen Diskurs um einen Han-Nationalstaat, der auf Sun Yat-sen 孙逸仙 (auch Sun Zhongshan 孙中山; 1866–1925), Zhang Taiyan 章太炎 (auch Zhang Binglin 章炳麟; 1869–1936) und andere Mitglieder der Tongmenghui (»Chinesischer Revolutionärer Schwurbund«) zurückging und auf den Sturz der Qing-Dynastie zielte. Aufrufe wie »Verjagt die tatarischen Lumpen und restauriert die chinesische Nation« oder die Ausrufung des Gelben Kaisers zum Urahn der chinesischen Nation waren Produkte dieses Han-Nationalismus. Wie von vielen anderen bereits deutlich gemacht wurde, war dieser Han-Nationalismus an den Bedürfnissen der Revolution ausgerichtet. In dem Moment wiederum, in dem das Ziel der politischen Machtübernahme erreicht war, wandelte sich dieser Nationalismus-Typ unweigerlich in eine der anderen beiden Formen. Der zweite Typ ging auf die chinesischen Denker Kang Youwei 康有为 (1858–1927) und Liang Qichao 梁启超 (1873–1929) zurück. Auf Basis der Idee des internationalen Wettbewerbs und der historischen Multiethnizität in China vertraten beide das Konzept »das Volk vereinen und das Land retten« – und damit einen umfassenden Nationalbegriff, der um die Vorstellung eines »Nationalismus der Großnation« (*da minzu zhuyi* 大民族主义) kreiste. Diese Theorie ging davon aus, dass die Han, die Mandschuren, die Tibeter, Hui und Mongolen lange schon miteinander verschmolzen seien und daher im Rahmen einer konstitutionellen Monarchie gemeinsam einen Nationalstaat beziehungsweise einen »Staat der Reichsbürger« (*guomin guojia* 国民国家) bilden sollten. Freilich offenbart die Forderung nach dem Erhalt der konstitutionellen Monarchie sowie des Konfuzianismus als Staatsreligion, die wir bei Kang Youwei, Liang Qichao und anderen Denkern finden, auch eine Sorge: Auch wenn diese Denker alle davon ausgingen, dass Han, Mandschuren, Tibeter, Hui und Mongolen gleichermaßen Teil der »chinesischen Nation« waren, so bestanden zwischen diesen Ethnien in Bezug auf Religion, Abstammung, Sprache, Brauchtum und anderes doch massive Unterschiede. Entsprechend mussten ein politisches System und eine Ideologie gefunden werden, die diese Unterschiede in sich aufzunehmen vermochten.³

3 Der südkoreanische Historiker Yu Yongt'ae unterscheidet die Positionen Kang Youweis von denen Liang Qichaos. Aus seiner Sicht war Kang der Meinung, dass die Mandschuren und Han einer gemeinsamen Rasse angehörten; Kang habe entsprechend Kritik am Han-Zentrismus der Revo-

Der dritte Typ wiederum kreist um einen »Reichsvolknationalismus, der die Kategorie Nation auf der Basis der [Völker in den] Grenzen des Qing-Imperiums festlegen wollte« beziehungsweise um »die Theorie, dass es ein einheitliches Volk vielfältiger Natur gibt«. ⁴ Diese Ideen kamen in der Zeit nach der Gründung der Republik China auf und finden ihren klassischen Ausdruck in der Proklamation Sun Yat-sens während seiner Übernahme des Amtes des provisorischen Präsidenten der Republik China:

»Die Wurzel des Staates liegt im Volk. Die Gebiete der Han, der Mandschuren, der Mongolen, der Hui und der Tibeter zu einem Staat, und die Nationalitäten der Han, der Mandschuren, der Mongolen, der Hui und der Tibeter zu einer Völkerfamilie zu vereinen – heißt die nationale Einheit schaffen.« ⁵

In der Folgezeit nahm Sun Yat-sens Auffassung, alle Ethnien Chinas zu »einem chinesischen Volk« verschmelzen zu wollen, im nationalen Denken der Kuomintang (auch Guomindang) und der Intellektuellen im Umfeld der Partei eine zentrale Position ein. So heißt es etwa in Chiang Kai-sheks *Chinas Schicksal*:

»Was die Geschichte der Entwicklung der Nation betrifft, *so ist unsere chinesische Nation ein Amalgam aus vielen Ethnien* [Hervorhebung im Original, AdÜ]. Die Zahl der Ethnien, die in die chinesische Nation verschmolzen wurden, ist im Laufe der Geschichte stetig gewachsen. Die Triebkraft hinter dieser Verschmelzung allerdings war die Kultur, nicht die Waffengewalt; die Verfahrensweise war Assimilation, nicht Unterwerfung. [...] Vor diesem Hintergrund wissen wir, dass die chinesische Nation über ein standhaftes Bewusstsein, eine ausdauernde Kraft und eine lange bestehende, reichhaltige Kultur verfügt. All das führt dazu, dass die chinesische Nation Eroberung und Tyrannei durch andere nicht akzeptiert und selbst auch andere nicht erobert und tyrannisiert. Und gerade weil wir Eroberung und Tyrannei durch andere nicht akzeptieren können, erhebt sich unser Volk, wenn eine andere Nation unser Land besetzt, unweigerlich, schlägt die Eindringlinge zurück und erobert die Berge und Flüsse, die seit alters her zu uns gehören, wieder zurück. Und weil wir andere nicht erobern und tyrannisieren, ist die chinesische Nation imstande, zur gleichen Zeit, wie sie sich aus der hereinbrechenden Katastrophe und dem zugefügten Leid befreit, sich mit unserer lange bestehenden, reichhaltigen Kultur mit den Nachbarvölkern aller Vier Himmelsrichtungen zu verschmelzen *und daraus Nachfahren eines Stammes zu schaffen, der all unsere Völker vereint* [Hervorhebung im Original, AdÜ].« ⁶

lutionäre geübt. Liang wiederum sieht er als den »Begründer der Idee der nationalen Einheit in der Vielfalt«, siehe YU Yong'tae, »Jindai Zhongguo de minzu renshi«, o. J., 11–12.

4 Ebd., 12–13.

5 SUN Yat-sen, *Reden und Schriften*, 1974, 107–108.

6 JIANG Zhongzheng (蔣中正), *Zhongguo zhi mingyun*, 1943, 2, 5.

In einem Brief des chinesischen Historikers Gu Jiegang 顾颉刚 (1893–1980) an Hong Weilian 洪煨莲 (1893–1980) wiederum heißt es: »In China gibt es kein Han-Volk. Die Han sind nichts weiter als die durch eine Kultur herbeigeführte Einheit vieler kleiner Ethnien.«⁷ Diese Sichtweise steht nicht nur in direktem Zusammenhang mit Kang Youweis Argument einer hybriden Natur der Geschichte der Han, mit dem er den anti-mandschurischen Nationalismus der Revolutionäre der späten Qing-Zeit zurückwies, sondern ist auch von einer ähnlichen Tonlage geprägt wie die Aussagen Chiang Kai-sheks. Als die Nationalregierung im Jahre 1934 Huang Musong 黄慕松 (1884–1937) auf diplomatische Mission nach Tibet sandte, waren die Straßen Lhasas von einem zweisprachigen Slogan gesäumt, der auf Chinesisch und Tibetisch verkündete: »Die Beziehung zwischen den fünf Ethnien Chinas ist wie die innerhalb einer großen Familie.«⁸ Er zeigt, dass diese Idee auch die Tibet-Politik der Nationalregierung leitete.

Der koreanische Forscher Yu Yong'tae (1957–) hat einmal festgestellt, dass all diese verschiedenen chinesischen Nationalismus-Diskurse bei ihrem jeweiligen Blick auf die »chinesische Nation« voraussetzen, dass die Minderheitennationalitäten in die Mehrheitsnationalität (das heißt die Han) assimiliert werden.⁹ Entsprechend bilde eine »internalisierte imperiale Natur« die zentrale Charakteristik des modernen chinesischen Nationalismus. Das moderne China basiert auf der Territorial- und Bevölkerungsstruktur des dynastischen China; in Bezug auf das bestehende multinationale politische System überlappt sich dieses moderne China (gleich ob die Republik oder Volksrepublik China) in mancherlei Hinsicht tatsächlich mit dem alten Imperium. Drei Dinge will ich hier allerdings hinzufügen: (1.) Der chinesische Nationalismus bildete sich erst als Folge des Eindringens des Imperialismus; die Betonung des Prinzips »einer einheitlichen chinesischen Nation« war mithin eine Reaktion auf die Bedrohung der nationalen Spaltung, die der Einfall des Imperialismus hervorgebracht hatte. Nationale Integration, Souveränität und Unabhängigkeit waren dabei die allgemeinen Ziele aller nationalen Befreiungsbewegungen des 20. Jahrhunderts. (2.) In Bezug auf die Verwaltung plädiert die Assimilations- oder

7 GU Jiegang (顾颉刚), »Bian Zhongguo lishi«, 1998, 3–4.

8 Brief des politischen Bevollmächtigten in Sikkim an die indische Regierung vom 27.06.1934, L/P&S/12/4177, India Office: Political and Secret Department Records 1756–c1950, British Library, zitiert nach Goldstein (Fn. 1), 172.

9 YU Yong'tae (Fn. 3), 2.

Integrationsstheorie dafür, das traditionelle System der »zentralisierten Bürokratie« (beziehungsweise der Provinzialbürokratie) auf das gesamte Tributsystem innerhalb des alten Reichsterritoriums auszuweiten. Ein solcher Einheitsstaat unterscheidet sich grundlegend von der »imperialen Natur« des alten Tributsystems, besagte die theoretische Basis von jenem doch: »Die Bürger der Republik China sind vor dem Gesetz gleich, ohne Ansehen der Nationalität, des Standes oder der Religion.«¹⁰ (3.) Die Position, eine Bevölkerung sei etwas »organisches Ganzes«, unterscheidet sich von der Nationalitätenpolitik der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh). Das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten in der Volksrepublik China basiert sowohl auf der Anerkennung von Differenzen zwischen den Nationalitäten als auch auf der Förderung von gemeinsamer Entwicklung sowie von Kooperation und Kontakt zwischen den Nationalitäten. Auch wenn die kulturelle Integration und politische Einheit, die es in der chinesischen Geschichte gegeben hat, eine wesentliche Grundlage für die Bildung der modernen chinesischen Nation darstellen, so müssen wir bei unseren Diskussionen über die Schaffung des modernen China zugleich doch auch immer die chinesische Revolution der Neuzeit im Blick behalten – entstand die Vorstellung einer chinesischen Nation doch Hand in Hand mit der Idee populärer Souveränität. Wenn wir ohne Rücksicht auf den Gang der Revolution und die revolutionären Wertvorstellungen über die Ähnlichkeiten zwischen dem modernen und dem kaiserzeitlichen China sprechen, dann wird es nicht gelingen, das Konzept von China als politische Nation zur Gänze zu erfassen.

3.2 Die regionale Autonomie ethnischer Minderheiten und deren Grundprinzipien

Gemäß dem Prinzip der Gleichheit der Nationalitäten folgten die chinesischen Revolutionäre von Sun Yat-sen bis zur KPCh allesamt der Lenin'schen Theorie vom Selbstbestimmungsrecht der Nationen; trotzdem aber suchten sie letztlich doch alle, jeder auf seine Weise, nach einer institutionellen Ordnung (*zhidu anpai* 制度安排), die zu den Bedingungen in China passte. Das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten, das

¹⁰ SUN (Fn. 5), III.

im gegenwärtigen China praktiziert wird, ist ein Produkt der modernen chinesischen Revolution. Auch wenn es zunächst das Erbe der nationalen Revolutionen der Neuzeit fortsetzte, enthält es doch auch essentielle Innovationen: Aus der System-Perspektive betrachtet unterscheidet sich die regionale Autonomie ethnischer Minderheiten von einem einheitlichen Provinzsystem dahingehend, dass sie bestehende Differenzen zwischen Minderheitenregionen und anderen Regionen in Bezug auf Ethnizität, Kultur, Religion, Sprache, Brauchtümer, die gesellschaftliche Entwicklung und anderes deutlich macht; aus politischer Sicht unterscheidet sich die Theorie der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten sowohl von der Theorie des Selbstbestimmungsrechts der Nationen als auch von der Theorie der Föderation innerhalb eines Nationalstaates (beziehungsweise der Theorie einer Union von Republiken nach sowjetischen Vorbild), da sie die organische Einheit der gesamten chinesischen Nation nicht in Frage stellt; und inhaltlich unterscheidet sich das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten vom politischen Prinzip des ethnischen Nationalismus dadurch, dass die »autonome Entität« nicht alleine auf Basis von »Ethnizität« definiert ist, sondern auch auf Basis der »ethnischen Region«. Das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten machte zwar Anleihen bei den Erfahrungen aus dem traditionellen chinesischen Grenzmanagement, das um die Losung »den lokalen Bräuchen und dem, was angemessen ist, folgen« (*cong su cong yi* 从俗从宜) kreiste, und formte in diesem Sinne die mannigfaltigen Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie auf Basis von Unterschieden in Brauchtum, Kultur, Institutionen sowie der jeweiligen historischen Umstände; *trotzdem handelt es sich bei dem heutigen System um keine bloße Nachbildung historischer Modelle, sondern um eine grundlegende Neuschöpfung. Entscheidend ist dabei, dass sich die Form des gegenwärtigen Gesellschaftssystems – das von einer einheitlichen Staatssouveränität mit einer Volkspolitik in ihrem Zentrum geprägt ist – vom Tributsystem unter der Monarchie unterscheidet. Ich verstehe dieses Gesellschaftssystem als eine Synthese aus dem imperialen Erbe, dem modernen Nationalstaat sowie sozialistischen Werten.* Diese Synthese wiederum ist keine beliebige oder zufällige; sie ist vielmehr das Ergebnis einer kontinuierlichen Erforschung, Innovation und Praxis, die sich jeweils an Gleichberechtigung, Entwicklung und Diversität orientieren.

Was sind nun die Grundprinzipien der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten? Das erste Prinzip betont die Kooperation zwischen den Ethnien und lehnt die Schaffung separater ethnischer Einheiten ab. Diese »Schaffung separater Einheiten« oder »Entitäten« (*fenli* 分立) ist

nicht dasselbe wie das Konzept der »Abspaltung« (*fenlie* 分裂). Es betont, dass innerhalb einer politischen Gemeinschaft allgemeine Beziehungen in Form von Austausch aufgebaut sein sollten und nicht durch voneinander getrennte »Entitäten«. Das Konzept der ethnischen Kooperation setzt die Anerkennung von Multi-Ethnizität voraus und steht entsprechend sowohl dem Han-Nationalismus als auch dem Minderheitennationalismus mit deren jeweiligem Streben nach »separaten Entitäten« kritisch gegenüber. Kooperation wiederum basiert auf ethnischer Gleichberechtigung – nicht nur zwischen den Han und den Minderheiten, sondern auch zwischen den einzelnen Minderheiten selbst. Diesbezüglich äußerte sich Zhou Enlai 周恩来 (1909–1976), der ehemalige Premierminister der Volksrepublik China, wie folgt:

»Die historische Entwicklung hat die Grundbedingungen für ethnische Kooperation geschaffen; die revolutionäre Bewegung wiederum hat uns die Basis für diese Kooperation beschert. Aus diesem Grund haben wir nach der Befreiung [gemeint ist die Zeit nach Gründung der Volksrepublik China im Jahre 1949, AdÜ] das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten eingeführt, das der Situation in China angemessen ist und ethnische Kooperation begünstigt. Wir befürworten nicht die Schaffung »separater ethnischer Einheiten«. Wenn wir das tun würden, würde sich das der Imperialismus sofort zunutze machen. Auch wenn er damit nicht erfolgreich wäre, so würde es doch die Kooperation zwischen den Ethnien stören. So war es zum Beispiel vor der Befreiung in Xinjiang, als sich der Imperialismus separatistische Aktivitäten einiger reaktionärer Elemente wie der »Ost-Turkestan«-Bewegung zunutze machte. Vor diesem Hintergrund waren wir, als wir das Uigurische Autonome Gebiet Xinjiang geschaffen haben, gegen die Verwendung des Namens »Uiguristan«. In Xinjiang gibt es nicht nur Uiguren, sondern noch zwölf weitere Nationalitäten und wir konnten nicht dreizehn verschiedene »Stans« schaffen. Also haben Partei und Regierung letztlich entschieden, das Uigurische Autonome Gebiet Xinjiang zu gründen, und die Genossen in Xinjiang haben dem zugestimmt. Mit dieser Namensgebung wird der »Hut« immer noch von den Uiguren getragen – die ja in Xinjiang mit über 70 % Bevölkerungsanteil die Hauptnationalität bilden –, womit letztlich auch all die anderen Nationalitäten diesen Hut tragen. Die beiden Schriftzeichen »xin« [新] und »jiang« [疆] stehen für »neues Land«. Die Konnotation von »Eroberung« fehlt hier, womit sich der Begriff von »suiyuan« [绥远, das heißt »der Befriedung der Ferne«] unterscheidet. Die Namen »Tibet« [Xizang 西藏] und »Innere Mongolei« [Nei menggu 内蒙古] wiederum haben jeweils eine doppelte Bedeutung; sie stehen für ein Gebiet genauso wie für eine Ethnie. Auch wenn es scheint, dass solche Fragen der Namensgebung zweitrangig sind, sind sie doch in Bezug auf die Frage der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten in China

von großer Relevanz, denn in ihnen schwingt der Aspekt der ethnischen Kooperation mit. Wir sollten daher in dieser Frage präzise sein.«¹¹

Das zweite Prinzip des Systems der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten betrachtet (trotz der Anerkennung von ethnischer Diversität) die Minderheitenregion als zentrale Autonomieeinheit – und nicht einfach Ethnizität. Ethnische Kooperation mithilfe des Systems regionaler Autonomie ethnischer Minderheiten zu implementieren – anstatt in Form eines Föderalsystems oder einer Republiken-Union – ist in der chinesischen Geschichte verwurzelt. In seinem aus dem Jahre 1957 stammenden Text »Die regionale Autonomie ethnischer Minderheiten begünstigt die nationale Einheit und den gemeinsamen Fortschritt« (*Minzu quyü zizhi youliyu minzu tuanjie he gongtong jinbu* 民族区域自治有利于民族团结和共同进步) verglich Zhou Enlai die unterschiedlichen Umstände in China und der Sowjetunion. Sein Hauptargument war dabei, dass die Han die große Bevölkerungsmehrheit darstellen und dass die unterschiedlichen Ethnien in China zugleich auf eine lange Geschichte zurückblickten, in der sie miteinander vermischt gelebt hatten; würde China daher eine Union von Republiken oder ein Föderalsystem durchsetzen – beides jeweils auf Ethnizität als Grundeinheit beruhend –, so würden daraus ethnische Segregation und ethnische Konflikte resultieren:

»Die Lage in China unterscheidet sich von der der Sowjetunion. Bei uns ist die Zahl der Han zwar sehr groß, das Territorium, auf dem sie leben, aber relativ klein; der Bevölkerungsanteil der Minderheiten wiederum ist relativ klein, der Raum, den sie besiedeln, aber umso größer. Die Diskrepanz, die sich daraus ergibt, ist enorm. In der Sowjetunion hingegen ist nicht nur die Zahl der Russen groß, sondern auch das Gebiet, das sie bewohnen. Würden wir in China ein Föderalsystem einführen, würde sich die Kluft zwischen den Ethnien vergrößern und Streitigkeiten unter ihnen zunehmen. Weil viele Minderheiten in China seit langer Zeit vermischt mit den Han auf einem Raum leben und weil die Han-Chinesen in einigen Regionen wie der Inneren Mongolei, in Guangxi oder Yunnan einen sehr großen Bevölkerungsanteil ausmachen, hätten viele Menschen umgesiedelt werden müssen, wenn wir ein Föderalsystem eingeführt hätten, das strikt auf einheitlicher Ethnizität basiert; für die nationale Einheit und unsere Entwicklung wäre das äußerst ungünstig gewesen. Deswegen haben wir diesen Weg nicht eingeschlagen und verfolgen stattdessen eine Politik der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten.«¹²

11 Zhou Enlais Rede »Guanyu woguo minzu zhengce de ji ge wenti 关于我国民族政策的几个问题« (Über einige Fragen der chinesischen Nationalitätenpolitik) vom 04.08.1957, zitiert nach ZHOU Enlai (周恩来), *Zhou Enlai xuanji*, 1984, 259–260.

12 Ders., *Zhou Enlai tongyi zhangxian wenxuan*, 1984, 334–346.

Im Frühling 2004 habe ich eine Konferenz zur »Kulturellen und biologischen Diversität in Tibet« besucht, die in Shangri-La im Nordwesten der südchinesischen Provinz Yunnan stattfand. Dort berichtete der Anthropologe Xiao Liangzhong 萧亮中 (1972–2005) von zunehmenden separatistischen Tendenzen unter den Minderheiten. Xiao stammt selbst aus dieser Region, er gehört der Minderheit der Bai an; unter seinen Vorfahren wiederum finden sich Angehörige von vier verschiedenen Minderheiten. Aufgrund von Investitionen aus dem Ausland – vor allem durch Projekte von NGOs – konzentrieren sich Xiao zufolge diese Separatismustendenzen vor allem auf Tibet; zugleich seien die Tibeter durch westliche Vorstellungen über die Kultur Tibets in ihrem Nationalstolz bestärkt worden. Die Fließrichtung dieser Investitionen wiederum hänge unmittelbar damit zusammen, wie diese NGOs in westlichen Gesellschaften ihr Geld beschaffen und erhalten würden – vom Interesse an Tibetern und den Naxi abgesehen mangle es dem Westen nicht nur an Wissen über andere Ethnien in der Region, sondern auch am Interesse an ihnen. Freilich respektieren und lieben wir die tibetische Kultur. Xiao Liangzhong stellte allerdings auch die Frage, ob die Kultur der anderen Ethnien etwa nicht die Biodiversität schütze. Die Einmischung auswärtiger Kräfte hat Groll, Widersprüche und separatistische Tendenzen zwischen den einzelnen Ethnien hervorgerufen, die zuvor noch harmonisch in dieser multiethnischen Gegend zusammengelebt haben. In multikulturellen Gesellschaften muss eine Politik der Gleichberechtigung von der Annahme ausgehen, dass sämtliche Kulturen gleichwertig sind. Wenn eine Kultur überhöht und alle anderen ignoriert oder sogar herabgewürdigt werden, dann schadet das der Gesellschaft und spaltet sie. Werfen Menschen daher einseitig das Problem der nationalen Selbstbestimmung auf, dann sollte auch gefragt werden, wie viele dieser Menschen die kulturelle Situation und die Beziehungen zwischen den Ethnien, die in dieser Region vermischt zusammenleben, eigentlich wirklich verstehen.

Zhou Enlai zufolge ist das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten nicht mit einem Föderalsystem gleichzusetzen, das auf nationaler Selbstbestimmung basiert; das Kernproblem, das ersteres im Blick hat, ist das Verhältnis zwischen der Struktur des gemischten Zusammenlebens von Ethnien und der institutionellen Organisation (*zhidu anpai* 制度安排). Der Umfang und die Bevölkerungszusammensetzung autonomer Regionen müssen daher nicht nur historische Traditionen respektieren, sondern auch im Blick behalten, was der ethnischen Zusammenarbeit nutzt. Die jeweilige institutionelle Ordnung innerhalb einer Region muss sich wiederum

nach den örtlichen Gegebenheiten richten und Arrangements finden, die den jeweiligen Umständen und Bedingungen entsprechen. In den 1950ern beispielsweise befanden sich in der Region Tibet drei große Verwaltungsregionen – eine kontrolliert vom Dalai Lama und der Kashag-Regierung, eine vom Panchen Lama und der Khenpo-Versammlung sowie eine – im osttibetischen Kham – kontrolliert vom Komitee der Volksbefreiung (*Renmin jiefang weiyuanhui* 人民解放军委员会).¹³ Der Panchen Lama hatte vorgeschlagen, zunächst auf Basis dieser Gliederung drei autonome Regionen zu errichten. Unter Berücksichtigung der historisch gewachsenen und faktisch bestehenden relativen ethnischen Homogenität in der Region – das heißt des besonderen Problems der damaligen Bevölkerungshomogenität und religiösen Einheit in Tibet – befürwortete die Zentralregierung hingegen die Gründung einer einheitlichen autonomen Region Tibet.¹⁴

Wäre der chinesischen Revolution nicht eine tiefsitzende Sympathie für unterdrückte Völker zu eigen gewesen, hätte die neu gegründete Volksrepublik gegenüber den Minderheitenregionen, so wie auch die Dynastien vor ihr, eine »Herrsche-und-Teile«-Politik (*fen er zhi zhi de zhengce* 分而治之的政策) betrieben. Die Errichtung einer einheitlichen autonomen Region in Tibet sowie von verstreuten autonomen tibetischen Kreisen und Präfekturen in anderen Minderheitengebieten hingegen stand im direkten Kontrast zu den Grenzverwaltungstaktiken der alten Dynastien. Trotzdem war die Ethnizität der Bevölkerung nicht das einzige Kriterium für die Schaffung autonomer Regionen. Die Gebiete, in denen die einzelnen Ethnien in China leben, sind nicht klar voneinander abgegrenzt; es findet sich vielmehr ein Muster, das der chinesische Soziologie Fei Xiaotong 费孝通 (1910–2005) einmal mit den Worten »Vermischtes Zusammenleben im Großen, kompaktes, einheitliches Zusammensein im Kleinen« (*da zaju, xiao jujū*

13 Vor der ersten Ost-Expedition der tibetischen Armee im Jahre 1917 war Kham nicht Teil der Region, die unter der Verwaltung des Dalai Lama und des Kashag stand. Nach der Eroberung durch die tibetische Armee im Jahre 1918 wurde innerhalb der tibetischen Regierung die Kham-Hauptverwaltung geschaffen. 1950 wurde die Region nach der Schlacht von Kham dann zu einer befreiten militärischen Zone der Volksbefreiungsarmee.

14 *Zhonggong Xizang dangshi dashi ji*, 1990, 47. In dem Papier »Über den Empfang des Dalai Lama, die Behandlung des Panchen Lama und die Richtlinien für Propaganda« (Guanyu jiedai dalai, banchan de zhaodai, xuanchuan fangzhen 关于接待达赖, 班禅的招待, 宣传方针) der chinesischen Regierung vom 02.08.1954 heißt es eindeutig: »Die Richtlinie der chinesischen Regierung ist es, in Tibet Schritt für Schritt eine einheitliche regionale Autonomie zu realisieren. [...] Es geht darum, die patriotischen Kräfte des Dalai und Panchen Lama mit anderen patriotischen Kräften zu vereinigen, um eine einheitliche autonome Region Tibet zu schaffen«, siehe ebd., 50–51.

大杂居, 小聚居) umschrieben hat. So gab es zum Beispiel neben den damals über eine Million im Autonomen Gebiet Tibet lebenden Tibetern noch etwa einmal so viele Tibeter, die vermischt mit anderen Ethnien in Provinzen wie Qinghai, Sichuan, Gansu oder Yunnan zusammenlebten. Heute leben etwa fünf Millionen Tibeter in China, aber am vermischten Zusammenleben hat sich nichts geändert – im Gegenteil: Durch die gestiegene Mobilität der Gesellschaft hat es sich sogar verstärkt. Wie solche Lebensverhältnisse wiederum zu regeln sind, ist eine komplexe Frage; um sie zu lösen, darf das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten nicht uniform daherkommen, sondern muss die jeweiligen Bedingungen in verschiedenen Regionen ausreichend berücksichtigen. Auf der »Konferenz zur Nationalitätenarbeit« (*minzu gongzuo huiyi* 民族工作会议) 1957 in Qingdao hatte sich Zhou Enlai in diesem Sinne wie folgt geäußert:

»Mit dem System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten können wir nicht nur an dem einen Ort eine autonome Region für eine bestimmte Ethnie aufbauen, sondern auch an anderen Orten für die gleiche Ethnie autonome Präfekturen und Kreise oder ethnische Gemeinden. Die Autonome Region Innere Mongolei zum Beispiel erstreckt sich zwar über ein gewaltiges Territorium, die dort lebenden Angehörigen der mongolischen Nationalität machen allerdings nur etwa zwei Drittel der gesamten in China lebenden mongolischen Bevölkerung aus, das heißt etwa eine Million von insgesamt 1,4 Millionen Menschen. Das übrige Drittel verteilt sich auf unterschiedliche Regionen; auch in den Provinzen im Nordosten oder in Qinghai und Xinjiang beispielsweise gibt es autonome Präfekturen und Kreise der mongolischen Minderheit. Im Autonomen Gebiet Ningxia der Hui-Nationalität wiederum – das kurz vor der Gründung steht – machen die Hui nur 570.000 von insgesamt 1,72 Millionen Menschen aus, das heißt etwa ein Drittel der Gesamtbevölkerung der Provinz. Das ist nur eine Minderheit der insgesamt über 3,5 Millionen in China lebenden Hui. Was ist also mit diesen übrigen drei Millionen Hui zu tun, die in ganz China verstreut leben? Für die werden natürlich an all diesen Orten ebenfalls autonome Präfekturen, Kreise und ethnische Gemeinden geschaffen. Mit den Tibetern verhält es sich genauso. Auf dem Gebiet, das vom Vorbereitungskomitee des Autonomen Gebiets Tibet verwaltet wird, leben nur eine Million Tibeter. Eine weitere Million leben in den autonomen Präfekturen und Kreisen der tibetischen Minderheit in den Provinzen Qinghai, Gansu, Sichuan und Yunnan. Diese Regionen sind ökonomisch aufs engste mit den Provinzen verbunden, in denen sie sich befinden, was eine Kooperation begünstigt.«¹⁵

Im Jahre 2006 lebten im Autonomen Gebiet Tibet 2,81 Millionen Menschen, 92 Prozent von ihnen waren Tibeter. Im Vergleich zu den 1,17 Millionen Menschen im Jahre 1951 wuchs die Gesamtpopulation also um 1,64 Millionen Per-

15 ZHOU Enlai (Fn. 11), 256–257.

sonen. Die Zahl der außerhalb des Autonomen Gebiets Tibet lebenden Tibeter stieg in einem ähnlichen Ausmaß; sie machen auch heute noch etwa die Hälfte der tibetischen Gesamtbevölkerung in China aus.

Das dritte Prinzip des Systems der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten ist das Prinzip der gemeinsamen Entwicklung. Die Begründer des Systems der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten waren der Meinung, es sei angemessener, die vielen Ethnien »zu vereinen anstatt zu spalten« (*yi he buyi fen* 宜合不宜分). Diesem Prinzip ging es freilich nicht um bloße »ethnische Assimilation«, andernfalls hätte die Frage der ethnischen Einheit in besonderen Regionen wie Tibet nicht mitberücksichtigt werden können. Im Zuge der Implementierung der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten übten sowohl Mao Zedong als auch Zhou Enlai harsche Kritik am Han-Nationalismus. Beide betonten aber auch: Sowohl die Kritik am Han-Nationalismus als auch die Kritik am regionalen Nationalismus [einzelner Ethnien] müsse konkret, nicht abstrakt formuliert werden, andernfalls drohten eine Verdrehung von Tatsachen sowie Antagonismen und Spaltung zwischen den Ethnien. Das Ziel der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten ist die gemeinsame Entwicklung unterschiedlicher Ethnien, nicht ihre gegenseitige Isolation. Durch die Ausdehnung der autonomen Regionen genauso wie durch die Förderung ethnischer Kooperation sollte daher sichergestellt werden, dass die verschiedenen Ethnien die Früchte der Entwicklung gemeinsam miteinander teilen würden. Zhou Enlai führte das im Jahre 1957 am Beispiel des Autonomen Gebiets Guangxi der Zhuang-Nationalität aus:

»Bezüglich der Frage der Gründung des Autonomen Gebiets Guangxi der Zhuang-Nationalität haben wir die gleichen Argumente genutzt, um die Han von unserem Vorhaben zu überzeugen. Die Frage war, ob es von größerem Nutzen wäre, eine autonome Zhuang-Region im Westen Guangxis zu schaffen, oder eine autonome Region auf Provinzebene in ganz Guangxi. Eine autonome Region, die ausschließlich aus den Zhuang bestand, war nicht möglich. Selbst wenn man die Regionen Guangxis, die von den Zhuang bewohnt wurden, mit den Zhuang-Regionen in Yunnan und Guizhou zu einem autonomen Zhuang-Gebiet zusammengelegt hätte, hätten noch etwa eine Million Han-Chinesen auf diesem Territorium gelebt. Dazu wären noch zwei autonome Kreise der Yao-Minderheit mit etwa 400.000 Menschen gekommen. Zusammengenommen würden die Han und die Yao mithin ein bis zwei Millionen Personen ausmachen – also konnte hier keine homogene, einheitliche Minderheitenregion geschaffen werden. Hätte man eine solche Aufteilung vorgenommen, dann wäre das autonome Gebiet der Zhuang relativ isoliert gewesen; der ökonomischen Entwicklung wäre das kaum zuträglich gewesen. Im Verkehrssektor wäre das Schienennetz von den Han-Regionen in Guangxi abgetrennt

worden; im Wirtschaftsbereich wäre es zu einer Aufspaltung zwischen den Agrarregionen im Osten und den Industriesektoren und Minen im Westen gekommen. Für die gemeinsame Entwicklung hätte dies keinerlei Nutzen gehabt, wohingegen eine Vereinigung die günstigste Variante war. Das Autonome Gebiet Guangxi der Zhuang-Nationalität ist damit auch ein autonomes Gebiet der ethnischen Kooperation.«¹⁶

Die Idee, regionale und ethnische Autonomie miteinander zu verbinden, umfasst in diesem Sinne zwei wesentliche Grundvoraussetzungen: Erstens können unterschiedliche Ethnien miteinander koexistieren und interagieren und dabei doch ihre ethnischen Eigenheiten wahren; zweitens kann die Schaffung von Autonomie auf Basis »ethnischer Gebiete« (*minzu diqu* 民族地区) – und nicht auf Basis von Ethnizität alleine – Minderheiten bei der wirtschaftlichen Entwicklung helfen. Hiermit wird verhindert, dass Minderheiten (wie etwa bei den Indianern in Nordamerika geschehen) ihr Dasein isoliert von der Mehrheitsgesellschaft fristen oder dass sie, wie im Falle so vieler kleinerer Minderheiten, inmitten des allgemeinen Fortschritts in die Rolle »alter Möbel« – wie es der Sozialist Karl Kautsky einmal ausgedrückt hatte – gedrängt werden.

3.3 »Pluralismus innerhalb der Einheit« und die hybride Natur der ethnischen Regionen

Das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten setzt eine Struktur voraus, die mit »Pluralismus innerhalb der Einheit der chinesischen Nation« (*Zhonghua minzu duoyuan yiti geju* 中华民族多元一体格局) umschrieben werden kann. So wie sich die regionale Autonomie ethnischer Minderheiten von Republik- oder Unions-Modellen unterscheidet, so unterscheidet sich auch diese Idee eines »Pluralismus innerhalb der Einheit der chinesischen Nation« von den nationalistischen Diskursen der Republikzeit, die ihren Ausdruck in Formeln wie »die chinesische Nation ist eins« (*Zhonghua minzu shi yige* 中华民族是一个) oder »die chinesische Nation ist die Vermischung vieler Ethnien« (*Zhonghua minzu shi duoge zongzu de rongheti* 中华民族是多个宗族的融合体) fanden. Im Gegensatz zu diesen Diskursen über »die chinesische Nation« betont die Idee »Pluralismus innerhalb der Einheit« eine Vereinigung von Diversität und Hybridität (*hunzaxing* 混杂性).

¹⁶ Ebd., 257.

Zwei Punkte sind hier von Bedeutung. Erstens: Im Unterschied zu Vorstellungen wie jenen, die chinesische Nation sei »eins« oder das Resultat von »Vermischung« – die zugleich jeweils von der Idee einer Assimilation der Minderheiten in die Han ausgehen – betont die Idee des »Pluralismus in der Einheit« einen langen Prozess der Vermischung und Verschmelzung, der nicht mit einer einseitigen Assimilation zu verwechseln ist. Der Soziologe und Anthropologe Fei Xiaotong äußerte sich dazu wie folgt:

»In ihrer Haupttendenz entstand die chinesische Nation durch den Kontakt, die Vermischung, die Verbindung und die Verschmelzung sehr vieler verstreut und isoliert lebender Ethnien, die sich zugleich auch voneinander abspalten oder sogar untergehen konnten. Am Ende formten sie eine pluralistische Einheit, in der es viel Kommen und Gehen gab, in der Teile des Einen im Anderen und umgekehrt Teile des Anderen im Einen zu finden waren und die sich schlussendlich aus einer Vielzahl individueller Charakteristika zusammensetzt. Vielleicht freilich ist gerade das der allgemeine Prozess, durch den Nationen in aller Welt geschaffen werden.«¹⁷

Zweitens: Fei Xiaotongs *Theorie des »Pluralismus innerhalb der Einheit«* verweist nicht nur auf einen Zustand der Koexistenz verschiedener Ethnien, sondern auch auf eine Pluralität, die jeder als »ethnisch« definierten Gesellschaft zu eigen ist. In diesem Sinne ist die Formel des »Pluralismus in der Einheit« gleichermaßen auf die chinesische Nation als Ganzes, auf die Han-Ethnie und auf die einzelnen Minderheiten anwendbar. Bei meinem Besuch von Dörfern der tibetischen und der Qiang-Minderheit im Nordwesten Sichuans fiel mir auf, dass beide Gruppen ihre jeweiligen kulturellen Eigenheiten bewahrt hatten, obschon sie in direkter Nachbarschaft zueinander lebten und in engem Kontakt zueinander standen. Während eines Forschungsaufenthalts in Yunnan und Guizhou wiederum besuchte ich in einem Dorf der Miao-Minderheit ein Volksfest, an dem auch Jugendliche aus anderen ethnischen Gruppen in der Nachbarschaft teilnahmen. Die Identität dieser Dorfbewohner beruht mithin nicht notwendigerweise auf »Ethnizität«, sondern kann sich auch auf geographische (zum Beispiel die Nähe zu bestimmten Flüssen oder Bergen) oder andere Indikatoren beziehen. Im Südwesten Chinas werden viele Dörfer von verschiedenen Ethnien bewohnt; selbst manche Familien setzen sich aus unterschiedlichen ethnischen Gruppen zusammen. Das »Dorf« (*xiang* 乡) selbst steht für Pluralität und Mobilität (*liudong* 流动). In den Dörfern entlang des Jinsha-Flusstals (am Oberlauf des Jangtse) zum

17 FEI Xiaotong (费孝通), *Zhonghua minzu de duoyuan yiti geju*, 1989, 1.

Beispiel setzen sich die jeweiligen Einwohner oft aus unterschiedlichen ethnischen Gruppen zusammen. Die meisten der dort lebenden Tibeter sind aus anderen Regionen in diese Gegend migriert oder haben dort eingeheiratet. Diese harmonische Koexistenz verschiedener Ethnien im chinesischen Südwesten fungiert in unserer modernen Welt als Modell für einen Multikulturalismus, der unweigerlich viele kulturelle, systemische und traditionelle Bedingungen und Weisheiten in sich vereint; es lohnt sich, sich damit zu befassen. Wäre es daher nicht eine Tragödie, wenn man die Siedlungsräume der einzelnen Ethnien rigide voneinander abgrenzen und dabei »Ethnizität« als alleiniges Abgrenzungskriterium heranziehen würde?

Wenn wir über das Prinzip »Pluralismus innerhalb der Einheit« diskutieren, ist es relativ einfach, Argumente für den Aspekt des »Pluralismus« zu finden. Der Aspekt der »Einheit« allerdings ist schwieriger zu begründen. *Der Begriff der »chinesischen Nation« verweist nicht nur auf ein in einem Jahrtausende langen historischen Prozess sukzessive herausgebildetes Nationalgebilde, sondern auch auf ein selbst-bewusstes nationales politisches Gebilde, das aus dem Widerstand gegen die westlichen Großmächte heraus im vergangenen Jahrhundert entstanden ist.* In Bezug auf den vorderen Teil meint die Formel »Pluralismus in der Einheit« die engen Kontakte, die gemeinsamen Erfahrungen und die historischen Traditionen (wie unterschiedliche Bräuche und politische Traditionen), die sich zwischen den unterschiedlichen Ethnien aus ihrem gemeinsamen Alltag heraus entwickelt haben; in Bezug auf den hinteren Teil meint sie die politische Gemeinschaft, die aus den genannten Kontakten heraus geschaffen wurde. In diesem Sinne handelt es sich hier nicht um ein Konzept von Nation, das eine essentialistische Ethnizitätsvorstellung zum Zentrum hat, sondern um ein politisches Gebilde mit einem als Bürgergemeinschaft verstandenem »Volk« als Subjekt. Und gerade weil es sich beim »chinesischen Volk« um ein politisches Gebilde und nicht um ein bereits abgeschlossenes und vollendetes Faktum handelt, befindet es sich noch immer in einem Ausformungs- und Konstruktionsprozess, bleibt es weiter abhängig von Erkundungsprozessen und sozialen Praktiken, die über Generationen andauern. Ein Teil der geschichts- und kulturwissenschaftlichen Forschung des Westens hat erhebliche Energien darauf verwendet, mithilfe des Begriffs des »Pluralismus« jenen der »(organischen) Einheit« (*yiti* 一体) zu dekonstruieren; nur sehr wenige haben aber die historischen und politischen Konnotationen des Begriffs der »(organischen) Einheit« untersucht. Mehr noch: Einigen fehlt dabei offenkundig das Bewusstsein dafür, dass diese »(organische) Einheit« auch die »organische Einheitlichkeit« (*yitixing* 一体性) der

einzelnen Minderheiten sowie die »organische Einheitlichkeit« der Minderheitenregionen beinhaltet; und entsprechend fehlt auch das Verständnis dafür, dass mit dieser »organischen Einheit« letztlich eine »interaktive Einheit« (*hu wei yiti* 互为一体) gemeint ist – etwas, was ich »trans-systemische Gesellschaft« (*kua tixi shehui* 跨体系社会) nenne.

In den Kulturwissenschaften gibt es eine weitverbreitete Furcht vor dem Konzept der »organischen Einheitlichkeit«, die als etwas Künstliches und staatlich Herbeigeführtes betrachtet wird. Diversität und Ethnizität werden demgegenüber als etwas Ursprüngliches (zumindest, wenn sie ins Verhältnis zu staatlicher Identität gesetzt werden), Natürliches und Wahrhaftigeres verstanden – was dann wiederum zu Schlussfolgerungen darüber verleitet, wie ethnische Identitäten durch staatliche Identität unterdrückt werden. Auch wenn diese Sichtweise den Anschein erweckt, Nationalismen gegenüberzustehen, basiert sie tatsächlich doch auf einer nationalistischen Identitätspolitik. Der in den 1950er Jahren gestartete Prozess der Unterscheidung von ethnischen Gruppen (*minzu shibie* 民族识别) in China zeigt, dass viele dieser ethnischen Identitäten überhaupt erst staatlich kreiert wurden. Nehmen wir hier die Baima-Tibeter (*Baima Zangzu* 白马藏族), die im Nordosten des »Tibet-Yi-Korridors« (*Zang Yi zoulang* 藏彝走廊) leben (mit Hauptsiedlungsgebieten in der Stadt Longnan im Kreis Wen in der Provinz Gansu sowie in den Kreisen Pingwu und Jiuzhaigou im Autonomen Bezirk Ngawa in der Provinz Sichuan), als Beispiel: Im Kapitel »Biographien der Barbaren des Südwestens« (*Xinan Yi liezhuan* 西南夷列传) des aus der frühen Han-Zeit stammenden Werks *Shiji* (史记, deutsch auch *Aufzeichnungen der Chronisten*) des chinesischen Historikers Sima Qian 司马迁 (145 – etwa 90 v. Chr.) ist vom »Stamm der weißen Pferde« (*Baima Di* 白马氏) die Rede; in späteren historischen Aufzeichnungen wiederum wird der Stamm unter anderem als »Di« (氏), »Yi« (夷), »Baima Yi« (白马夷), »Baima Di«, »Longzhouman« (龙州蛮) oder als »Di Qiang« (氏羌) bezeichnet. Bei der Gründung des »Komitees für die ethnische Autonomie im Kreis Pingwu« (*Pingwuxian minzu zizhi weiyuanhui* 平武县民族自治委员会) im Jahre 1950 bemerkte man dann die Unterschiede zwischen den »Baima« und den anderen dort angesiedelten Ureinwohnergruppen der »Baicao« (百草) und »Mugua« (木瓜); die »Baima« selbst wiederum hatten keine klare Vorstellung von ihrer eigenen Ethnizität. Nach einigen Diskussionen wurde schließlich entschieden, dass alle drei Stämme in Long'an (*Long'an sanfan* 龙安三番), die in den historischen Aufzeichnungen zu finden waren, zunächst als Tibeter zu gelten hatten. Entsprechend wurde im Juli 1951 das

»Komitee für tibetische Autonomie im Kreis Pingwu« (*Pingwuxian Zangzu zizhi weiyuanhui* 平武县藏族自治州委员会) geschaffen (das später in »Autonomes Gebiet der Tibeter im Kreis Pingwu« [*Pingwuxian Zangzu zizhiqu* 平武县藏族自治州] umbenannt wurde). Tatsächlich aber hatten sich die »Baima« vor dieser offiziellen Identifikation der ethnischen Gruppen in der VR China nicht als Tibeter verstanden. Als der Dalai Lama die Gegend im Jahre 1954 bereiste, wäre es beinahe zu einem Konflikt gekommen, nachdem tibetische Studierende der Nationalitäten-Universität Südwestchinas eine Audienz beim Dalai Lama ersucht hatten, um ihm Respekt zu zollen, sich die Baima-Studierenden aber weigerten, sich dem anzuschließen, da es nicht Teil ihres Brauchs war, dem lebenden Buddha ihre Reverenz zu erweisen und ihm den Khata-Schal zur Begrüßung zu überreichen. In seinem Text »Über Probleme der Unterscheidung ethnischer Gruppen in China« aus dem Jahre 1978 schrieb Fei Xiaotong auch darüber, dass die Baima-Tibeter womöglich überhaupt keine Tibeter seien.¹⁸ Innerhalb der chinesischen Nationalitätenforschung liegen heute zahlreiche Studien zur Frage vor, ob die Baima als Tibeter gelten können oder nicht; im Interesse der politischen Stabilität wurde letztlich allerdings entschieden, die Baima der tibetischen Ethnie zuzuordnen.¹⁹ Das Beispiel zeigt nicht nur, dass ethnische Selbstdefinitionen keinen höheren Authentizitätsgrad haben als die von größeren sozialen Gruppen; es verdeutlicht auch die vielen Probleme, die den Theorien zur Unterscheidung ethnischer Gruppen inhärent sind. All diese Schwierigkeiten gehen letztlich auf eine »nationalistische Praxis und Theorie« (*minzu zhuyi shixian he zhishi* 民族主义实现和知识) zurück. Nur wenn wir daher die Grenzen dieser nationalistischen Epistemologie überwinden, kann es uns gelingen, die Weisheiten sowohl der Vergangenheit als auch der Gegenwart zu erschließen, und für eine Politik der Gleichberechtigung, die Diversität zur Voraussetzung hat, die theoretischen Ressourcen und praktischen Potentiale bereitzustellen.

Es lohnt sich besonders, sich mit dem Begriff der »Region«, der in der Formel der »regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten« steckt, eingehender zu befassen, da er Kategorien wie »Rasse«, »Ethnie« oder »Religion« überwindet und sie zugleich in einer Melange aus Natur, Kultur und Tradition zusammenführt. Fei Xiaotong hat die Regionen, über die sich die chinesische Nation erstreckt, in sechs Makroregionen und drei Korridore einge-

18 Ders., »Guanyu woguo de minzu shibie wenti«, 1980.

19 CENG Weiyi (曾维益), »Baima Zangzu«, 2005, 208–232.

teilt. Mit den sechs Makroregionen gemeint sind die Grassteppen des Nordens, die Berge und Wälder des Nordostens, die Qinghai-Tibet-Hochebene im Südwesten, die Hochebene von Yunnan und Guizhou, die Küstenregionen und die zentralen Gebiete Chinas; die drei Korridore sind der schon genannte Tibet-Yi-Korridor, der Nanling-Korridor (der durch die Provinzen Hunan, Jiangxi, Guangdong und Guangxi läuft) sowie der Nordwest-Korridor. Der Tibet-Yi-Korridor umfasst dabei die Luo-Yu-Region, die sich von der Provinz Gansu bis zu den nach Süden abfallenden Hängen des Himalayas erstreckt. Hier überschneiden sich nicht nur die Gebiete der Tibeter mit jenen der Han sowie der Yi-Minderheit; hier sind auch zahlreiche weitere Minderheiten beheimatet.²⁰ Im Gegensatz zur Perspektive eines Nationalismus ethnischer Reinheit ermöglicht uns diese besondere Sicht auf China, die die Regionen ins Zentrum rückt, ein Verständnis der Strukturen der pluralistischen Koexistenz der unterschiedlichen Ethnien Chinas.

Wenn man das Prinzip der »regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten« mit den Diskussionen über Lokalautonomien vergleicht, die sich seit der späten Qing-Zeit sukzessive ausgebreitet hatten, so findet man Ähnlichkeiten wie auch Unterschiede. Nehmen wir Kang Youweis Text »Die Selbstregierung der Bürger« (*Gongmin zizhi* 国民自治)²¹ als Beispiel, in dem er, auf Basis einer umfassenden Diskussion über Erfahrungen mit der Autonomie in China und in Ländern des Westens, die Idee eines vollumfassenden Autonomiesystems entwirft, das das Dorf (*xiang* 乡) als Grundeinheit hat. Weil Autonomie hier auf einer unteren, kleinräumigen Ebene angesiedelt ist, glaubte Kang, dass ein solches System nicht nur der Initiative der Bürger freien Raum geben würde, sondern auch zentralistische Tendenzen vermeiden könnte, zu denen gemeinhin größere autonome Entitäten neigen. Hierdurch wiederum könne letztlich die Stabilität und Einheit des gesamten Staates besser garantiert werden. Auch wenn sich Kang Youwei in dem Text nicht mit Ethnizitätsfragen beschäftigte, stehen seine Überlegungen

20 Die Formel der »sechs Makroregionen und drei Korridore« hat Li Shaoming 李绍明 (1956–) auf Basis zweier Texte von Fei Xiaotong geschaffen, »Minzu shehuixue diaocha de changshi 民族社会学调查的尝试« (Versuch einer Untersuchung im Feld der Minderheiten-Soziologie) und »Tan shenru kaizhan minzu diaocha wenti 谈深入开展民族调查问题« (Diskussionen über das Problem der gründlichen Durchführung von Studien über die Nationalitäten), beide enthalten in: FEI Xiaotong (费孝通), *Minzu yanjiu wenji*, 1988, 268–285 bzw. 295–305; siehe auch LI Shaoming (李绍明), »Zang Yi zoulang yanjiu«, 2005, 5–8. Für weitere Erläuterungen zum Tibet-Yi-Korridor, siehe ders., »Fei Xiaotong lun Zang Yi zoulang«, 2006, 1–6.

21 KANG Youwei (康有为), »Gongmin zizhi«, 1905, Kap. 8, o. S.

zur Lokalautonomie doch im Einklang mit seiner Kritik am anti-mandschurischen Nationalismus der damaligen Revolutionäre sowie mit seinen Ansichten zur multiethnischen Geschichte Chinas seit der nördlichen Weidynastie (386–534 n. Chr.). Gerade mit Blick auf die ethnische Diversität vieler Dörfer und Gemeinden im chinesischen Süd- und Nordwesten könnte eine solche Form der Lokalautonomie mit dem Dorf als Grundeinheit dem Zustand des multiethnischen Zusammenlebens auf lokaler Ebene in besonderer Weise gerecht werden. Im Süd- und Nordwesten des Landes würde sich eine solche Form der Lokalautonomie dann wohl nur noch wenig vom Prinzip des »Pluralismus innerhalb der Einheit« unterscheiden. Im Zuge der fortschreitenden Entwicklung von Kommunikationstechnologien und anderen Vernetzungsformen wird sich die Verwaltungsgliederung Chinas im Interesse einer Förderung von netzwerkartigen Beziehungen zwischen unterschiedlichen chinesischen Regionen und Städten wahrscheinlich – und wohl auch zwangsläufig – in eine kleinteiligere, kleinräumigere Richtung bewegen müssen. Unter diesen Bedingungen wäre eine Aufhebung, Verkleinerung oder Schwächung von Regierungsbehörden auf Provinzebene, der Aufbau eines Systems regierungsunmittelbarer Städte und Kreise sowie die Gewährung einer höheren Autonomie unterhalb der Kreisebene die nächstliegende Wahl.

In den Kontroversen um die Tibet-Frage wird häufig der Unterschied zwischen dem heute bestehenden Autonomen Gebiet Tibet (das heißt der Provinz Tibet) auf der einen und der »Großtibet«-Idee des Dalai Lama auf der anderen Seite thematisiert. Dieses »Großtibet« umfasst nicht nur das Autonome Gebiet Tibet, sondern auch die gesamte Provinz Qinghai sowie etwa die Hälfte der Provinzen Sichuan und Gansu, ein Viertel der Provinz Yunnan sowie den Südteil Xinjiangs – also viele Gebiete, die auch von nicht-tibetischen Ethnien bewohnt werden. Die Gesamtfläche würde etwa ein Viertel des heutigen chinesischen Territoriums umfassen. Zwei Punkte sind in Bezug auf dieses »Großtibet« von Bedeutung: Erstens handelt es sich dabei um eine völlig neue Idee, die mit der historischen Gliederung Tibets in die Regionen Ngari im Westen (tibet., *mnga ris skor gsum*), Ü-Tsang im Zentrum (auch Zentraltibet genannt; tibet., *dBus gtsang ru bzhi*) und Kham und Amdo im Osten (tibet., *mDo khams sgang drug*; auch die »Sechs Gebirgsketten von Dokham«) nichts zu tun hat. Der Tibetologe Shen Weirong 沈卫荣 (1962–) wies darauf hin, dass das »Mar yul«-Gebiet im alten Ngari auch die Regionen Ladakh im heutigen Indien sowie Baltistan im heutigen Pakistan umfasst – eine Gegend, die unter der Tang-Dynastie unter dem

Namen »Großes und Kleines Balur« (*Daxiao bolü* 大小勃律) bekannt war. Während der mongolischen Yuan-Dynastie teilten die Tibeter ihr Land dann in »drei Regionen« (*Tubo sanlu* 吐蕃三路; tibet., *Chol-kha-gsum*) auf, die sich exakt nach der territorialen Festlegung der mongolischen »Befriedungsämter« richteten. Dabei wurden die früheren Regionen Ngari und Ü-Tsang zu einem Territorium zusammengelegt, das sich im Wesentlichen mit dem heutigen Autonomen Gebiet Tibet in der Volksrepublik China deckt (tibet., *Dbus-Gtsang*). Amdo und Kham wiederum wurden aufgeteilt und zwei unabhängigen »Befriedungsbehörden« zugeordnet. Damit drängen sich in Bezug auf die Idee eines »Großtibet« unweigerlich zwei Fragen auf: Wie nämlich ist es erstens zu begründen, dass Amdo und Kham heute wieder als Teil des sogenannten »Großtibet« verstanden werden, wenn beide Regionen doch seit über 700 Jahren administrativ von Tibet getrennt sind und sich die dortigen Bevölkerungsstrukturen entsprechend verändert haben? Und warum werden zweitens Regionen wie Ladakh, Bhutan oder Sikkim, die erst unter dem Einfluss des Kolonialismus von Tibet abgetrennt worden sind, heute nicht mehr in dieses »Großtibet« integriert? Werden mit einer solchen Grenzziehung also nicht auch die Folgen des britischen Kolonialismus nachträglich anerkannt?²²

Auch müssen wir, wenn wir verstehen wollen, wie sich diese Region herausgebildet hat, zwei Aspekte beachten, die schon Shi Shuo 石硕 (1957–) hervorgehoben hat: Zum einen müssen wir uns von der Sicht verabschieden, dass die tibetische Zivilisation seit jeher lediglich eine Untergruppe der Zivilisation Zentralchinas beziehungsweise des »eigentlichen Chinas« darstellte; zum anderen müssen wir die historischen Gründe verstehen, aus denen sich die tibetische Zivilisation in ihrer langen Geschichte sukzessive in Richtung Osten ausgebreitet hat und dadurch in einen Prozess der gegenseitigen Durchdringung mit der innerchinesischen Zivilisation trat. Zwar wurde Tibet erst unter der mongolischen Yuan-Dynastie in das dynastische Herrschaftssystem des inneren China integriert; allerdings zeigte sich in der tibetischen Zivilisation, wie Shi Shuo ausführte, »schon vor dem 13. Jahrhundert sowohl in räumlicher als auch in kultureller Hin-

22 Am 6. Januar 2010 konnte ich mit Prof. Chen Weirong kritisch über diesen meinen bescheidenen Text diskutieren. Dabei ging es insbesondere um territoriale Gliederungen des früheren Tibet sowie darüber, wie sich diese von der Idee eines »Großtibet« unterscheiden. Die obenstehenden Ausführungen folgen Prof. Chens Vorschlägen und Positionen. Dafür bin ich ihm höchst dankbar!

sicht der deutliche Trend einer ostwärts ausgerichteten Entwicklung. Im räumlichen Sinne manifestierte sich dieser Trend seit dem 7. Jahrhundert im Vordringen der tibetischen Zivilisation in Richtung Osten, das vor allem durch die gewaltige militärische Expansion des tibetischen Yarlung-Königreichs (auch Tubo oder Tufan genannt) ermöglicht wurde.«²³ Die Tubo expandierten zunächst in alle Richtungen; weil sie aber im Westen und Norden bald in Schwierigkeiten gerieten, richteten sich ihre Bemühungen sukzessive nach Osten. Im frühen 7. Jahrhundert lag zwischen der Tang-Dynastie in China und der aufstrebenden Yarlung-Dynastie »eine enorm große, aber auch relativ schwache Zwischenzone«, die sich heute innerhalb der Grenzen des sogenannten »Großtibet« befindet. Zu den Ethnien und Stämmen, die dieses Territorium entlang der Nord-Südachse besiedelten, gehörten unter anderem die Tuyuhun, die Tanguten, die Bailanqiang und die Dongnüguo. Sie wurden allesamt von den Tufan erobert, konnten ihre jeweiligen Sprachen aber weiter beibehalten. Die Zone entlang des Gelben Flusses wiederum, die heute in der Provinz Gansu liegt, war von den Han besiedelt. Hier wird deutlich, dass »die Genese der tibetischen Ethnie weder in die Zeit der Vereinigung der Stämme des tibetischen Hochplateaus unter Songtsen Gampo (Herrschaftszeit zwischen 617 und 649 n. Chr.; Lebensdaten unbekannt; AdÜ) fällt noch in die Zeit des Yarlung-Königreichs, das im Jahre 842 unterging. Sie fand vielmehr in einer Zeitspanne statt, die mit dem Untergang des Yarlung-Reiches eingeleitet wird und vor dem 13. Jahrhundert endet.«²⁴ In anderen Worten: Auch die Entstehung der tibetischen Ethnie ist mit dem Phänomen »Pluralismus innerhalb der Einheit« zu fassen. Mit der mongolischen Expansion im 13. Jahrhundert und der einhundertjährigen Herrschaft der mongolischen Yuan-Dynastie über Tibet trat die Beziehung zwischen Tibet und den Regionen Zentralchinas dann in eine neue Phase ein. Nach dem Untergang der Yuan gelang es auch der nachfolgenden Ming-Dynastie rasch, ihre Herrschaft über Tibet durchzusetzen. Der Aufbau dieser Herrschaftsbeziehung war dabei nicht einfach das Resultat eines einseitigen Zwanges, der von den Ming ausging; auch die tibetische Seite hatte aktiv einen raschen Eintritt in diese Herrschaftsbeziehung gesucht. Die auf die Ming folgenden Qing wiederum erlangten ihre Herrschaft über Tibet auf Basis der Tatsache, dass die mongolischen Stämme sich ihnen als Gefolgsleute zugewandt und als Untertanen unterworfen

23 SHI Shuo (Kap. 2, Fn. 20), 11.

24 Ebd., 72, 102.

hatten. Nach der Niederschlagung der Rebellion des Dsungarenherrschers Khungtaidschi Galdan (1632 oder 1644–1697) im Jahre 1696 ging dann die mongolische Herrschaft über Tibet Schritt für Schritt auf die Qing-Dynastie selbst über; die Entsendung von Qing-Truppen zur Zurückdrängung der in Tibet eingefallenen Dsungaren markierte schließlich im Jahre 1720 die endgültige Errichtung der direkten Herrschaft der Qing über Tibet. Die tibetischen Bemühungen um ein Vordringen nach Osten allerdings endeten auch dann nicht, als der westliche (und insbesondere der britische) Kolonialismus in chinesische Angelegenheiten zu intervenieren begann. Am 10. Oktober 1913 etwa schlug die tibetische Seite auf der von den Briten geleiteten Shimla-Konferenz einen chinesisch-tibetischen Grenzverlauf vor, der Tibet einen großen Teil der fruchtbaren Regionen im Osten, die von Han-Chinesen bewohnt wurden, zuschlug. In Reaktion darauf sah der Entwurf der chinesischen Seite – neben der Bekräftigung der eigenen Souveränität über Tibet – einen Grenzverlauf in der Jomda-Region vor, die etwas mehr als einhundert Kilometer östlich von Lhasa lag. Im »Waffenstillstandsabkommen«, das im Jahre 1918 auf den tibetisch-chinesischen Konflikt in Kham folgte, verschob die tibetische Seite die eigene Ostgrenze dann sogar bis in das Flusstal des Jinsha-Flusses, der durch die Provinzen Sichuan, Qinghai und Yunnan fließt. Im heutigen Autonomen Gebiet Tibet leben neben Tibetern auch Han, Hui, Monba (bzw. Monpa), Lhoba, Naxi, Nu, Derung (bzw. Dulong) sowie das Deng-Volk und Sherpas, die allesamt seit Generationen dort siedeln. Historisch betrachtet wurden Teile anderer Ethnien wie der Han, der Mongolen, der Mandschuren, der Qiang oder der Naxi sukzessive in die tibetische Bevölkerung integriert, so wie umgekehrt auch Mitglieder der tibetischen Bevölkerung in anderen Ethnien wie den Han, den Mongolen, den Hui, den Qiang oder den Naxi aufgingen. Es ist eine wirklichkeitsfremde Vorstellung, dass Tibet nur durch den Zwang der zentralen Gebiete Chinas in dieses China integriert worden ist. Vielmehr ist die gesamte historische Region das Produkt eines vielfältigen Prozesses, der nicht nur die Westexpansion der innerchinesischen Zivilisation umfasst, sondern auch die ostwärts gewandte Entwicklung der tibetischen Zivilisation. Die Dalai Lamas wiederum haben in ihrer Geschichte nie über ein Tibet dieses gewaltigen Ausmaßes geherrscht; selbst in der Zeit vor der »demokratischen Reform«²⁵ erstreckte sich die Jurisdiktion des Dalai

25 AdÜ: Hier handelt es sich um den offiziellen chinesischen Begriff für die Machtkonsolidierung der KPCh nach 1965.

Lama und der Kashag-Regierung nicht über das ganze heutige Tibet. Die Region um Shigatse im Süden Tibets, Teile Nordtibets, die vom Panchen Lama verwaltet wurden, sowie das kleine, vom Sakya Thridzin kontrollierte Gebiet haben nie unter ihrer Zuständigkeit gestanden. *Würden daher alle von Tibetern besiedelten Gebiete ohne jede Rücksicht darauf, dass es sich hier um eine in einem langen historischen Prozess herausgebildete multiethnische Region handelt, in die Kategorie der ethnischen Autonomie einbezogen und würde man auf einen Schlag die Verwaltungsgebiete anhand ethnischer Gruppierungen aufteilen, dann käme das zwangsläufig der Unterdrückung, Verdrängung und Vertreibung der übrigen ethnischen Gruppen in der Region gleich.* In diesem Sinne steckte viel historischer Weitblick in Zhou Enlais damaligen Vorschlag, nicht nur die autonomen Regionen auszudehnen, um damit Kooperationen, Kontakte und gemeinsame Entwicklung zwischen dort lebenden ethnischen Gruppen zu ermöglichen, sondern dabei zugleich auch die Diversität der Autonomiestrukturen im Blick zu behalten.

4. »Post-Revolution«, Entwicklung und De-Politisierung

4.1 Wie ist die Krise der Minderheitenpolitik zu erklären?

In der heutigen, von zahlreichen ethnischen Konflikten geprägten Welt sollte die Koexistenz verschiedener ethnischer Gruppen, wie sie in den chinesischen Minderheitengebieten vorzufinden ist, umso höher geschätzt werden. Das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten geht sowohl auf historische Traditionen als auch auf die Erfahrungen der modernen chinesischen Revolution zurück; es schafft den institutionellen Rahmen für die Koexistenz verschiedener ethnischer Gruppen in den chinesischen Minderheitengebieten. Ohne das aktive Engagement und die Herausbildung eines entsprechenden Identitätsgefühls seitens der einzelnen ethnischen Gruppen und Bürger würde dieses System freilich – so wie jedes andere auch – erstarren und zu einem bloßen Instrument zur Kontrolle und Führung der Gesellschaft verkommen. Würde zudem der Status der einzelnen ethnischen Gruppen ohne den Respekt vor Kultur und Brauchtum der Minderheiten und nur auf Basis der Vorstellungen der han-chinesischen Mehrheit von oben herab beziehungsweise von außen beliebig festgesetzt werden, so würde dies nicht nur in gewaltvoller Weise die Beziehungen zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen verändern, sondern auch Widersprüche und Konflikte zwischen ihnen heraufbeschwören. Nach dem Ausbruch der »Ereignisse vom 14. März«¹ wurde auch das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten verschiedentlich in Frage gestellt – besonders prägnant und fundiert etwa in der Forschung des Pekinger Soziologen Ma Rong 马戎 (1950–). Ihm zufolge zeigt sich die

1 AdÜ: Dies ist die offizielle chinesische Bezeichnung für die tibetischen Unruhen und Massenproteste im März 2008 [chines., *san yi si shijian* 3·14事件, Anm. d. Red.].

Krise der chinesischen Minderheitenpolitik vor allem in zweierlei Hinsicht: Erstens ging im Zuge der Ausbreitung des Marktes seit 1978 die Einkommensschere in der chinesischen Bevölkerung massiv auseinander. Dieses Auseinanderdriften manifestiert sich vor allem in Unterschieden zwischen verschiedenen Regionen, Berufsgruppen, Bildungsabschlüssen sowie verschiedenen ethnischen Gruppen. Weil das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten allerdings »Ethnizität« ins Zentrum rückt und infolgedessen diese eigentlich auf komplexen Ursachen fußende (und nicht in erster Linie durch ethnische Probleme verursachte) Ungleichheit die Gestalt ethnischer Widersprüche annimmt, wurde dieses System gleichsam zum Katalysator für die heutigen Gegensätze zwischen ethnischen Gruppen.

Zum Zweiten betreiben Regierungsbehörden auf den unterschiedlichen Verwaltungsebenen in China seit Gründung der Volksrepublik im Jahre 1949 eine systematische Bevorzugungspolitik gegenüber Minderheiten, die eine vollständige ethnische Gleichberechtigung gewährleisten soll; diese Politik zeigt sich auf mehreren Ebenen:

1. Eine Bevorzugung in der Geburtenpolitik, das heißt, dass die Geburtenplanung nicht oder nur eingeschränkt auf Minderheiten angewandt wird;
2. eine Bevorzugung bei der Hochschulzulassungsprüfung *Gaokao* (高考; im weitesten Sinne vergleichbar mit dem deutschen Abitur, AdÜ), indem Schüler, die einer nationalen Minderheit angehören, Extrapunkte erhalten;
3. eine (je nach Feld unterschiedlich ausgeprägte) Bevorzugung in wirtschaftlichen Bereichen, indem Minderheitenangehörige in autonomen Gebieten Sonderkonditionen in Bezug auf Kredite, Sozialhilfe oder Projektinvestitionen erhalten.

Umgekehrt bedeutet diese Politik freilich eine Diskriminierung gegenüber jenen, denen sie nicht zugutekommt. In der Folge entstehen zwei Gesellschaftsgruppen, die sich in einem Verhältnis von Widersprüchen und Benachteiligungen gegenüberstehen: die Bevorzugten und die Nicht-Bevorzugten – beziehungsweise die Minderheiten auf der einen und die Han-Mehrheit auf der anderen Seite.² Eine Schlussfolgerung daraus wäre, dass man sich auf die Verringerung bestehender Disparitäten zwischen Regionen sowie zwischen Klassen und sozialen Schichten konzentrieren

² MA Rong (马戎), »Jingji fazhan zhong de pinfu chaju wenti«, 2009, 116–117.

sollte, anstatt durch institutionelle Anordnungen Unterschiede zwischen ethnischen Gruppen zu verfestigen – und damit Gegensätze und Konflikte zwischen ihnen heraufzubeschwören.

Jede Politik und jede institutionelle Ordnung gehen aus Veränderungen bestehender historischer Verhältnisse hervor; politische und systemische Neuausrichtungen sind daher unvermeidbar. Ma Rongs Kritik an der chinesischen Minderheitenpolitik stützt sich auf eine umfangreiche Faktenlage – und in Bezug auf die weitgehend künstlich vorgenommene Aufteilung der ethnischen Gruppen in China stimme ich ihr ausdrücklich zu. Trotzdem stellt sich die Frage, ob deswegen das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten rundweg abgelehnt und durch ein Provinzsystem ersetzt werden sollte, das nicht nur die institutionelle Ordnung landesweit vereinheitlichen würde, sondern auch den Status der Staatsbürger (der allerdings weiter ethnische Unterschiede inkludieren würde). Natürlich muss die Gleichberechtigung aller Bürger ein staatliches Ziel sein; weltweit ist es aber so, dass häufig eine Kluft zwischen einer formalen und der faktisch bestehenden Gleichberechtigung existiert. Auf formaler Ebene die Gleichheit aller Bürger zu betonen, in der sozialen Wirklichkeit aber die Unterschiede anzuerkennen, um damit die Realisierung von Gleichheit vorantreiben zu können, beziehungsweise anders gesagt: eine Balance zwischen formaler und faktischer Gleichberechtigung zu schaffen – dies ist der Ausgangspunkt für die Idee der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten. Gegenwärtig führen zudem Globalisierung, Vermarktlichung und Modernisierung weltweit zu einer kulturellen Homogenisierung. Wir müssen daher darüber nachdenken, wie es zu schaffen ist, Gleichberechtigung zu fördern ohne kulturelle Unterschiede zu negieren. Wenn das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten aber als Ursache für die Tibet-Krise ausgemacht wird, dann laufen wir Gefahr, am eigentlichen Kern des Problems vorbeizugehen.

Um wirklich entscheiden zu können, ob dieses System aufgelöst oder doch eher verbessert und fortentwickelt werden sollte, sollten wir daher zwischen politischen Fragen einerseits und den Ideen hinter dem System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten andererseits unterscheiden. Zhou Enlai zufolge (dessen Erklärung hier als maßgeblich betrachtet werden muss) ist das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten nicht mit einer »ethnischen Autonomie« gleichzusetzen. Beide Systeme richten ihren Fokus zwar auf eine bestimmte Region, ersteres berücksichtigt allerdings lediglich, dass in bestimmten Regionen überwie-

gend Minderheiten siedeln und dass sich dortige Lebensweisen in Bezug auf Kultur, Brauchtum und Produktionsformen von anderen Regionen unterscheiden; entsprechend werden diese Regionen als Minderheitenregionen definiert. Wirtschaftlich, aber auch in Hinsicht auf Bereiche wie Bildung sind sie meist rückständiger als die Gebiete, in denen Han-Chinesen die Mehrheit bilden. Im Grundsatz geht es der Idee der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten gerade darum, Kooperation, Koexistenz und Vermischung zwischen den Ethnien zu fördern, um damit eine neue Gesellschaft mit allgemeiner Gleichberechtigung zu schaffen – sie steht einem Verständnis von Autonomie, das Ethnizität essentialisiert, also entgegen. Entsprechend geht es bei der Analyse des »Pluralismus innerhalb der Einheit« in China sowie der Minderheitenpolitik in der Zeit des Sozialismus nicht um die Betrachtung eines vermeintlich universellen, unveränderbaren Systems; es geht vielmehr um die Frage, unter welchen Bedingungen dieses System eine harmonische Koexistenz verschiedener ethnischer Gruppen ermöglicht, und unter welchen es im Gegenteil Widersprüche und Krisen erzeugt. Wenn das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten wiederum in eine Krise geraten ist, warum dann gerade jetzt und nicht schon während der Phase des Sozialismus?

Die heutige Krise des Systems der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten ist das Resultat gesellschaftlicher Veränderungsprozesse. Tibet liegt auf einem schneebedeckten Hochplateau und hat eine ethnisch relativ homogene Bevölkerung; das macht Tibet aber nicht zu einer isolierten Welt – im Gegenteil: Das Schicksal Tibets war mit den Veränderungen in anderen Teilen Chinas immer aufs engste verknüpft. 95 Prozent der tibetischen Finanzkraft gehen auf die Unterstützung durch die Zentralregierung und andere Provinzen zurück; das schließt sowohl direkte Subventionen als auch wirtschaftliche Entwicklungshilfen für die Region ein. Die finanziellen Zuschüsse der Zentralregierung beliefen sich zwischen 1985 und 2005 auf etwa 108 Milliarden Renminbi – und machen damit 92,66 Prozent aller Einnahmen Tibets in dieser Zeitspanne aus.³ Selbst während der Kulturrevolution (1966–1976) stiegen die Fördermittel der Zentralregierung jährlich um 9,09 Prozent; das sind 8,08 Prozent mehr als das gesamte Wachstum zwischen 1960 und 1966.⁴ Seit 1978 werden den Tibetern medizinische und veterinärmedizinische Versorgung, Bildung sowie Wissenschaft und Tech-

3 JIN Wei (靳薇), *Xizang: yuanzhu yu fazhan*, 2010, 52.

4 Ebd., 47.

nik kostenfrei zur Verfügung gestellt; Produktionsmaterialien und Produkte des täglichen Bedarfs werden stark subventioniert. Das tibetische Bruttoinlandsprodukt verzeichnet seit 2000 ein durchschnittliches Wachstum von zwölf Prozent. Dass sich Standards in Bereichen wie Wohnen und Einkommen verbessert haben, findet daher allgemeine Anerkennung – auch ein Kommentar in der Hongkonger Zeitschrift *Far Eastern Economic Review*, der kurz nach dem Ausbruch der Unruhen in Tibet im März 2008 erschien, gestand ein, dass die Einkommen in den Städten und auf dem Land um ein Vielfaches gewachsen sind.⁵ Vor dem Hintergrund von Anschuldigungen, die von westlichen Medien vorgebracht wurden, haben sich daher auch Chinas Regierung und Medien mit dem Verweis auf die wirtschaftliche Entwicklung in Tibet verteidigt. Doch die Frage bleibt, warum sich dann die Tibet-Krise ausgerechnet in der Phase zwischen 1980 und 2008 immer weiter verschärfen konnte.

Die chinesische Regierung suchte die Schuld bei »auswärtigen« (*wailai* 外来) genauso wie bei exiltibetischen Kräften und deren Organisation, Planung und Koordination im In- und Ausland. Unbegründet ist das nicht. Auch die jüngere Geschichte Tibets liefert hierfür Belege, wie Barry Sautman (1949–) in seinem Artikel »Tibet and the (mis)interpretation of cultural genocide« (2006) dargelegt hat. Nachdem das Olympische Komitee im Jahre 2001 Peking die Austragung der Olympischen Spiele 2008 zugesprochen hatte, äußerte sich Ngawang Gelek (Lebensdaten unbekannt; AdÜ), der Gesandte des Dalai Lama in Moskau gegenüber Journalisten, China verübe »in Tibet einen ethnischen und kulturellen Genozid«; man hätte Peking das Austragungsrecht daher nicht zusprechen dürfen. Selbst Tschetschenien genieße »innerhalb der Russischen Föderation hundertmal mehr Freiheiten als Tibet in China«. Bereits in den späten 1980er und früheren 1990er Jahren hatten Vertreter des Tibetischen Jugendkongresses erklärt, es gebe »in Tibet nicht einen Chinesen mit weißer Weste. Der Krieg dort richtet sich gegen jeden Bürger.« Im Jahre 2003 forderte der Vorsitzende des Jugendkongresses entsprechend, man müsse Guerillakämpfer ausbilden: »Den Dalai Lama frage ich: ›Wenn wir durch den Mord an einhundert Chinesen täglich die Unabhängigkeit erlangen würden, würdest Du das Morden dann unterstützen?‹ Wenn er das verneint, verwirkt er das Recht, der Führer der Tibeter zu sein.« Zwischen 1995 und 2000 war der Tibetische Jugendkongress dann für

⁵ Ben Hillman, »Money can't buy Tibetans' love«, 2008.

die Planung von insgesamt neun Anschlägen in Lhasa verantwortlich.⁶ Auch konnten Medien in Deutschland kürzlich offenlegen, dass eine tibetische Exilgruppe gemeinsam mit einigen westlichen Politikern plane, gegen die Olympischen Spiele in Peking vorzugehen.

Trotzdem handelt es sich bei denen, die auf eine »Unabhängigkeit Tibets« drängen, eher um eine kleine und elitäre Gruppe von Menschen innerhalb und außerhalb Chinas; die Ansicht, bei den Unruhen in Tibet im März 2008 gehe es einzig um ein politisches Komplott ohne tiefere gesellschaftliche Ursachen, führt daher rasch zu falschen Schlussfolgerungen. Seit den späten 1980er Jahren hat Chinas Wirtschaft Erstaunliches erreicht; in der gesamten Dritten Welt ist es nur selten gelungen, derart viele Menschen aus der Armut zu befreien. Trotzdem sind soziale Krisen damit nicht einfach verschwunden – im Gegenteil: Unter dem Einfluss des Developmentalismus hat nicht nur die Kluft zwischen Arm und Reich, zwischen verschiedenen Regionen sowie zwischen Stadt und Land beträchtliche Ausmaße angenommen, sondern auch die ökologische Krise; gleichzeitig ist die massive Mobilität innerhalb der Gesellschaft zu einem wesentlichen Faktor für soziale Instabilität geworden. In den letzten Jahren ist es in China daher immer wieder zu »Massenvorfällen« (*quntixing shijian* 群体性事件) gekommen – einige davon alles andere als klein. Zwar waren die Tibet-Unruhen anders als solche meist spontanen sozialen Bewegungen, denen es um Selbstschutz geht, gewaltgeprägt; doch dieser Gewalt und den Einflüssen spalterischer Kräfte aus dem Ausland zum Trotz sollte die Tibet-Krise nicht als Ausnahmeerscheinung verstanden werden. Sie muss vielmehr im Kontext des Wandels, den ganz China durchläuft, analysiert werden. Auch wenn meine eigenen Beobachtungen hier unzureichend sein mögen, sehe ich drei eng miteinander verwobene Veränderungserscheinungen, die demnach zentral für ein Verständnis der gegenwärtigen Tibet-Frage sind:

1. Mit dem vollständigen Verschwinden der Klassenpolitik der sozialistischen Ära und der damit einhergehenden grundlegenden Neuordnung sozialer Beziehungen in China haben sich auch die Bedingungen grundlegend verändert, unter denen die regionale Autonomie ethnischer Minderheiten ursprünglich implementiert wurde.

⁶ Barry Sautman (Hrsg.), *Cultural genocide*, 2006, 165–188.

2. Die vollständige Durchsetzung der Marktverhältnisse führte nicht nur zu einem Wandel der Bevölkerungsstruktur, sondern auch zum Anwachsen von Einkommens- und Bildungsunterschieden.
3. Die Krise der ethnischen Kultur führte zum Aufblühen der Religionen und damit zum rasanten Anstieg der Zahl der Tempel und Mönche.

All diese Probleme entstanden Hand in Hand mit dem rasanten Wirtschaftswachstum und den damit einhergehenden massiven gesellschaftlichen Spaltungen; ich nenne dies synchrone Prozesse der »Depolitisierung«, der »Markterweiterung« und der »Expansion der Religion«.

4.2 Der Standpunkt der Volksmasse, der ethnische Standpunkt und zwei unterschiedliche Identitätspolitiken

Erstens denke ich, dass die Tibet-Krise das Resultat eines »Depolitisierungs«-Prozesses im »post-revolutionären« China ist. Diese Perspektive steht im Kontrast zu Hallidays Vorstellung eines »postkolonialen Syndroms der Zwangsvollstreckung«. Wie beschrieben ist die »chinesische Nation« eine politische Gemeinschaft mit dem Volk als Subjekt. Ihr institutioneller Aufbau genauso wie ihre Gesellschafts- und Minderheitenpolitik müssen dieses Grundprinzip (»das Volk als Subjekt«) stets mitberücksichtigen; tun sie es nicht, dann handelt es sich um eine »Politik der Depolitisierung«. Der in dieser Depolitisierung enthaltene Begriff der »Politisierung« ist also etwas vollkommen anderes als jene »Politisierung«, bei der der Gegensatz zwischen einem »Wir« und einem »Anderen« vor dem Hintergrund ethnischer Beziehungen entfacht wird.⁷ Die Kontroversen um Tibet kreisen meist

⁷ Auch Ma Rong verwendet in seinem Artikel »Neue Ideen zum Verständnis der Beziehung zwischen den Nationalitäten« den Begriff der »Depolitisierung«, siehe MA Rong (马戎), »Lijie min-zu guanxi de xin silu«, 2004. Seine Begriffsdefinition unterscheidet sich allerdings von meiner. Ma Rong verwies mit dem Begriff auf das Phänomen, dass moderne westliche Nationalbewegungen Ethnizität als eine »politische Einheit« begriffen sowie als politisches Ziel betrachteten. Er forderte eine Synthese der traditionellen Kulturen, um auf Basis der Grundeinheit des »Bürgers« eine universelle Politik des Bürgertums zu schaffen. Hier wird deutlich, dass seine Kritik an der »Politisierung« und meine Kritik an der »Depolitisierung« Überschneidungen aufweisen. Der Unterschied zwischen beiden liegt allerdings darin, dass hinter meinem Begriff der »Depolitisierung« eine Negierung des Prozesses der Volkspolitik steckt; diese aber ist gerade die Voraussetzung dafür, dass die chinesische Nation ethnische Spaltung und ethnische Widersprüche überwinden und eine einheitliche politische Gemeinschaft schaffen kann.

um Fragen der historischen Verortung Tibets. Hier geht es um Themen wie die erstmalige Eingliederung Tibets in die politischen Grenzen Chinas unter der Yuan-Dynastie im 13. Jahrhundert; die legitime Herrschaft der Qing-Dynastie über Tibet im 17. Jahrhundert; den historischen Status Tibets als eines international anerkannten Gebiets unter chinesischer Souveränität im 19. und 20. Jahrhundert; die Beziehung zwischen der Nationalregierung (1912–1949) und dem Dalai Lama;⁸ die Unterzeichnung der »Vereinbarung der Zentralen Volksregierung mit der Lokalen Regierung Tibets über Maßnahmen zur friedlichen Befreiung Tibets« (auch »17-Punkte-Abkommen«) vom 20. Mai 1951 oder die Frage, wer dieses Abkommen zerrissen und verworfen hat. Der Status Tibets hängt allerdings weder alleine von der Frage der internationalen Anerkennung ab noch ausschließlich von den Abkommen zwischen chinesischen Zentralregierungen und den Dalai Lamas sowie der tibetischen Kashak-Regierung. In der Zeit von der Gründung der Volksrepublik China am 1. Oktober 1949 bis zur Wiederherstellung des chinesischen Sitzes in den Vereinten Nationen am 25. Oktober 1971 wurde die Volksrepublik zum Beispiel nicht von den Vereinten Nationen anerkannt, die damals von den USA kontrolliert wurden. Aber war China deswegen kein souveräner Staat? Die Niederschlagung der Rebellion in Tibet im Jahre 1959 wiederum hatte zwar zu einem öffentlichen Aufschrei im Westen geführt – aber hat deswegen irgendein westliches Land Tibet als unabhängigen Staat anerkannt? Das zeigt: Die politische Subjektivität (*zhengzhi zhutixing* 政治主体性) des »Neuen China« wurde auf dem Fundament der eigenen chinesischen Geschichte errichtet – und gerade dies markiert den Aufstieg des chinesischen Volkes als politisches Subjekt. Ohne diese Voraussetzung wäre das nicht möglich gewesen. Daher ist jede Diskussion über die Tibet-Frage, die diesen politischen Prozess ignoriert, letztlich ein Beispiel für einen Diskurs der »Depolitisierung«.⁹

Durch Kolonialismus und Kapitalismus ist seit dem 19. Jahrhundert eine »globalisierte« Welt entstanden. Revolutionen und Umwälzungen werden unter diesen Bedingungen heute weder alleine durch innere noch alleine durch äußere Faktoren angestoßen. Sie sind vielmehr Produkte eines Zusammenspiels von beidem. Auch neue politische Subjekte sind das Resultat solcher Zusammenspiele. Wenn es daher bei der Beschäftigung mit der chi-

8 LIN Hsiao-ting, »War or stratagem?«, 2006, 446–462.

9 Zum Thema »Politik der Depolitisierung« siehe auch mein eigenes Werk, WANG Hui (汪晖), *Qu zhengzhihua de zhengzhi*, 2008.

nesischen Nation nicht gelingt, nationale Identität aus der Perspektive der modernen chinesischen Revolution zu verstehen, dann wird es auch nicht möglich sein, das Nationalitäten-Problem im post-revolutionären China in all seiner Gänze zu erfassen. In Bezug auf die Revolutionen in Frankreich und den Vereinigten Staaten sowie auf damalige Vorstellungen der Nation schrieb Eric Hobsbawm:

»Wenn die ›Nation‹ unter dem volksrevolutionären Aspekt überhaupt etwas gemein hatte, dann war es in einem grundlegenden Sinne nicht die ethnische Zugehörigkeit, Sprache und dergleichen, obgleich auch sie Zeichen einer kollektiven Zugehörigkeit sein konnten. Wie Pierre Vilar bemerkt hat, war es von unten betrachtet das eigentliche Kennzeichen der Nation als Volk, daß sie das Allgemeininteresse gegenüber den Partikularinteressen repräsentierte, das Gemeinwohl gegenüber den Privilegien [...].«¹⁰

Ethnische Differenz, eine gemeinsame Sprache und gemeinsame Religion, ein gemeinsames Territorium und ein gemeinsames historisches Gedächtnis waren mithin keineswegs die einzigen Faktoren, die zur Herausbildung der chinesischen Nation führten – auch wenn die Revolutionen der Moderne unentwegt an genau diese Faktoren appelliert haben. Die chinesische Nation hätte als selbstbewusstes historisches Subjekt stattdessen schwerlich entstehen können, wenn es den Widerstand gegen die westlichen Großmächte und die politischen Innovationsprozesse nicht gegeben hätte; und sie hätte nicht zu einem selbstbewussten politischen Gebilde werden können, wenn nicht alle ethnischen Gruppen des chinesischen Volkes gemeinsam am Aufbau des Neuen China mitgewirkt hätten. In Tibet beispielsweise ist die Zeit zwischen der »friedlichen Befreiung«¹¹ 1951 und der Niederschlagung der tibetischen Revolte 1959 sowie der darauf folgenden »demokratischen Reformen« keinesfalls ausschließlich als eine Abfolge von Verhandlungen zwischen der Zentralregierung und der herrschenden tibetischen Oberschicht zu verstehen, sondern auch als Prozess der sozialen Befreiung. Ohne den modernen Kolonialismus und die chinesische Revolution wäre dieser Prozess nicht möglich gewesen; und auch ohne den Widerstand des tibetischen Volkes gegen die Aggression von außen und die Unterdrückung im Inneren hätte er nicht stattfinden können. Angefangen mit der Entsendung einer britischen Gesandtschaft nach Tibet während des Konflikts zwischen Bhutan und Cooch Behar im Jahre 1772 über die

10 Hobsbawm (Kap. 2, Fn. 9), 31.

11 AdÜ: Dies ist die offizielle und damit in China übliche Bezeichnung für die Einnahme Tibets durch die chinesische Armee.

Schlacht am Longtu-Berg 1886–1888, die Unterzeichnung des »Abkommens von Kalkutta« 1890 und den Grenzkonflikt im Jahre 1894 bis hin zum Einfall der britischen Armee in Lhasa 1904 befanden sich das tibetische Mönchtum und Volk in einem ständigen Kampf mit den Kräften des Imperialismus. Nicht nur das: Während der Spätphase des Taiping-Aufstands (1851–1864) erhoben sich die Tibeter gemeinsam mit den Qiang im nördlichen Sichuan auch zu Revolten gegen die Qing-Dynastie; diese Revolten standen in enger Wechselwirkung mit anderen sozialen Konflikten, die damals in verschiedenen Regionen Chinas ausgetragen wurden. Der Lange Marsch der KPCh (1934–1935) verlief quer durch die Provinzen Qinghai, Yunnan, Guizhou und Sichuan;¹² die revolutionäre Politik selbst ist auch von den damit einhergehenden Kontakten mit den Minderheiten geprägt worden. Die Durchsetzung der nationalen antijapanischen Einheitsfront im Zweiten Weltkrieg unterschied sich entsprechend bereits deutlich von der vorherigen Idee der bloßen ethnischen Selbstbestimmung aus der Zeit vor dem Langen Marsch. Vor dem Marsch hatte es nur wenige Minderheitenangehörige in den Reihen der Revolutionäre gegeben; ihre Zahl wuchs erst in den Jahren danach. In der Yan'an-Ära (1935–1947) begann die Zentrale Parteischule damit, Trainingskurse für Kader, die Minderheiten angehörten, einzurichten. Die Absolventen dieser Kurse bildeten später das Rückgrat derer, die in einer Doppelrolle als »Einheimische« und Revolutionäre in die Minderheitengebiete entsandt wurden. Nach Gründung der Volksrepublik leisteten viele Führungskader mit Minderheitenhintergrund wichtige Beiträge für die Stabilisierung, Einheit und Entwicklung der Minderheitengebiete. Tatsächlich hatte es dabei bereits vor Gründung des Neuen China im Jahre 1949 in Tibet die »Tibetische Revolutionspartei« gegeben, die von Rab Dgav (1902–1974) geführt wurde, der den Lehren Sun Yat-sens anhing und der Guomindang nahestand; zudem waren schon damals diverse revolutionäre Organisationen in der Region aktiv, darunter Gruppen der »tibetischen kommunistischen Bewegung« (*Zangzu gongchanzhuyi yundong* 藏族共产主义运动), die »Liga zur Einheit und Befreiung der Tibeter« (*Zangzu tongyi jiefang tongmeng* 藏族同意解放同盟), die »Liga der Volksautonomie Osttibet« (*Dongzang renmin zizhi tongmeng* 东藏人民自治同盟) oder das »Kommunistische Arbeitskomitee der Tibet-Xikang-Grenzregion« (*Zhonggong Kang Zang biandi gongweihui* 中共康藏边地工委会). Einige der

12 LUO Kaiyun (罗开云) u. a., *Zhongguo shaoshu minzu geming shi*, 2003, 787–789.

damaligen Aktivisten bekleideten später als Kader Führungspositionen innerhalb der verschiedenen Verwaltungsebenen in Tibet.

Im Vergleich zu anderen Regionen Chinas hatten die Transformationsprozesse, die Tibet in den 1950er Jahren durchlief, jedoch auch ihre eigenen Spezifika; zwei sind hier von Bedeutung: Zum einen gab es in den höheren Schichten der tibetischen Gesellschaft eine relativ ausgeprägte strukturelle Verflechtung von Politik und Religion. Groß angelegte gesellschaftliche Veränderungen betrafen daher zwangsläufig immer auch die Transformation dieser Strukturen. Zum anderen hatte es bereits im 19. und frühen 20. Jahrhundert innerhalb der tibetischen Gesellschaft Modernisierungsbestrebungen gegeben – die durch den Einfall des westlichen Imperialismus sowie den Druck konservativer Kreise in Tibet selbst allerdings rasch wieder ein jähes Ende gefunden hatten. Damit war zugleich die Chance vertan worden, aus der tibetischen Gesellschaft selbst heraus eine moderne Umgestaltung in Gang zu setzen. Entsprechend war der gesellschaftliche Wandel der 1950er Jahre auch nicht in erster Linie das Resultat von gesellschaftlichen Reformen oder Klassenkämpfen, die aus der tibetischen Gesellschaft heraus entstanden wären; er war vielmehr das Resultat der »friedlichen Befreiung« (*heping jiefang* 和平解放), auf die sich die Zentralregierung vor dem Hintergrund des Siegs der chinesischen Revolution mit dem Dalai Lama und der tibetischen Regierung in Verhandlungen geeinigt hatte. Im Jahre 1956 gab die chinesische Regierung das Versprechen ab, in Tibet zunächst keine »demokratischen Reformen« durchführen zu wollen (*liu nian bu gai* 六年不改; dt., »sechs Jahre ohne Veränderungen«) und das bestehende System zu erhalten. Freilich waren sich sowohl die Zentralregierung als auch die tibetische Oberschicht darüber im Klaren, dass dieses Versprechen keineswegs die endgültige Aufgabe solcher Reformen bedeutete. Die Revolte, die dann 1959 in Tibet ausbrach, stand in enger Verbindung zur Landreform der 1950er Jahre im Ostteil des tibetischen Gebiets (das außerhalb der Autonomen Region Tibet lag, AdÜ) und dem Einfluss, den diese auf andere tibetische Gebiete ausübte – nicht nur, weil sie die herrschende Klasse in Tibet in Angst versetzte, sondern auch, weil die »Befreiung Tibets« und die Transformation der Region einen Auftrieb erlebten. Die Unterdrückung der Revolte 1959 freilich kam einer massiven politischen Krise gleich und führte zum vollständigen Abbruch der Zusammenarbeit zwischen der Zentralregierung und den tibetischen Eliten. Diese Krise markierte zugleich einen Wendepunkt, in dessen Folge die Zentralregierung durch ihre Klassenpolitik und die Veränderung der Bodenverhältnisse die Leibeigenschaft in Tibet endgültig abschaffte und

damit die tibetischen Gesellschaftsverhältnisse grundlegend transformierte. Das tibetische Bodensystem war dabei nicht nur unmittelbar mit dem adeligen Ständesystem, sondern auch mit dem Klosterwesen verbunden; vom feudalen Leibeigenensystem wiederum hingen »die Existenz und Fortentwicklung des Grundherrens systems sowie des Systems der Einheit von Politik und Religion ab«. In diesem Gesellschaftssystem, in dem Politik und Religion eine Einheit bildeten, berührten die Bodenreform und die Befreiung von Leibeigenen daher zwangsläufig auch das Feld der Religion. Melvyn Goldstein (1938–) bemerkte in diesem Zusammenhang:

»In Tibet gab es zwei Arten von wirtschaftlichen Produktionsmitteln – erstens nämlich das grundherrliche Gut des weltlichen Adels, der Klöster und der Lamas, und zweitens das Land, das direkt von der Regierung kontrolliert wurde. Der größte Teil des Landes genauso wie der größte Teil der Bevölkerung waren dabei in das Grundherrschaftssystem eingegliedert. Aktuellen Statistiken aus China zufolge machte der Gutsbesitz, der von den drei größten Feudalherren im alten Tibet bewirtschaftet wurde, 62 Prozent des gesamten anbaufähigen Landes in Tibet aus; 37 Prozent unterstanden dabei religiösen Gruppen, 25 Prozent dem weltlichen Adel.«¹³

Auch die Studien von Tom Grunfeld (1946–) zeigen, dass das Drepung-Kloster – das größte Kloster der buddhistischen Gelug-Schule – vor der demokratischen Reform insgesamt 185 Besitzungen auf sich vereinte, zu denen 20.000 Leibeigene, 300 Weideflächen und 16.000 Viehhirten gehörten.¹⁴ Weil diese Besitzverhältnisse in Bezug auf Land und Arbeitskräfte die tibetische Gesellschaft bis zur Dorfebene durchdrangen,¹⁵ war das Feld der

13 Goldstein (Kap. 2, Fn. 1), 2, 4.

14 Tom Grunfeld, »Xizang«, 1975, o. S.; siehe auch Goldstein (Kap. 2, Fn. 1), 31.

15 Nach der Darstellung in »Briefe aus den Schneebergen« (Fortsetzung von Kap. 14), einem Beitrag des von Guo Jing veröffentlichten Blogs *Piaoliu ke* 飘流客 (Drifting Blog), bildete »die Einheit von Politik und Religion« vor den 1950er Jahren die strukturelle Basis der tibetischen Gesellschaft in Deqin. »Innerhalb dieser Einheit gab es zwei Systeme, eines unter der Führung von Stammeshäuptlingen (*tusi* 土司), eines unter der Führung der Klöster. Beide kontrollierten die ihnen unterstehenden Dörfer mithilfe von Stammesführern (*huotou* 伙头) und ›Landbesitzern‹ (*zhenghu* 正户). Die Bauern in den Dörfern konnten nur durch das Einverständnis der Stammesführer und Ältesten sowie durch die Genehmigung der *Tusi* und Klöster Land zugeteilt bekommen und damit zu ›Landbesitzern‹ werden. Im Allgemeinen waren ›Landbesitzer‹ aber Nachkommen alteingesessener Bewohner. Diejenigen ohne soziale Stellung waren meist bankrotte Bauern, Knechte oder Leibeigene. [...] Die *Tusi* standen den Stammesführern, die Stammesführer den ›Landbesitzern‹ und die ›Landbesitzer‹ den Pächtern und Leibeigenen vor. Einer Untersuchung aus dem Jahre 1950 zufolge gab es im Kreis 600 Haushalte von ›Landbesitzern‹ sowie 2387 Haushalte von Pächtern und Leibeigenen. Unter den ›Landbesitzern‹ trugen 23 Dörfer die Verantwortung für zwei Klöster; sie wurden als *quri* (取日; dt. ›Klostervolk‹) bezeichnet und entrichteten eine feste

Religion (im Kontext des Gesellschaftssystems, in dem Politik und Religion eine Einheit bildeten) auch zwangsläufig von der Bodenreform in Tibet betroffen. Im Vergleich zu anderen Regionen folgte die tibetische Bodenreform zudem einer stärkeren *Top-down*-Logik (aus Sicht des tibetischen Adels freilich wurde sie von Kräften außerhalb Tibets initiiert). In einem Schreiben, das der Panchen Lama am Ende seines Lebens an die Zentralregierung richtete, finden sich ausführliche Darstellungen der Bodenreform; egal ob sie alle korrekt sind oder nicht, so ist doch offenkundig, dass die Bodenreform mit einem Übermaß an Gewalt einhergegangen war. Auch die Überprüfung, Aufarbeitung und Korrektur der damaligen tragischen Fehler in Tibet, die die Zentralregierung im Zuge ihrer Re-Evaluation der »Kulturrevolution« in den 1980er Jahren vorgenommen hat, sind ein Beleg für die massiven Probleme, die es während der demokratischen Reform in Tibet gegeben hat.

Eine solche Neuordnung historischer Ereignisse und ein solches Nachdenken über die Geschichte dürfen freilich nicht verdecken, dass sich der politische und wirtschaftliche Status einfacher Tibeter durch die Bodenreform tatsächlich grundlegend verändert hat; mit den früheren Pächtern, Knechten und Sklaven aus der Epoche der Einheit von Politik und Religion und des Leibeigenensystems haben heutige Tibeter nichts mehr gemein. Ohne diesen Hintergrund ist es schwer zu verstehen, warum Tibet zwar von den 1950er bis zu den 1980er Jahren unter allerart von Krisen, Widersprüchen und Zerstörungen litt (wie den drastischen Maßnahmen während der »demokratischen Reform« oder den Verwüstungen religiöser und historischer Stätten sowie den Faktionskämpfen¹⁶ während der »Kulturrevolution«), diese sich aber in ihrer Bedeutung doch grundlegend von der heutigen »Tibet-Frage« und der damit einhergehenden Identitätskrise unterschei-

Pacht sowie Frondienst an diese Klöster. Die *quri* konnten mit Land handeln (allerdings nur unter den ›Landbesitzern‹). Beim Kauf oder Verkauf von Land musste eine Pacht an das Kloster gezahlt werden, wobei das Kloster ein Drittel des Kaufpreises erhielt. Dieses versah den Vertrag dann mit seinem Siegel. Bei kleineren Konflikten um Grund und Boden traten die Klöster während der Steuereinzahlung als Schlichter auf; bei größeren Konflikten schlichteten sie gemeinsam mit den *Tusi*. Neben dem Recht auf Steuern und Fronarbeit, das die Klöster gegenüber den *quri* genossen, kam ihnen auch die politische Verwaltung zu. Die ›Landbesitzer‹ in den übrigen Dörfern wurden *chewa* (车瓦) genannt. Sie trugen keinerlei Verantwortung für die Klöster, sondern leisteten eine Getreidesteuer an sowie Fronarbeit für die *Tusi*«, siehe GUO Jing (郭净), »Xueshan zhi shu«, 2008.

16 AdÜ: Mit dem im Chinesischen weit verbreiteten Begriff der »Faktion« (*paixing* 派性) sind Gruppierungen innerhalb der KPCh gemeint, deren Ziele von der Generallinie der Partei abweichen.

den. Nach 1951 betrieb die Zentralregierung gegenüber Tibet eine politische und wirtschaftliche Sonderpolitik; auch in Bezug auf die Minderheiten- und Religionspolitik – das heißt den beiden Kernangelegenheiten in der Region – verfolgte sie einen vorsichtigen Kurs. Selbst die »Volksbefreiungsarmee« war zuvor bei ihrem Einmarsch in Tibet Mao Zedongs Anweisung gefolgt, »vorzurücken, ohne den Menschen vor Ort die Getreidevorräte zu nehmen« (*jin jun bu chi difang* 进军不吃地方) und ohne Tibet zusätzliche finanzielle Lasten aufzubürden – im Gegenteil: Durch die Zurverfügungstellung von Geldern und die Entsendung von Technikern half die Zentralregierung beim Infrastrukturausbau in der Region. Zugleich leistete sie großangelegte finanzielle Unterstützung. Zwischen 1952 und 1958 beliefen sich die Hilfen für Tibet auf 357 Millionen, zwischen 1959 und 1965 gar auf 590 Millionen Renminbi. Nach 1959 leitete die Zentralregierung in Amdo und Ü-Tsang dann die Bodenreform ein. Mit der Auflösung und Reform der Klosterwirtschaft sowie des »Stammeshäuptlingssystems« (auch Tusi-System, Tusi-Institution)¹⁷ wurden dabei auch die personalisierten Abhängigkeitsverhältnisse des Leibeigenensystems abgeschafft. Die Bodenreform änderte den gesellschaftlichen Status der einfachen Bauern und Viehhirten, verbesserte ihre wirtschaftliche Lage und bereitete die Grundlage für die anschließende soziale und wirtschaftliche Entwicklung Tibets. Die auch nach der demokratischen Reform weiterlaufende Unterstützung durch die Zentralregierung wiederum stärkte nicht nur die ökonomische Entwicklung in der Region; unter dem neuen Gesellschaftssystem entstand auch ein neues tibetisches Identitätsgefühl. Die unter Tibetern bis heute anhaltende Verehrung Mao Zedongs ist daher kein bloßes religiöses Phänomen. Sie ist vielmehr das Produkt eines wieder neu geschaffenen gesellschaftlichen Bewusstseins, ein eigenständiges Subjekt des Handelns zu sein (*shehui zhutixing* 社会主体性), das in den 1950er und 1960er Jahren in China entstanden war. *Es war dann gerade dieses Entstehen einer neuen sozialen »Subjekthaftigkeit« (des Volkes), das das von den Machthabern in Tibet mit allen Mitteln aufgebaute Problem der tibetisch-han-chinesischen Beziehungen in ein Problem der gesellschaftlichen Befreiung verwandelte.* Anders gesagt: Unter den Bedingungen des Sozialismus führte das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten in effizienter Form zu einer legitimen und identitätsstiftenden Ordnung.

17 AdÜ: Das Tusi- beziehungsweise das Stammeshäuptlingssystem oder die Stammeshäuptlingsinstitution war ein während der Mongolen-, Ming- und Yuan-Dynastie in Minderheitengebieten praktiziertes System der Ernennung von Stammeshäuptlingen zu chinesischen Beamten.

Mit der »demokratischen Reform« wurden in Tibet zwei Grundprinzipien etabliert: die Politik der Gleichberechtigung sowie die Trennung von Politik und Religion. Diese beiden Prinzipien führten nicht nur zur vollständigen Auflösung des alten Leibeigenensystems, das aufs engste mit der Religion verknüpft war, sondern auch zur Einführung eines neuen Subjekts in der tibetischen Politik und Wirtschaft – nämlich des »Volkssubjekts« (*renmin zhuti* 人民主体), das aus Klassenbefreiung und ethnischer Gleichberechtigung hervorgegangen war. Gerade diese »Befreiung der Leibeigenen« wurde dann zur Legitimationsbasis der neuen Politik. Historisch betrachtet war die Etablierung des Volkes als Subjekt eng mit der Klassenpolitik jener Zeit verknüpft; eine kritische Betrachtung der unterschiedlichen Widersprüche und tragischen Nachwirkungen, die aus dieser »Klassenpolitik« hervorgegangen sind, sollte daher nicht die damaligen Bemühungen im Rahmen der Bodenreform übersehen, mit denen die sozialen Beziehungen in Tibet grundlegend transformiert worden sind. Der damit einhergehende Statuswandel von »Millionen von Leibeigenen« lieferte letztlich die Rechtfertigung für die revolutionäre Politik. Das gegenwärtige »Tibet-Problem« entstand vor dem Hintergrund der chinesischen Marktreformen und der zunehmenden Integration Chinas in die Weltwirtschaft. Eine Folge dieser gegenwärtig laufenden Prozesse wiederum ist auch die Transformation der beiden oben genannten Grundprinzipien. Aus der Perspektive der Gleichberechtigungspolitik betrachtet wurden mit der »demokratischen Reform« das auf Leibeigenschaft basierende Ständesystem beseitigt und damit die Klassenverhältnisse umgestaltet; die Marktreformen hingegen haben dann ihrerseits die ökonomischen Beziehungen neu gestaltet und neue gesellschaftliche Spaltungsercheinungen auf Basis von Eigentumsverhältnissen rationalisiert. In den 1990er Jahren wurde die während der 1950er und 1960er Jahre errichtete politische Basis Schritt für Schritt transformiert; die Minderheitengebiete bildeten dabei keine Ausnahme: Im Gefolge neuer sozialer Spaltungen geriet daher auch die Legitimität der frühen Revolutionspolitik in die Krise. *Wenn die Transformation des Systems der Einheit von Politik und Religion in der tibetischen Religionsgesellschaft unter dem Sozialismus ein Prozess der radikalen Säkularisierung war, dann müssen die Marktreformen als noch radikalerer Prozess der Säkularisierung verstanden werden. Der Hauptunterschied zwischen diesen beiden Prozessen ist der, dass ersterer im Zuge der Trennung von Politik und Religion nicht nur die politischen und wirtschaftlichen Strukturen sowie Klassenverhältnisse in der tibetischen Gesellschaft reformiert hat, sondern aus Sicht der Tibeter auch ein neues, quasi-religiöses Wertesystem geschaffen hat (eine neue Form der Einheit zwischen Politik und*

Glauben¹⁸). Letzterer wiederum hat das genaue Gegenteil bewirkt: Er hat mithilfe der Kräfte der Wirtschaft und des Marktes eine noch stärker säkularisierte Gesellschaft geschaffen. Hand in Hand nicht nur mit dem Verfall des alten Wertesystems aus der Zeit des Sozialismus, sondern auch mit einer religionspolitischen Neuausrichtung war es gerade dieser Säkularisierungsprozess, der dann den Boden für die erneute Ausbreitung von Religion bereitet hat. Weil die Ausbreitung der Marktwirtschaft die Distanz zwischen Staat und Bürgern vergrößerte und damit ermöglichte, dass die Religion in unterschiedliche Gesellschaftsbereiche vor- und eindringen konnte, ist die tibetische Gesellschaft heute einer Religionsgesellschaft näher, als sie es während der Mao-Ära (1949–1976) war – genauer gesagt einer Religionsgesellschaft, die unter den Bedingungen von Markt und Globalisierung errichtet wurde. Heute ist das Religionssystem nicht nur von den Kräften der Globalisierung, des Marktes und der Säkularisierung durchdrungen; auch hat sich die Funktion von Religion verändert: Der tibetische Buddhismus entwickelt sich mehr und mehr zu einer zentralen Identitätsbasis in der tibetischen Gesellschaft. Offensichtlich sind die beiden oben genannten Prozesse vom Rückgang und Scheitern jener Politik begleitet worden, die in der Phase des Sozialismus auf die Schaffung einer für alle Individuen allgemeingültigen Identität (*pubian shenfen* 普遍身份) in der chinesischen Gesellschaft zielte. Diese Politik ist letztlich einer auf sozialer Spaltung basierenden (politischen und religiösen) Identitätspolitik gewichen.

Wie bereits andere Forscher bemerkt haben, gehen die »Widersprüche im Volk« in erster Linie auf regionale Differenzen, auf die Spaltung zwischen Arm und Reich sowie auf die Ungleichheit von Arbeitern als Konkurrenten innerhalb des Marktes zurück, nicht aber auf ethnische, aus dem System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten hervorgegangene Antagonismen. Dabei wird allerdings gerne übersehen, dass durch diese tiefgreifenden sozialen Spaltungen auch die Prinzipien der Gleichberechtigung und der Trennung von Politik und Religion in eine Krise geraten sind – was wiederum bedeutet, dass die Grundlage, auf der das Konzept regionaler Autonomie ethnischer Minderheiten begründet ist, ins Wanken geraten ist.

18 Im Jahre 2004 habe ich gemeinsam mit ein paar tibetischen Freunden einige Lamaklöster besucht. In fast allen hingen Mao-Bildnisse in den Zimmern der Kloostervorsteher, die von Bildern des Dalai Lama und Panchen Lama flankiert wurden. Ein tibetischer Freund aus einer Pekinger Universität erklärte mir, dass die Tibeter abergläubisch seien und dass der Vorsitzende Mao heute als Bodhisattva gelte. Auch der Dalai Lama hatte in seiner Autobiographie geschrieben, im Vergleich zum Kapitalismus passe der Sozialismus besser zu Tibet.

Die statistischen Daten zeigen: Um die wirtschaftliche Entwicklung Tibets voranzubringen und die Tibeter aus der Armut zu befreien, hat die Zentralregierung während der Reformphase nicht nur das im Inneren Chinas betriebene Landvertragssystem (*tudi chengbao zhi* 土地承包制¹⁹) sowie die Selbstverwaltung der Viehzucht auf Tibet übertragen, sondern auch in großem Umfang in die tibetische Infrastruktur sowie das Sozialfürsorgesystem investiert (freie Bildung; öffentliche Dienstleitungen; Armenhilfe etc.). In Bereichen wie der tibetischen Sprachausbildung oder dem religiösen Leben hat die Zentralregierung zudem ihre frühere Politik adjustiert und agiert heute offener und weniger rigide. Im Jahre 2007 gab es in Tibet

- sechs Allgemeine Hochschulen mit 8046 Studienanfängern, 26.767 Studierenden und 5859 Absolventen;
- sieben Berufsbildende Schulen mit 6654 Schulanfängern, 18.959 Schülern und 10.288 Absolventen;
- 117 Allgemeine Oberschulen mit 16.307 Anfängern, 44.215 Schülern und 12.322 Absolventen;
- 50.707 Anfänger, 135.995 Schüler und 39.463 Absolventen der Mittelstufe;
- 884 Grundschulen mit 51.890 Schulanfängern, 320.589 Schülern und 52.238 Absolventen;
- sowie Sonderschulen mit 78 Anfängern und insgesamt 268 Schülern.

Ende des Jahres 2007 besuchten 11.110 Kinder den Kindergarten, das heißt 1961 mehr als noch im Jahre 2006; zugleich besuchten 98,2 Prozent aller Kinder die Grundschule, was eine Steigerung von 1,7 Prozent im Vergleich zu 2006 bedeutet.²⁰ Anders als die Reformen der 1950er und 1960er Jahre, die dem Gros der Tibeter Vorteile brachten, hat die Entwicklung der 1990er Jahre neben der Förderung des Wirtschaftswachstums allerdings zugleich auch die Unterschiede zwischen Stadt und Land in Tibet, zwischen den zentralen Gebieten und den Grenzregionen, zwischen unterschiedlichen sozialen Schichten sowie zwischen Tibet und den Provinzen im Inneren verstärkt. Beispielfhaft lässt sich das am Bildungssektor demonstrieren: In der Alphabetisierungsrate, der Zahl der Grund- und Mittelschüler sowie der

19 AdÜ: Dieses System steht im Zusammenhang mit dem in China betriebenen »Haushalts-Verantwortungssystem« (*jiating lianchan chengbao zerenzhi* 家庭联产承包责任制), mit dem nach der Abschaffung der Volkskommunen seit den späten 1970er Jahren Familien Land zur landwirtschaftlichen Nutzung überlassen und ihnen damit das Risiko für Gewinn und Verlust übertragen wurde.

20 2007 nian Xizang zizhi qu guomin jingji he shehui fazhan tongji gongbao, 2008; siehe auch ZHENG Ge (郑戈), »Wenhua, fazhan yu minzu quyue zizhi«, 2010, 130.

Zahl der Studierenden liegt Tibet weiterhin hinter seinen Nachbarprovinzen und dem nationalen Durchschnitt zurück. Im Jahre 2002 lag die Quote der Menschen ohne Bildungsabschluss bei den Tibetern ab 15 Jahren bei 43,8 Prozent, während die Zahlen in Qinghai bei 24,8 Prozent, in Gansu bei 21,1 Prozent und in Sichuan bei 13,6 Prozent lagen; der nationale Durchschnitt wiederum lag bei 11,6 Prozent. Der Anteil der Menschen über sechs Jahre, die nie eine Schule besucht haben, lag im gleichen Jahr in Tibet bei 38 Prozent, in Qinghai bei 22,2 Prozent, in Gansu bei 18,1 Prozent, in Sichuan bei 12,2 Prozent und im nationalen Durchschnitt bei 10,2 Prozent. Die Quote der Menschen wiederum, die eine Grundschule besucht haben, lag in Tibet bei 62 Prozent, in Qinghai bei 77,8 Prozent, in Gansu bei 81,9 Prozent, in Sichuan bei 87,8 Prozent und landesweit bei 89,9 Prozent. Für die Mittelschule liegen die Zahlen in Tibet bei 15,4 Prozent, in Qinghai bei 39,8 Prozent, in Gansu bei 43,5 Prozent, in Sichuan bei 48,2 Prozent und chinaweit bei 54,8 Prozent. Nur 0,8 Prozent der Tibeter haben eine Universität besucht; in Qinghai sind es 3,2 Prozent, in Gansu 3,1 Prozent, in Sichuan 3,7 Prozent und im nationalen Durchschnitt 4,7 Prozent.²¹ Vor diesem Hintergrund ist es für junge Tibeter unter den Bedingungen des Marktwettbewerbs kaum möglich, mit Gleichaltrigen aus dem inneren China zu konkurrieren. Weil wiederum Zugewanderte im Handel und in den Unternehmen in Tibet eine zunehmend wichtige Stellung einnehmen, haben sie gegenüber Tibetern im Wettbewerb um Arbeitskräfte meist einen Vorteil. Auch zeigen die Untersuchungen, dass sich die Bauern und Hirten, die die Zeit zwischen den 1950er und 1970er Jahren noch selbst erlebt haben, relativ stark mit dem chinesischen Staat identifizieren. Diejenigen hingegen, die in den 1980er und 1990er Jahren geboren und aufgewachsen sind, reagieren auf die heutigen Unterschiede zwischen Tibet und anderen Regionen weitaus heftiger. Treten wir einen Schritt zurück und blicken aus einer größeren Distanz auf die Diskrepanz zwischen der staatlichen Unterstützung für Tibet einerseits und den tibetischen Empfindungen andererseits, dann offenbart sich hier ein tiefer Riss: Während der chinesische Staat Tibet mit beträchtlichen Finanzmitteln unterstützt hat, um das ökonomische Niveau der Region zu heben, haben regionale Disparitäten und eine relativ geringe Partizipation der Tibeter selbst zugleich dazu geführt, dass ein Teil der Tibeter in diesen Hilfen eine Vereinnahmung Tibets durch die höher entwickelten (und das heißt

21 Andrew Martin Fischer, *State growth and social exclusion in Tibet*, Copenhagen 2005, 137–140; siehe auch ZHENG Ge (Fn. 20), 130–131.

zugleich: die han-chinesischen) Regionen sieht. Die wirtschaftliche Integration hat damit nicht zu einem gesamtgesellschaftlichen Einheitsgefühl geführt – sie hat ganz im Gegenteil ein Gefühl der Entfremdung geschaffen. In Tibet und vielen anderen Regionen Chinas hat das Misstrauen gegenüber dem Beamtentum und der Bürokratie nicht alleine mit der weitverbreiteten Korruption zu tun, sondern auch mit einer Legitimationskrise, die Folge des sozialen Transformationsprozesses ist. Die Ereignisse vom 14. März 2008 wurden weniger von den Angehörigen der älteren Generation getragen, die noch die Phase von der Leibeigenschaft über die Landreform bis zu Reform und Öffnung miterlebt haben, sondern vielmehr von den »nach den 1970ern Geborenen, die in Tibet aufwuchsen und den Stürmen der Globalisierung und Modernisierung ausgesetzt sind«; für diese Menschen haben sich die alten Legitimationen lange schon von den Realitäten der Gegenwart entfernt. Bei den Ereignissen vom 14. März (genauso wie bei vielen ähnlichen Vorfällen) handelte es sich nicht um politische Kämpfe – sondern um einen Akt der sozialen Vergeltung, der deutlich macht, dass es der tibetischen Gesellschaft an einem politischen Raum mangelt, in dem derartige soziale Probleme behoben werden könnten. Erst unter diesen Bedingungen wiederum können sich soziale, politische, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Krisen zu ethnischen Konflikten ausweiten.

Diese Krisen finden vor dem Hintergrund einer »Depolitisierung« statt. Meine Ausführungen in diesem Zusammenhang – das muss hier betont werden – sind nicht Ausdruck einer Nostalgie für die Phase des Sozialismus. Vielmehr will ich damit auf ein häufig ignoriertes Grundproblem hinweisen: Die Tibet-Krise ist Teil eines allgemeinen Krisenzustands im gegenwärtigen China; und gerade weil diese Krise in den Entwicklungen der Gegenwart wurzelt, können ethnische Probleme nicht alleine mit Blick auf wirtschaftliche Ungleichheiten erklärt werden. Sie manifestieren sich auch im Feld der Kulturpolitik. Zwischen 1950 und 1980 beispielsweise nahmen Minderheitenkulturen in der Literatur, der Musik, der Kunst, dem Theater, dem Film und anderen Kulturprodukten, die um das Thema der »Nation« kreisten, stets eine wichtige Stellung ein. Dabei ist wichtig, dass sich die damalige Politik gegenüber Minderheitenkulturen nicht nur auf die Erfassung und den Schutz des kulturellen Erbes der Tibeter, Mongolen und anderer Minderheiten konzentrierte – das umfasste zum Beispiel Epen, die Volksmusik oder die Literatur –, sondern auch (und noch stärker) auf die Schaffung einer neuen politischen und kulturellen Identität. In dem in China populären Revolutionsmusical *Dongfang hong* (东方红, »Der Osten ist rot«) zum Bei-

spiel nahmen die von Hu Songhua 胡松华 (1931–), Cedain Zhoima 才旦卓玛 (1937–) und anderen gesungenen tibetischen und mongolischen Volkslieder eine zentrale Rolle ein. Filme wie *Wuduo jinhua* (五朵金花, »Fünf goldene Blumen«, 1959), *Caoyuan yingxiong xiao jiemei* (草原英雄小姐妹, »Heroische Schwestern der Grassteppe«, 1965), *Ashima* (阿诗玛, »Ashima«, 1964), *Nongnu* (农奴, »Die Leibeigenen«, 1963), *Bingshanshang de lai ke* (冰山上的来客, »Besucher des Eisbergs«, 1963) oder *Liu Sanjie* (刘三姐, »Dritte Schwester Liu«, 1960) wiederum, in denen Geschichten über Minderheiten erzählt werden, gelten heute als klassische Werke des chinesischen Films. Auch in der Ölmalerei, der chinesischen Pinselmalerei sowie der Wandmalerei aus der Zeit zwischen 1950 und 1980 spielen Figuren, Landschaften und Geschichten aus Xinjiang, der Inneren Mongolei, Tibet sowie von Minderheiten aus dem Süd- und Nordwesten eine zentrale Rolle. Solche Aufzählungen ließen sich beliebig fortsetzen – bis sie dann in den 1990ern ein jähes Ende finden, als der Prozess der »Depolitisierung« die gesamte chinesische Gesellschaft zu erfassen begann: Dieses jähe Ende betraf nicht nur die Tatsache, dass man dem chinesischen Publikum keine repräsentativen Kunstwerke der Minderheiten mehr vorstellte. Es hatte auch damit zu tun, dass die Minderheitenkulturen schrittweise eine Symbiose mit dem aufkommenden Tourismusmarkt eingingen. Die Erfahrungen vieler anderer Länder zeigen immer wieder, dass der Tourismus die Kommerzialisierung nationaler Kulturen befeuert; das wiederum schafft die gesellschaftliche Basis für eine Rückkehr des Orientalismus. *Wenn man die repräsentativen Werke von Minderheiten aus diesen beiden Epochen miteinander vergleicht, zeigt sich, dass Werke aus der früheren Phase zum Ziel hatten, mithilfe einer sozialistischen Kultur eine neue, allgemeingültige Identität (pubian shenfen 普遍身份) in der chinesischen Gesellschaft zu schaffen, während sich Werke aus der jüngeren Phase an Anforderungen des Marktes anpassen, indem sie das »orientalistische Element« von Minderheitenkulturen betonen.* Hier soll es nicht um die politische und künstlerische Bewertung von kulturellen Werken von Minderheiten aus der Zeit des Sozialismus gehen; ich will stattdessen nur auf die folgenden beiden Tatsachen hinweisen: Während frühere Werke auf Basis der Minderheitenkulturen eine neue allgemeingültige Identität schufen, wird in heutigen Werken Ethnizität herangezogen, um etwas dem Wesen nach anderes zu konstruieren; während frühere Werke das Universelle im Besonderen hervorhoben, schaffen Werke heute aus dem Besonderen etwas Partikulares. Im Zuge dieses Wandels erleben kulturelle Werke, die sich im heutigen China mit Minderheiten auseinandersetzen, einen

massiven Rückgang. Aus meiner Sicht ist der Aufstieg religiöser und anderer Kräfte unmittelbar mit diesem Rückgang verknüpft.

5. Religionsgesellschaft, Marktexpansion und gesellschaftliche Mobilität

5.1 Die Expansion der Religion im Zuge der Säkularisierung

Als Reaktion auf die Zerstörung der Religion und von Klöstern während der Kulturrevolution hob die chinesische Regierung in den 1980er Jahren sämtliche Religionsverbote in Tibet wieder auf. Dieser Respekt vor der Glaubensfreiheit ist ohne jeden Zweifel vernünftig. Selbst während der Bodenreform hatten Mao und die chinesische Regierung die Position vertreten, dass die Bodenreform von religiösen Fragen klar getrennt werden müsse; zwar sollten die Bodenverhältnisse reformiert, der religiöse Glaube zugleich aber respektiert werden. Forscher haben dargelegt, dass bis ins Jahr 1997 1787 Klöster und religiöse Stätten mit Mitteln der chinesischen Regierung wieder in Stand gesetzt worden sind. In den Klöstern lebten zu diesem Zeitpunkt 46.380 Mönche und Nonnen – das heißt 1,7 Prozent der tibetischen Gesamtbevölkerung. Aktivitäten und Zeremonien wie das Studium der Sutren, Debatten über die Sutren, das Abhisheka (das heißt Gebete und Riten) oder Ordensgelübde werden seither wieder genauso regulär praktiziert wie die religiösen Rituale der Sutrarezitation, des Gebets und der Austreibung von Unheil (*xiaozai* 消灾), wie das Segnen durch Berührung der Stirn (*moding* 摸顶) oder die Erlösung gefallener Seelen (*chaodu wangling* 超度亡灵). Neben dem tibetischen Buddhismus gibt es außerdem 88 Bön-Klöster mit insgesamt 3000 Mönchen, 93 Trülku-Meistern (auch als »Lebende Buddhas« bezeichnet) und über 130.000 Anhängern; ferner existieren vier Moscheen mit 3000 Anhängern sowie eine katholische Kirche mit 700 Gläubigen. Unter diesen Religionen nimmt der tibetische Buddhismus die zentrale Rolle ein; buddhistische Lehranstalten, Magazine und andere Publikationen schießen heute wie Pilze aus dem Boden. Auch in den tibetischen Regionen außerhalb des Autonomen Gebiets Tibet ist der tibetische

Buddhismus wieder auf dem Vormarsch. In den mittelgroßen Klöstern, die ich besucht habe, lebten etwa 800, in den größeren gar 1500 Auszubildende und Lamas. Im gelben Schein der Lampen rezitieren dort Massen von Kindern die Sutras. Das Ausmaß der Küchen und der Küchenutensilien in den Hinterhöfen sowie die Berge an Feuerholz dort können einem förmlich den Atem rauben.

Gelöst worden sind die religiösen Fragen damit aber nicht. Antagonismen gibt es stattdessen weiter vor allem in zweierlei Hinsicht: Zum einen handelt es sich bei Tibet zwar um eine Religionsgesellschaft – China aber ist ein moderner Staat. Die Ausarbeitung und Formulierung der chinesischen Religionspolitik folgt entsprechend der Logik einer säkularen Gesellschaft. In Bezug auf das Verständnis und die Umsetzung von Glaubensbekenntnissen, Wissen, Prozeduren und Riten stehen religiöse und säkulare Gesellschaften im Widerspruch zueinander. Wie ein tibetischer Intellektueller mir einmal erklärte, hat zum Beispiel nach Maßgabe buddhistischer Regularien das religiöse Studium der Lamas einem genauen religiösen Prozedere zu folgen. Bestimmte klassische Texte etwa können nur in bestimmten tibetischen Klöstern studiert werden, während andere Texte nur in Klöstern in Qinghai oder Gansu erlernt werden können. Heute allerdings wird dieses Wissen am Institut für tibetische Studien (*foxue yuan* 佛学院) übermittelt. Auch wenn Studierende dort die gleichen Inhalte erlernen, mangelt es diesem Wissenserwerb aus religiöser Sicht doch an Legitimität. In Zeiten allerdings, in denen sich soziale Widersprüche in Tibet verschärfen und in denen auch die Klöster in diese Widersprüche und Konflikte hineingezogen werden, ist auch der Umgang mit religiöser Mobilität und Mobilisierung zu einem heiklen Problem geworden. Ein anderer tibetischer Intellektueller erzählte mir, dass auch die neuen Regularien in Bezug auf Altersanforderungen von Lamas eine der Ursachen für die Auseinandersetzungen vom 14. März gewesen sind. Tibetische Kinder sind häufig sehr jung, wenn sie zum Studium in die Klöster geschickt werden; mit 15 oder 16 Jahren werden sie bereits Lamas. Aufgrund der ökonomischen Entwicklung der Klöster wiederum ist der Beruf des Lamas inzwischen ein gangbarer Weg, seinen Lebensunterhalt zu bestreiten. Die Entscheidung des Staats, gemäß der Regularien zum Berufseinstiegsalter auch das Einstiegsalter für Lamas von 16 Jahren auf 18 Jahre anzuheben, hat daher in verschiedenen Klöstern zu großer Unzufriedenheit geführt. Bei der Religionsfrage in Tibet geht es letztlich um Fragen innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, nicht aber um die Frage der Religionsfreiheit in einer säkularen Gesellschaft. Wenn

sich daher soziale Widersprüche zu ethnischen und religiösen Konflikten ausweiten, sind religiöse Fragen aufs engste mit Identitätspolitik verknüpft – wodurch sich wiederum das Verhältnis zwischen Religion und Politik in neuer Form Bahn bricht.

Zum anderen geht der Vormarsch der Religion Hand in Hand mit der Ausbreitung des Marktes. Nicht nur das tibetische Alltagsleben ist heute von den Marktreformen, dem Tourismus und Konsumaktivitäten durchdrungen; auch die Klöster sind zu beträchtlichem Reichtum gekommen. Bei vielen Tibet-Reisenden hinterlässt der Gegensatz zwischen dem Pomp solcher Klöster und der Armut der einfachen Bevölkerung einen bleibenden Eindruck. In relativ wohlhabenden Regionen wiederum ist der Wettbewerb unter der tibetischen Bevölkerung, wer die besten Baumaterialien für seine Wohnhäuser verwenden kann, zwar noch nicht notwendigerweise das Resultat einer vollständigen Kommerzialisierung, doch spiegelt er in bemerkenswerter Weise unsere gegenwärtige Konsumkultur wider. Um die Entwicklung Tibets voranzubringen, hat die Zentralregierung nicht nur massive wirtschaftliche Hilfen zur Verfügung gestellt, sondern auch andere Regionen dazu motiviert, partnerschaftliche Unterstützungsbeziehungen mit Tibet aufzubauen. Trotzdem lohnt es sich, weiter zu erkunden, welches Entwicklungsmodell die soziale Entwicklung Tibets noch besser voranbringen könnte. Vor einigen Jahren habe ich in einem Artikel für das *Dushu*-Magazin (dt., »Lesen« oder »Studieren«, AdÜ) schon einmal von meinen Gesprächen mit jungen Tibetern berichtet, die mit den Reformen in den ländlichen Regionen befasst sind. Deren Leitslogans lauteten: Schutz der Umwelt, Schutz der tibetischen Kultur und Schutz des Kollektivbesitzes.¹ Sind die beiden ersten Punkte leicht zu verstehen, dürfte der dritte zumindest für Enthusiasten der Reform des Eigentumsrechts etwas merkwürdig klingen. Die Eigentumsverhältnisse, der Individualismus und der Konsumismus allerdings, die mit der Marktgesellschaft einhergehen, stellen nicht nur einen Angriff auf die Religionsgesellschaft dar, sondern auch auf lokale Gemeinschaften. Wenn also diejenigen Tibeter, denen es um tibetische Gemeinschaftsbildung geht, den Schutz des Kollektiveigentums befürworten, wollen sie damit nicht zum alten Kommunensystem zurückkehren, sondern schlicht die Lebensweise lokaler tibetischer Communities bewahren. Aus diesem Grund sehe ich im gleichzeitigen Vorrücken der Religion einerseits

1 WANG Hui (汪晖), Anmerkungen der Redaktion zu *Dushu*, 2004.

und der wachsenden Marktorientierung andererseits den entscheidenden Schlüssel zum Verständnis der Probleme der Minderheitengesellschaften.

Wenn die »Free-Tibet«-Bewegung die gegenwärtigen Veränderungen in Tibet als »kulturellen Genozid« beschreibt, ist das eine Irreführung. Tatsächlich sind auch schon im Tibet der 1930er Jahre Modernisierungsreformen (die damals auf Tsipön Lungshar, 1880–1938, zurückgingen) in Konflikt mit dem System der Einheit von Politik und Religion sowie dem Leibeigenensystem geraten – und das ganz ohne Interventionen der Zentralregierung; der Widerspruch zwischen Modernisierung und Religionsgesellschaft besteht seit jeher. In den Jahren nach 1959 wurde die wirtschaftliche Entwicklung Tibets, die unter der Leitung des Staates stand, durch Investitionen aus den höher entwickelten Regionen Chinas vorangetrieben; in den 1990er Jahren wurde dieses Modell dann durch den Prozess der Ausdehnung des Marktes ergänzt. Wir dürfen nicht übersehen, dass das Gesellschaftssystem und die Kulturtradition in Tibet durch den Modernisierungsprozess in eine nie dagewesene Krise geraten sind. Globalisierung und Marktorientierung haben dabei in der gesamten chinesischen Gesellschaft zu Neustrukturierungen geführt. Die Veränderungen in der tibetischen Gesellschaft sind ein organischer Bestandteil dieses anhaltenden Prozesses. Deswegen ist es irreführend und gefährlich, die gegenwärtige Krise als ethnischen Konflikt zu begreifen; und doch sind Ratlosigkeit und Leid in Tibet besonders heftig, weil dort der Gegensatz zwischen der Religion und Kultur einerseits und der Logik der Marktgesellschaft andererseits besonders offenkundig hervortritt. Bei meinem Besuch im tibetischen Deqin im Jahre 2004 hatte ich das Glück, gemeinsam mit einem Trülku-Meister aus Qinghai sowie mit dem aus Garzê (Provinz Sichuan) stammenden Tibet-Forscher Zeren Dengzhu 泽仁邓珠² (1954–) reisen zu können. Dabei hatte ich auch die Gelegenheit, deren Diskussionen mit dort lebenden tibetischen Jugendlichen beizuwohnen. Vor dem Hintergrund dieser Diskussionen wiederum, die auch meine eigenen Beobachtungen und meine eigene Lektüre bestätigt haben, denke ich, dass sich das Krisengefühl der tibetischen Gesellschaft vor allem in den folgenden Bereichen manifestiert:

Die erste Krise gründet darin, dass die Religion dem Prozess der Säkularisierung ausgesetzt ist. Sie zeigt sich vor allem in zweifacher Hinsicht: Zum einen findet sie ihren Ausdruck im Widerspruch zwischen Moderni-

² Verfasser des chinesischsprachigen Buches *Allgemeine Geschichte Tibets* (*Xizang tongshi* 西藏通史), Lhasa 2001.

sierung und Religionsgesellschaft. Im ausgehenden 19. Jahrhundert gab es in Tibet erste Modernisierungsbemühungen, die allerdings mit dem Einfall des britischen Kolonialismus schnell wieder zum Erliegen kamen; auch die religiösen Kräfte in Tibet hatten dieser Modernisierung feindlich gegenübergestanden. Einige westliche Tibetologen haben sich hiermit intensiv beschäftigt. Die eigentliche Schwierigkeit ist allerdings diese: Die Frage der Beziehung zwischen der religiösen und der säkularen Gesellschaft Tibets ist in keinsten Weise gleichzusetzen mit Fragen der Religions- und Glaubensfreiheit in westlichen Gesellschaften; und sie ist auch nicht gleichzusetzen mit der von westlichen Gesellschaftstheoretikern gestellten Frage des Verhältnisses zwischen einer Religion, die im Raum der Rationalität zu agieren hat, und der modernen Gesellschaft. Der Kern des Religionsproblems in Tibet liegt im Gegensatz und im Widerspruch, der zwischen der Modernisierung einerseits und der Religionsgesellschaft andererseits besteht – und damit in der Frage, wie eine Religionsgesellschaft überhaupt mit Säkularisierungsprozessen umgehen kann. Weil sich Modernisierungsprozesse in China wiederum meist von den wirtschaftlich entwickelteren Regionen ausgehend nach Tibet ausgebreitet haben, kommen sie zugleich meist in der Gestalt einer vermeintlichen »Sinisierung« daher. Die ersten Schritte zur Säkularisierung Tibets wurden mit der Trennung von Politik und Religion in den 1950er Jahren eingeleitet. In den 1980er und noch mehr den 1990er Jahren wiederum verschärfte sich dieser Prozess durch die rasante Marktexpansion weiter. Auch wenn Tibet weiter als Religionsgesellschaft gesehen wird, werden Politik und Wirtschaft heute nicht mehr von den Klöstern und Mönchen bestimmt. Je heftiger aber das Gefühl einer kulturellen Krise, umso bedeutender werden auch die schneebedeckte Hochebene und der tibetische Buddhismus als Basis einer tibetischen Identität; und je stärker wiederum eine solche Identität wird, umso größer wird auch die Konfusion darüber, wie mit den einander überlappenden Phänomenen von Modernisierung und »Sinisierung« umzugehen ist. Aufgrund der Trennung von Politik und Religion beziehungsweise von Wirtschaft und Religion wiederum führt die Stärkung der religiösen Identität zwangsläufig zu tiefsitzenden Spannungen zwischen Religion und Politik sowie zwischen Religion und der Wirtschaftsgesellschaft. Ein tibetischer Wissenschaftler, der an der erwähnten Diskussion teilgenommen hatte, erinnerte die Jugendlichen, die von einem solchen Gefühl einer kulturellen Krise durchdrungen waren, daran, dass jeder Modernisierungsprozess zwar eine Herausforderung darstelle, trotzdem aber unumgänglich sei. Das erinnert mich an den Satz des da-

maligen südkoreanischen Präsidenten Kim Dae-jung (1924–2009) vor einer kleinen Gruppe ausländischer Wissenschaftler: Die Globalisierung sei eine Herausforderung, aber Südkorea bleibe gar nichts anderes übrig, als sich ihr zu stellen, wenn es überleben wolle. Unter den Wissenschaftlern befand sich damals auch der französische Soziologe Pierre Bourdieu (1930–2002), der zweifelnd anmerkte, dass zwischen Globalisierung und kultureller Diversität ein Gegensatz bestehe. Wenn nun in Tibet aber Modernisierung und »Sinisierung« gleichgesetzt werden, dann wird der Gegensatz zwischen Religion und Säkularisierung zu einem Konflikt zwischen den Tibetern und den Han transformiert.

Kommen wir zur zweiten Krise – der nämlich, der religiöse Organisationen im Säkularisierungsprozess ausgesetzt sind. In einer Religionsgesellschaft nehmen Klöster eine zentrale Rolle ein. Wenn die Religion allerdings von Politik und Wirtschaft entkoppelt wird, dann wird die Wirtschaftsgesellschaft nicht nur zu einer Herausforderung für die Religionsgemeinschaft – sondern auch zu einer alternativen Verlockung. Ein älterer tibetischer Intellektueller erzählte mir einmal, dass die Korruption, die es in der Religion und den Klöstern gebe, unter seinen Altersgenossen für die größte Bitterkeit Sorge. Damit gemeint ist nicht nur die Anhäufung von Reichtümern durch die Erhebung hoher Steuern; auch führen viele Mönche ein Doppelleben und gehen, unter Missachtung jeder Religionsdisziplin, tagsüber »zur Arbeit« ins Kloster, um dann abends wieder in ihr anderes Leben zurückzukehren. Diese Korrumpierung der Religion kann schnell das Moralbewusstsein und den aufrichtigen religiösen Glauben insbesondere jener tibetischen Jugendlichen wecken und entflammen, die ohnehin schon von Kummer und Leid durchdrungen sind; und wenn ein solches Moralbewusstsein und ein solcher Glaube wiederum auf ethnische Fragen gelenkt werden, ist leicht absehbar, dass es zu radikaleren gesellschaftlichen Aktionen kommt. Von den Unruhen in Tibet am meisten getroffen waren han- und hui-chinesische Unternehmer und Händler. Unter den Angreifern wiederum fanden sich junge Lamas und andere Glaubensanhänger. Dies steht, auf die eine oder andere Weise, in direktem Zusammenhang mit der Krise der tibetischen Religionsgesellschaft. Die Ursache dieser gärenden Unzufriedenheit liegt in einer Überlagerung von Säkularisierung und »Sinisierung« in Tibet – auch wenn diese Überlagerung letztlich nur von oberflächlicher Natur ist. »Oberflächlich« soll dabei nicht heißen, dass es zwischen beiden keine Verbindung gäbe, sondern dass diese vermeintliche »Sinisierung« in anderen Kontexten

auch »Verwestlichung«, »Globalisierung«, »Kapitalismus« und Ähnliches genannt werden könnte.

In Diskussionen über Tibet werden gerne die Worte Hu Yaobangs 胡耀邦 (1915–1989; zwischen 1980 und 1987 Generalsekretär der KPCh, AdÜ) aus den 1980er Jahren zitiert, denen zufolge jeder Tibeter ein Buddhist sei. Im Wesentlichen trifft das heute noch immer zu. Trotzdem haben auch in Tibet unterschiedliche Regionen und unterschiedliche soziale Schichten (zum Beispiel einfache Bauern und die Elite) einen jeweils anderen Blick auf Fragen der Religion. Innerhalb der tibetischen Religionsgesellschaft gibt es unterschiedliche Glaubensgruppen, genauso wie es außerhalb der Religionsgesellschaft nicht-religiöse beziehungsweise säkulare Intellektuelle gibt, die meist zwar den religiösen Glauben respektieren, zugleich aber auch Befürworter der Glaubensfreiheit sind. Die tibetische Gesellschaft ist von unterschiedlichen Tendenzen, Gruppen und Stimmen geprägt. Dazu gehören auch solche, die dem buddhistischen Glauben kritisch gegenüberstehen. Aber gerade durch das tiefsitzende Krisenempfinden vieler Tibeter – und auch aufgrund der besonderen Ausdrucksformen dieses Empfindens – ist die tibetische Identität heute voll und ganz mit dem Buddhismus verwoben. Die faktische Stimmenvielfalt innerhalb der Gesellschaft gerät dadurch aus dem Blick. In der Religions- und Geschichtsforschung finden sich tibetische Forscher, die mit einem neu erwachten Interesse die alten Traditionen der tibetischen Monarchie des siebten Jahrhunderts beforschen, die den gescheiterten tibetischen Modernisierungsströmungen des 19. Jahrhunderts auf den Grund gehen oder die auf die Ursprünge und den Untergang der Bön-Religion zurückblicken. Hinter all dem steckt die Suche nach alternativen tibetischen Traditionen. Vor dem Hintergrund der zunehmenden Erstarkung von Identitätspolitik allerdings werden solche Stimmen kaum wahrgenommen. Daher müssen wir, wollen wir Tibet und die dortigen religiösen Probleme verstehen, jede Art der Generalisierung Tibets überwinden – eine Generalisierung übrigens, auf die auch westliche Medien bei ihren China-Betrachtungen gerne zurückgreifen. Hinzuzufügen ist, dass wir nicht nur den vielen unterschiedlichen Stimmen innerhalb der tibetischen Communities Aufmerksamkeit schenken sollten, sondern auch den Stimmen anderer Minderheitenangehöriger im Süd- und Nordwesten Chinas. Ohne diese Stimmen der Hui, Uiguren, Qiang, Yi, Han, Mongolen, Derung, Naxi, Bai, Miao, Dai, Primi (auch Pumi genannt), Lisu und anderer Minderheiten wird man den chinesischen Süd- und Nordwesten nicht verstehen können. Freilich kommen Stimmen nicht ausschließlich

von unterschiedlichen ethnischen Gruppen; wir müssen auch jenen aus den unterschiedlichen Gesellschaftsbereichen Gehör schenken: Die Differenzen zwischen Stadt und Land, zwischen Arm und Reich, zwischen unterschiedlichen Bildungsniveaus, zwischen Klassen und Schichten, zwischen den Hochebenen und dem Flachland oder zwischen den Flusstälern und Trockengebieten sollten unter all diesen Stimmen ebenfalls zum Vorschein kommen können.

5.2 Kommerzialisierung, Globalisierung und die Sprachkrise

Das zweite Krisenempfinden resultiert aus der Krise der tibetischen Sprache. In den tibetischen Grundschulen auf Stadt- und Kreisebene ist Chinesisch die Hauptsprache. Tibetisch wird daneben in eigens eingerichteten Kursen unterrichtet. In den ländlichen Regionen unterhalb der Kreisebene hingegen ist Tibetisch die Hauptsprache, während daneben auch Chinesisch-Kurse angeboten werden. Nach der Kulturrevolution hat die Regierung viel Geld in die Kultur und Bildung in Tibet investiert, davon hat auch die tibetische Sprachausbildung profitiert. Im Zuge der Verstädterung und Kommerzialisierung allerdings nahm das Interesse einer wachsenden Zahl tibetischer Jugendlicher – insbesondere jener, die in multiethnischen Regionen leben – an der tibetischen Sprachausbildung stark ab. Auch die anderen Minderheiten in China sehen sich ähnlichen Problemen ausgesetzt.³ Hier gibt es durchaus Gemeinsamkeiten zu den Auswirkungen, die das Englische gegenwärtig auf die chinesische Sprache hat – mit dem wichtigen Unterschied freilich, dass die chinesische Sprachgruppe ungleich größer ist. Das bewahrt sie davor, ein ähnliches Krisenbewusstsein zu entwickeln, wie es bei Tibetischsprechern der Fall ist. Umgekehrt allerdings erweist sich die Lebenskraft des Tibetischen gerade dann als bemerkenswert, wenn man sie mit der Situation kleinerer Minderheitensprachen vergleicht. Der Krise, der

³ In Bezug auf die Frage der Sprache müssen hier einige Differenzierungen vorgenommen werden. Eric Hobsbawm führte in seinem Werk *Nationen und Nationalismus* aus: »Nachdem einmal Einigkeit darüber erzielt war, daß eine unabhängige oder ›wirkliche‹ Nation nach den damals akzeptierten Kriterien auch lebensfähig sein mußte, folgte daraus außerdem, daß einige der kleineren Nationalitäten und Sprachen dazu verurteilt waren, als solche zu verschwinden. [...] Es gab nichts Chauvinistisches an einer solchen allgemeinen Einstellung«, siehe Hobsbawm (Kap. 2, Fn. 9), 47. Auf der anderen Seite bleibt es eine wichtige Frage, ob Staaten angemessene Maßnahmen ergreifen sollten, um Minderheitensprachen zu schützen und zu entwickeln.

sich Minderheitensprachen und -kulturen im Kontext der Modernisierung ausgesetzt sehen, muss mit großer Ernsthaftigkeit begegnet werden. Durch entsprechende politische Maßnahmen zum Beispiel könnte die bi- und multilinguale Sprachausbildung gestärkt werden; in Form von Gesetzen wiederum könnten Arbeits- und andere soziale Rechte von Minderheiten und ihren Kulturen geschützt werden. Über diese Fragen muss allerdings im Kontext einer Reflexion über Entwicklungsmodelle nachgedacht werden – anstatt sie schlicht im Rahmen von Themen wie einem »kulturellen Genozid« oder einem »ethnischen Konflikt« zu diskutieren. Auf der Konferenz in Deqin sprachen auch einige der jüngeren Teilnehmer davon, dass die Zahl der Tibetischsprecher in der jüngeren Generation drastisch gefallen sei. Dabei wurde auch die Frage gestellt, ob tibetische Wissenschaftler, die an der Konferenz zur tibetischen Kultur teilnahmen, ohne dabei Tibetisch zu beherrschen, überhaupt in der Lage seien, fundiert über die tibetische Kultur zu debattieren. Alle Konferenzteilnehmer beherrschten tatsächlich die chinesische Sprache (*Putonghua* 普通话). Ein tibetischer Forscher, den ich später kennengelernt habe und der sich mit der Bön-Religion beschäftigt, sagte mir einmal, dass er Bezeichnungen wie *Hanyu* (汉语) – ein Begriff, der als Synonym für »Chinesisch« verwendet wird, wortwörtlich aber eigentlich »Sprache der Han« heißt – oder *Guoyu* (国语; dt., »Nationalsprache«) nicht möge, da auch die Tibeter von klein auf sowohl Tibetisch als auch Hochchinesisch (*Putonghua*) lernen würden. Hochchinesisch sei folglich auch ihre Sprache. Man solle die chinesischen Sprachen daher nicht mithilfe ethnischer Kategorien wie »Han« oder »Tibetisch« voneinander abgrenzen. Ich stimme dem ausdrücklich zu: Die Han-Chinesen selbst sind aus einem langen historischen Prozess der Vermischung hervorgegangen, auch ihre Sprache hat dabei Elemente unterschiedlichster Ethnien aufgenommen. Das Chinesische und das Tibetische teilen sich zudem die gleichen Wurzeln. Der Interaktion zwischen den unterschiedlichen Ethnien ist es daher kaum dienlich, wenn die chinesischen Sprachen aus der Perspektive moderner Ethnizität voneinander unterschieden werden. In multiethnischen Regionen stößt eine solche Sichtweise leicht auf Akzeptanz; im ethnisch relativ homogenen Tibet allerdings rufen sprachliche Veränderungen weit heftigere Reaktionen hervor als in multiethnischen Regionen. Dieses Problem verschwindet auch dann nicht, wenn Minderheitensprachen Unterstützung durch die Regierung erhalten.

5.3 Die großen Veränderungen im Alltagsleben

Das dritte Krisengefühl entspringt den Veränderungen des Alltagslebens. Zwar konnten sich die Religion und die Klöster in Tibet in den vergangenen dreißig Jahren wieder rasant entwickeln; noch bemerkenswerter sind aber die Veränderungen in der tibetischen Gesellschaft, die durch den Wandel im Transportwesen, in den Medien, in der Populärkultur und in anderen Lebensbereichen herbeigeführt wurden. Die Erinnerung an die Auseinandersetzungen, die es in China im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert zwischen der traditionellen chinesischen Kultur und Verwestlichungstendenzen gab, ist in China bis heute präsent. Seit der späten Qing-Zeit allerdings hat es unter chinesischen Intellektuellen starke Reform- und Aufklärungsströmungen gegeben, die in enger Wechselwirkung mit den Veränderungen des chinesischen Staatsapparats standen und einen weitreichenden Einfluss auf die gewaltigen Transformationsprozesse in der chinesischen Gesellschaft ausübten. Die tibetische Gesellschaft befindet sich heute einerseits in einem Transformationsprozess, der noch radikaler ist als jener der han-chinesischen Gesellschaft in der späten Qing-Zeit und im 20. Jahrhundert; andererseits erlebt sie im gegenwärtigen post-revolutionären Zeitalter zugleich eine erneute Expansion der Religion. Trotzdem hat es in Tibet nie eigene, große Reformbewegungen oder kulturelle Aufklärungsbewegungen gegeben, wie sie China in Form der Xinhai-Revolution oder der Vierten-Mai-Bewegung erlebt hat. Die Tradition der Aufklärung und die Tradition der Religion – das heißt die beiden Traditionen der Moderne – sind voneinander völlig unterschiedlich; die Perzeption ein und desselben Ereignisses kann eine völlig andere sein, je nachdem innerhalb welcher der beiden Traditionen man selbst verortet ist. Beispielsweise ist es für die meisten Chinesen heute Teil des Alltags, westliche Kleidung oder Jeans zu tragen. Niemand ist dabei mehr von der Reue gequält, wie sie der Denker und Politiker Gu Hongming 辜鸿铭 (1857–1928) in den 1920er Jahren noch verspürt hatte. Auch viele Tibeter tragen heute westliche Kleidung, Jeans oder moderne Bergsteigerausrüstungen. Einige von ihnen sehen aber gerade darin eine Krise der tibetischen Kultur. Auch meine tibetischen Freunde tragen im Alltag nur sehr selten traditionelle tibetische Kleidung. Sobald sie aber an einer Kulturkonferenz teilnehmen, wechseln sie dafür meist in tibetische Trachten – und verdeutlichen damit ihre Unruhe und inneren Widersprüche, wenn es um Fragen der Kultur geht. Mit der Verstädterung haben sich auch die traditionellen Baustile in

den tibetischen Dörfern verändert. Viele junge Tibeter leben heute lieber in modernen, mehrstöckigen Gebäuden, deren innere Gestaltung sich von jener in traditionellen tibetischen Häusern grundlegend unterscheidet. Auf einer Konferenz habe ich einmal einen älteren Tibeter darüber klagen gehört, dass in den modernen Häusern Toiletten Teil der Inneneinrichtung seien. Das, so der Mann, laufe aber der tibetischen Tradition völlig zuwider. Natürlich kann man das als Empfindungen eines älteren Menschen abtun, die für Jüngere nicht weiter von Bedeutung sind – und die viele eher amüsant finden. Für die Tibeter aber, die von kulturellem Leid durchdrungen sind, sind das ernstzunehmende Probleme. In der Tat sind solche Details des Alltagslebens die besten Indikatoren dafür, wie tiefgehend kulturelle Veränderungen eigentlich gewesen sind – und wenn wir über solche Dinge lachen, dann zeigt gerade das, wie tief und weitgehend die »Verwestlichung« ist, die unsere eigene Gesellschaft in den vergangenen einhundert Jahren durchlaufen hat.

5.4 Gesellschaftliche Mobilität, das Recht auf Migration und die Gesellschaftskrise in den ethnischen Regionen

Die vierte Krise hat mit der Mobilität in der Gesellschaft zu tun. Diese Mobilität ist wohl der wichtigste Katalysator für Widersprüche und Konflikte. Mobilität gab es zwar auch im traditionellen China, so etwa während der Massenmigration aus dem Landesinneren in den Nordwesten und in die Mandschurei im 18. Jahrhundert. Solche Formen der Migration häufig ganzer Dörfer unterschieden sich allerdings von der Migration, die aus der neuen Arbeitsteilung der Marktgesellschaft heraus entstanden ist. Die Ausbreitung der Marktwirtschaft, die Lockerungen des Hukou-Einwohnermeldesystems und die Verbesserung von Transportmitteln haben dabei die Bedingungen für diese heutige, groß angelegte Mobilität innerhalb der Gesellschaft geschaffen. Mit der massiven Ausweitung der städtischen Infrastruktur, der Eröffnung der Qinghai-Tibet-Bahn sowie mit der Entwicklung des Tourismus- und Dienstleistungssektors hat sich auch die tibetische Wirtschaft in einem nie dagewesenen Ausmaß geöffnet. Gleichzeitig dringen viele Auswärtige (vor allem Han- und Hui-Chinesen) nach Tibet, sei es als Arbeiter, technisches Fachpersonal, Dienstleister oder Touristen. Innerhalb Chinas verlaufen Migrationsströme vor allem vom

Landesinneren in die Küstenregionen sowie von den Dörfern in die Städte; auf Metropolen wie Peking oder Shanghai ist der Druck inzwischen enorm geworden. Trotz der Zunahme von staatlichen Investitionen in Tibet hat die wirtschaftliche Kluft zu anderen Regionen weiter zugenommen. Zur Verringerung dieser regionalen Entwicklungsunterschiede sowie zur Förderung der ökonomischen Entwicklung Westchinas hat die chinesische Regierung im Jahre 1999 daher die Strategie der »großen Erschließung Westchinas« (auch Go-West-Strategie) ins Leben gerufen, die allerdings auch die Bevölkerungsbewegungen auf dem tibetischen Hochplateau – und insbesondere in den städtischen Regionen – weiter vorangetrieben hat. Im Vergleich zu Ostchina und anderen Regionen ist die Bevölkerungsmobilität in Tibet eher gering. Sie konzentriert sich vor allem auf Lhasa und einige andere größere Städte und geht mehrheitlich auf Saisonarbeiter und Geschäftsleute mit Kurzaufenthalten zurück. Anders als häufig in westlichen Medien behauptet, führt diese Mobilität keineswegs zu grundlegenden Veränderungen der tibetischen Bevölkerungsstruktur. Wie die Arbeiten von Ma Rong und Danzeng Lunzhu 旦增伦珠 (1964–) allerdings gezeigt haben, »handelt es sich bei Westchina um eine Minderheitenregion. Entsprechend wird der Zuzug von Menschen aus den Han-Regionen in Ost- und Zentralchina dazu führen, dass interethnische Kontakte deutlich tiefer und breiter werden. Die ›Erschließung des Westens‹ wird daher zwar den Raum für Austausch und Zusammenarbeit zwischen den Ethnien erweitern; das Projekt wird aber auch in aller Deutlichkeit nicht nur kulturelle und religiöse Unterschiede zwischen den Ethnien akzentuieren, sondern auch den heftigen Konkurrenzkampf um Arbeitsplätze und Ressourcen. Infolgedessen werden sich interethnische Beziehungen in der Region enorm verkomplizieren.«⁴ Die Öffnung für Investoren, die Bevölkerungsmobilität und der Arbeitskräftemarkt sind die Grundelemente für die Herausbildung einer Marktgesellschaft. Für die ökonomische Entwicklung Westchinas wiederum bildet der Tourismus ein noch elementareres Instrument. Migration und Mobilität sind zwar bürgerliche Grundrechte; wenn faktisch bestehende Differenzen zwischen unterschiedlichen Regionen und sozialen Gruppen in Bezug auf Bildung, Kultur, Sprache und auf die Verteilung anderer Ressourcen aber ignoriert werden, dann führen große Migrationsströme in der Logik des Developmentalismus unweigerlich dazu, dass sich Ressourcen und Profite letztlich in der Hand bestimmter Gruppen bündeln.

4 MA Rong (马戎)/DANZENG Lunzhu (丹增伦珠), »Lasashi liudong renkou«, 2006, 168.

In Bezug auf Kapitalressourcen, technische Fertigkeiten sowie auf das Verständnis des Marktwettbewerbs sind normale Tibeter selbst in Tibet meist in einer schwächeren Position als Zugereiste. Das kann schnell zur Marginalisierung führen. Vor dem Hintergrund der beschriebenen Krise der Religionsgesellschaft werden diese Beziehungen zwischen Alteingesessenen und Zugezogenen wiederum direkt mit dem Problem der Säkularisierung in Tibet verwoben – mit dem Ergebnis, dass die durch die Säkularisierung hervorgebrachte Krise auf die Frage der »Sinisierung« projiziert wird. *Vor dem Hintergrund der Marktwirtschaft und der hohen gesellschaftlichen Mobilität liegt der Schlüssel sowohl zur Verbesserung des Systems der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten als auch zur Förderung eines gleichberechtigten Austauschs zwischen den Ethnien in den Fragen, wie erstens der Schutz von kultureller Diversität mit der Verwirklichung sozialer Gleichheit in Einklang zu bringen ist und wie zweitens der Schutz von Minderheiteninteressen und das Recht auf interne Migration ins Gleichgewicht gebracht werden können.*

Das Schlüsselproblem ist dabei: Obwohl die Spaltung zwischen Arm und Reich in China ein gesamtgesellschaftliches Phänomen ist, ist sie in den Minderheitenregionen häufig zugleich aufs engste mit den Traditionen, Bräuchen und Sprachen einzelner Minderheiten sowie deren Stellung innerhalb der Marktwirtschaft verknüpft. In diesem Sinne muss gar nicht darauf hingewiesen werden, dass die in China weit verbreitete Korruption zu ethnischen Gegensätzen führen kann; denn selbst unter dem idealen aller Marktmodelle – mit einem exakt gleichen Ausgangspunkt für alle – würde der Marktwettbewerb zu neuen Spaltungen führen, wenn kulturellen Unterschieden zwischen den Ethnien keinerlei Beachtung geschenkt werden würde. Weil zum Beispiel in einigen Minderheitengebieten Mitglieder unterschiedlicher Ethnien unterschiedliche Stellungen innerhalb der Marktbeziehungen einnehmen, unterscheiden sich auch die Einkommen, Arbeitsbedingungen und Marktopportunitäten der Mitglieder dieser Gruppen voneinander. Das wiederum führt zu ethnischer Diskriminierung.⁵

⁵ Mit der Ausbreitung der Marktwirtschaft sind in Metropolen wie Peking oder Shanghai verschiedentlich Stellenausschreibungen mit geschlechterdiskriminierenden Inhalten aufgetaucht, denen zufolge Firmen beispielsweise nur Männer einstellen oder Männer und Frauen bei gleicher Arbeit unterschiedlich entlohnen wollen. In Minderheitengebieten zeigt sich diese Form der Diskriminierung auch in Bezug auf Ethnizität. So gibt es in interethnischen Regionen Stellenanzeigen, in denen zum Beispiel »Han-Chinesen 50 Renminbi Tageslohn und Tibetern 30 Renminbi Tageslohn« geboten wird. Einer derartigen Diskriminierungspraxis in Ausschreibungen muss entschieden Einhalt geboten werden.

Das alles heißt: Ob wirtschaftliches Wachstum harmonische Beziehungen zwischen unterschiedlichen Ethnien fördern kann, hängt von unterschiedlichen Faktoren ab; einen zwangsläufigen Zusammenhang gibt es nicht. Die zentrale Frage ist vielmehr die, wie diese Entwicklung vonstatten geht – und wie sie verstanden wird.

5.5 Die »Politik der Anerkennung« und die Frage der Gleichberechtigung in multiethnischen Gesellschaften

Die heutige Komplexität der Tibet-Frage ist Ausdruck einer weitreichenden Krise, die die tibetische Religionsgesellschaft seit dem 19. Jahrhundert zu durchlaufen hatte. Bis heute ist es keiner Region und keiner Gesellschaft wirklich gelungen, diese Krise der Moderne zu überwinden. Es ist dabei eine Sache, auf falsche Vorwürfe seitens des Westens gegenüber China hinzuweisen; es ist aber eine ganz andere, wie nun auf dieses konkrete und zugleich komplexe Problem zu reagieren ist. Im Vorwort zu dem von mir herausgegebenen Buch *Kultur und Öffentlichkeit* (*Wenhua yu gonggongxing* 文化与公共性) habe ich mich schon einmal mit zwei Kernfragen der gegenwärtigen Kulturtheorie beschäftigt: Können moderne Gesellschaften in bestimmten Situationen den Schutz kollektiver Rechte über den Schutz individueller Rechte stellen? Und sollten wir in modernen Gesellschaften, die auf einem formellen (*xingshi zhuyi* 形式主义) Rechtssystem basieren, auch bestimmte materielle (*shizhixing* 实质性) gesellschaftliche Sichtweisen berücksichtigen?⁶ Beim Edieren und Übersetzen der Aufsätze für das Buch sowie beim Schreiben des Vorworts habe ich viel über die Frage der »Politik der Anerkennung« in einer multikulturellen Gesellschaft nachgedacht. Im Lärm um die Globalisierung und den chinesischen Nationalismus ist diese Problematik allerdings bald wieder untergegangen.

Im Zentrum gegenwärtiger chinesischer Modernisierungsideen stehen unter anderem Vorstellungen wie die auf einer Rechtsordnung basierenden Marktwirtschaft, das Individualrecht oder das private Eigentumsrecht.

⁶ Siehe dazu WANG Hui (汪晖), Vorwort zu *Wenhua yu gonggongxing*, 1998, 12. Der Sammelband kreist um die Themen »Kultur«, »Öffentlichkeit« und »Politik der Anerkennung« und enthält Beiträge von Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Charles Taylor und John Rawls zum Thema. Das von mir hier diskutierte Konzept der »Politik der Anerkennung« geht auf Charles Taylor zurück, siehe dazu ders., *Multikulturalismus*, 2009, 16–19.

Zwar sind die diesbezüglichen Diskurse vielfältig; diesen Lehrsätzen gemeinsam ist aber ihre Ausrichtung auf einen programmatischen, depolitisierten Rechtoliberalismus (*quanli ziyou zhuyi* 权力自由主义). Genau genommen handelt es sich bei diesen Liberalismus-Diskursen um eine Reproduktion alter Modernisierungstheorien. Wenn ich hier das private Eigentumsrecht kritisiere, geht es mir nicht darum, den Schutz von privatem Eigentum zu bekämpfen; ich bin aber dagegen, in diesem Konzept eine umfassende, universelle Wahrheit zu sehen. In einer multikulturellen, von komplexen interethnischen Beziehungen geprägten Gesellschaft steht der gleichberechtigte Schutz individueller Rechte oft im Widerspruch zum Schutz kollektiver Rechte. Aus Sicht der Idee des Rechtoliberalismus dürfen Verfassung und Gesetze keinerlei Kollektivziele schützen, weil es Diskriminierung schaffen würde. Aus Sicht des Kommunitarismus beziehungsweise Sozialismus (*shequn zhuyi* 社群主义) hingegen ist diese abstrakte Vorstellung von der Gleichberechtigung von Individuen und ihrer Rechte das Produkt einer bestimmten Kultur und Gesellschaft. Die Übertragung dieser Vorstellung auf andere Gesellschaften muss mithin ebenfalls als eine Form der Diskriminierung gesehen werden. Entsprechend sollte die Achtung von Gleichheit nicht nur auf das Individuum zugeschnitten sein, sondern auch Kollektivziele berücksichtigen – wie etwa Sonderforderungen von Minderheiten, Frauen oder Migranten.

Eine solche Anerkennung von Kollektivzielen ist in der Tat Teil der chinesischen Minderheitenpolitik. Schon in den ersten Jahren nach Einführung der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten hatten Menschen in vielerlei Hinsicht Zweifel gegenüber dieser Regionalautonomie geäußert. Einige der aufgeworfenen Fragen lauteten: »Die Unterdrückung der Minderheiten ist aufgehoben, die Gleichstellung der ethnischen Gruppen erreicht, was noch bleibt ist die Frage der Demokratie innerhalb der einzelnen ethnischen Gruppen – braucht es da noch eine Regionalautonomie? Kader mit Minderheitenhintergrund haben in Staatsorganen längst wichtige Verantwortungen übernommen – ist das nicht bereits eine regionale Autonomie? In einigen Ballungsgebieten haben sich Minderheiten wirtschaftlich und kulturell stark an Han-Chinesen angeglichen oder verfügen über keine eigene Schriftsprache – soll auch dort die Regionalautonomie eingeführt werden? Wird eine Betonung von Ethnizität nicht einem enggefassten Nationalismus Vorschub leisten?« Andere stellten die Frage, ob denn für die Regionalautonomie »Demokratie wirklich unerlässlich« sei und ob »man sich überhaupt um interethnische Beziehungen außerhalb der autonomen Regionen kümmern«

müsse?⁷ Die Regionalautonomie ist ein Weg, sowohl Selbstbestimmung und Wechselseitigkeit als auch Partikularität und Universalität miteinander zu verbinden; sie erkennt zwar die Charakteristika eines Kollektivs an, versteht diese Charakteristika und Kollektivrechte allerdings nicht als Widerspruch zum Universalismus.

Die Frage bleibt nun, ob diese Sonderpolitik gegenüber Minderheiten nicht diskriminierend gegenüber anderen Einwohnern ist. Zum Beispiel gilt die Geburtenpolitik nicht oder nur eingeschränkt für Minderheiten, während Han-Chinesen nur ein Kind pro Familie bekommen dürfen; auch haben Minderheitenangehörige das Recht auf knappe Grundbedarfsgüter, während Han-Chinesen dies nicht oder nur in begrenztem Umfang haben. Diese Politik hat in der Vergangenheit zu erheblicher Unzufriedenheit unter den Kadern und dem technischen Personal geführt, die in der Tibet- und Xinjiang-Hilfe eingesetzt wurden und sich hier ungleich behandelt fühlten. Mit Blick auf die Populationen und besonderen Brauchtümer von Minderheiten allerdings spiegelt gerade diese Politik das Prinzip der »Achtung für beziehungsweise vor Gleichheit« wider. Tatsächlich ist das System der Minderheitenregionen und der damit verbundenen Anordnungen eng mit der politischen Tradition Chinas verknüpft. Die Verwaltung von Grenzgebieten in der Qing-Dynastie etwa war am Prinzip »den lokalen Bräuchen und dem, was angemessen ist, folgen« ausgerichtet; entsprechend wurden unterschiedliche Verwaltungsmodelle wie das Tusi-System in Tibet, das System der Stammeskontrolle (*buluo* 部落), das Bünde-und-Banner-System (*mengqi* 盟旗) in der Mongolei oder das Prinzip der Einheit von Politik und Religion entwickelt. Jedes dieser Modelle ist im Einklang mit dem Prinzip der Angleichung an lokale Bräuche angepasst und modifiziert worden. Das heißt: All diese Systeme erkannten Unterschiede an. Aus dem Blickwinkel formaler Gleichberechtigung heißt das allerdings zugleich auch, bestehende Hierarchien anzuerkennen. Gerade deshalb wiederum sollten sie abgelehnt werden.

Wie die Achtung von Gleichberechtigung und der Respekt von Unterschieden miteinander in Einklang zu bringen sind, ist eine der großen Herausforderungen pluralistischer Gesellschaften – und gerade hierin liegt die Attraktivität der Idee eines »Pluralismus innerhalb der Einheit«. Westliche Gesellschaften sind rechtsgeleitet. Weil unter den Bedingungen der formalen Gleichberechtigung des Rechtoliberalismus soziale Ungleichheit

7 HE Longqun (贺龙群), *Zhongguo gongchandang minzu zhengce shilun*, 2005, 136–137.

entstanden ist, nimmt der Kampf von Minderheiten um Rechte in diesen Gesellschaften oft die Gestalt einer Identitätspolitik an. Kommunitaristen (bzw. Sozialisten, AdÜ) treten für die Transformation einer solchen Identitätspolitik in eine »Politik der Anerkennung« ein, bei der der Wert der Gleichheit durch die Anerkennung von Unterschieden verwirklicht wird, um damit wiederum das Auseinanderdriften der Gesellschaft zu überwinden. In diesem Kontext ist die Anerkennung der Gleichwertigkeit unterschiedlicher Kulturen als Grundannahme oder logischer Ausgangspunkt zu verstehen, nicht aber als sachliches Urteil. Vorausgesetzt ist hier, dass die Politik der Anerkennung auf dem Weg »eines öffentlichen Austauschs« (*gonggong jiaowang* 公共交往) realisiert wird. Dies wiederum beinhaltet zweierlei: (1.) Wenn, wie Charles Taylor einmal ausgeführt hat, öffentlicher Austausch unterschiedlichen ethnischen Kulturen nicht die Möglichkeit gibt, ihre jeweilige außerordentliche Pracht auszuleben, dann wäre die Anerkennung, dass auch andere Kulturen einen substantiellen Wert haben, am Ende nichts anderes als eine Form der Herablassung – die wiederum das exakte Gegenteil einer Politik der Gleichberechtigung oder, vielleicht besser, einer »Politik der Würde« ist.⁸ Also muss die Idee eines »Pluralismus innerhalb der Einheit« auf dem Prinzip des Pluralismus fußen. Ohne eine prosperierende pluralistische Kultur hingegen wäre »die Einheit« lediglich etwas von oben herab Aufgezwungenes. (2.) Mit dem Begriff des »öffentlichen Austauschs« sind nicht nur Dialoge und Kontakte zwischen verschiedenen ethnischen Kulturen gemeint, sondern auch ein hohes Maß an Austausch innerhalb einer ethnischen Gruppe. Ohne diese Prämisse würde eine Politik der Anerkennung rasch zu einem Prozess verkommen, in dessen Zuge eine kleine Gruppe die gesamte Kontrolle über die ethnische Politik übernehmen würde. Entsprechend muss, wenn »Pluralismus« nicht zur Basis eines separatistischen Nationalismus, sondern einer Koexistenz werden soll, innerhalb jeder »Einheit« innerhalb der Pluralität sowie zwischen den vielen »Einheiten« eine Politik des Austauschs und der Selbstbestimmung in Gang gesetzt werden – anstatt diese »Einheiten« als isoliert und absolut zu verstehen. In diesem Sinne bedeutet eine »Anerkennung von Unterschieden« nicht, bestehende Unterschiede zu generalisieren, sondern vielmehr – ausgerichtet auf Diversität und Gleichberechtigung – Austausch, Koexistenz und Verschmelzung zwischen den verschiedenen Ethnien voranzutreiben. Es fehlt uns gegenwärtig an einem solchen öffentlichen Austausch und an

8 Taylor (Fn. 6).

gleichberechtigten Dialogen nicht nur zwischen Intellektuellen unterschiedlicher Ethnizität, sondern auch zwischen Intellektuellen innerhalb einer ethnischen Gruppe. Wenn es im heutigen China Vorurteile gibt, dann zeigen sie sich weniger in Form offener Diskriminierung, sondern vielmehr als latente Ignoranz.⁹ Welche Debatten zum Beispiel hat es eigentlich während der Unruhen in Tibet unter tibetischen Intellektuellen gegeben? Welche unterschiedlichen Ansichten, welche unterschiedlichen Erklärungsansätze gab es? Wenn diese in den öffentlichen Medien nicht gehört werden, dann verpassen wir zugleich die Chance auf einen Dialog und einen Austausch zwischen Intellektuellen mit ihren unterschiedlichen Hintergründen.

Die Tibet-Frage berührt nicht nur die Frage des Schutzes und der Freiheit von Minderheitenkulturen, sondern auch die Frage des Schutzes des Rechts auf Migration im Kontext einer weit verbreiteten Mobilität der Gesellschaft. Unter den Bedingungen der Globalisierung und der Vermarktlichung muss auch das System der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten einer entsprechenden Neuausrichtung unterzogen werden. Das soll freilich nicht heißen, dass das Konzept der Minderheitenregionen vollständig abgeschafft werden und ein neues, künstliches Einheitssystem geschaffen werden sollte, mit dem faktisch bestehende Differenzen überdeckt werden würden. Die Anerkennung kultureller Unterschiede bedeutet nicht, dass diese Unterschiede auf Dauer festgeschrieben und essentialisiert werden, um damit dann zu einer reinen Ethnizitätspolitik zurückzukehren; in diesem Sinne stimme ich der Kritik vieler Wissenschaftler an der Systematisierung ethnischer Beziehungen ausdrücklich zu, wie sie während der Unterscheidung der ethnischen Gruppen in China stattgefunden hat. Sie bedeutet allerdings ebenso wenig, historische Unterschiede schlicht zu ignorieren und unterschiedliche Kulturen und Ethnien stattdessen in ein formelles Rechtssystem hineinzuzwingen. Sieht man von der Förderung eines sozialen Austauschs und gesellschaftlicher Koexistenz ab, so liegt die eigentliche Herausforderung heute in der Frage, ob die etablierte Identitätspolitik überwunden und – nach dem Rückgang der Klassenpolitik – eine neue allgemein gültige bzw.

⁹ In den öffentlichen Debatten unter chinesischen Intellektuellen wird nur wenig über Themen wie Ethnizität oder die Beziehungen zwischen ethnischen Gruppen gesprochen. Ich vermute, dass das mit dem Zustand der intellektuellen Sphäre in China zusammenhängt. Viele Wissenschaftler mit Minderheitenhintergrund beherrschen zwar mehrere Minderheitensprachen, es gelingt ihnen aber kaum, sich in öffentlichen Debatten Gehör zu verschaffen. Bis heute bleiben ihre Debatten auf die regionale oder Minderheitenforschung beschränkt – ein Zustand, der schleunigst behoben werden sollte.

eine »Universalpolitik« (*pubian zhengzhi* 普遍政治) etabliert werden kann, an der unterschiedliche Gruppen gleichberechtigt partizipieren können und die bestehende gesellschaftliche Diversität bewahrt. Kurz – ohne eine massenpolitische Basis (die eine selbstbestimmte und dynamische Partizipation erlaubt) verkommen Fragen der Ethnizität unweigerlich zu einer Auseinandersetzung zwischen Minderheiten und der Regierung; damit wiederum würde man in jenen Rahmen eines tibetisch-han-chinesischen Dualismus hineinfallen, den auch die westliche Mainstream-Meinung sowie unterschiedliche Ethno-Nationalisten mit allen Mitteln herbeizuführen versuchen. Wenn wir mit einem solchen Dualismus brechen wollen, müssen wir die Logik unseres Developmentalismus grundlegend überdenken und einen toleranteren öffentlichen Raum schaffen. Hier sollen nicht nur die Stimmen des einfachen Volkes ihren vollen Ausdruck finden; er würde auch die Grundlage für eine neue Politik der Gleichberechtigung bereitstellen.

5.6 Protestbewegungen als eine Form der Politik der Würde

Die »Tibet-Frage« ging aus komplexen historischen Gegebenheiten hervor und ist ein Spiegel der Herausforderungen und Krisen, denen sich China im Zuge von Marktreformen und Globalisierungsprozessen ausgesetzt sieht. Nach dem Ausbruch der Unruhen in Tibet im März 2008 hatten wir es allerdings mit einer doppelten Irreführung zu tun: Zum einen hat es in der westlichen Mehrheitsmeinung kaum ein Nachdenken darüber gegeben, welche verheerenden Folgen die eigene Kolonialgeschichte für andere Regionen hat; stattdessen wurde dieses tiefgehende und mit den jahrhundertelangen politischen Aktivitäten des Westens aufs engste verbundene Problem in Tibet schlicht zu einem anti-chinesischen »Chorgesang« verzerrt. Für junge Chinesen, die im Westen leben und diese diskriminierende Ideologie westlicher Gesellschaften aus erster Hand zu spüren bekamen, war das sicher ein harter, verletzender Schlag ins Herz. Zum anderen allerdings hätten umgekehrt chinesische Medien, als sie sich der öffentlichen Meinung des Westens widersetzen, ihren Fokus auch auf die Konflikte und Krisen innerhalb der tibetischen Gesellschaft richten müssen; dies wiederum hätte ein Anstoß sein können, das eigene gesellschaftliche Entwicklungsmodell zu überdenken und so neu auszurichten, dass die Krisen in Tibet und einigen anderen Minderheitenregionen überwunden werden können. Als sich die Tibet-Krise aber zu einer Kontroverse um die Olympischen Fackelläufe zu

wandeln begann, wurde das Tibet-Problem einfach zur Seite geschoben. Ich selbst glaube nicht, dass es sich hier um einen »Kampf der Kulturen«¹⁰ handelt. Es ist eher ein »Zusammenprall von Ignoranz und Unwissen«, der mit einer neuen Politik des Kalten Kriegs einhergeht.

Jede große Massenbewegung vereint eine Vielzahl unterschiedlicher Ziele in sich. Ich kann mich an dieser Stelle freilich nicht mit den Aktivitäten und Motivationen eines jeden Teilnehmers dieser Bewegung auseinandersetzen. Innerhalb der Protestbewegung der chinesischen Auslandsstudierenden hat es auch viele engstirnige Wortmeldungen gegeben. So wie die westlichen Medien versteht auch diese junge Generation nur wenig von der »Tibet-Frage«. Die gesamte Bewegung deswegen allerdings nur als Ausdruck eines »engstirnigen Nationalismus« abzutun, würde am Kern des Problems vorbeigehen. Erstens nämlich trat diese Bewegung zur Verteidigung der Olympischen, nicht der »chinesischen« Fackel an. Ein Element der Proteste war daher auch das Streben nach Weltfrieden und die Verteidigung des Rechts aller Völker, unter dem Banner der Olympischen Spiele miteinander in Austausch zu treten. Zweitens forderten die Studierenden und andere Auslandschinesen vor dem Hintergrund einer in westlichen Massenmedien verbreiteten systematischen Verzerrung der Gewalttaten in Tibet sowie ungerechten Berichterstattung über die Fackelläufe die Richtigstellung der Faktenlage; zugleich protestierten sie gegen Gewalt in Tibet. Einige der damals kritisierten Medien hatten schon während der Kriege im Kosovo, in Afghanistan und im Irak eine unrühmliche Rolle gespielt. Die Beleidigungen gegenüber China und dem chinesischen Volk in Massenmedien wie CNN (Cable News Network) offenbarten nicht nur tiefsitzende rassistische Vorurteile, sondern beschworen selbst einen »engstirnigen Nationalismus« in den eigenen Gesellschaften herauf. Aus diesem Grund versuchten einige Studierende, ihre eigene Protestbewegung mit der internationalen Antikriegsbewegung zu verknüpfen – was zeigt, dass diese Studierenden beginnen, ihre Aufmerksamkeit gegenüber China mit einem globalen, »internationalistischen« Blick zu verbinden. Drittens muss hier deutlich zwischen der Kritik an Hegemonie und einer gegen einfache Bürger gerichteten Gewalt einerseits und dem Respekt gegenüber Minderheiten

10 AdÜ: Hier handelt es sich um eine Anspielung auf den gleichnamigen Titel des Buches von Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations*, New York 1996. Gemäß dem englischen Originaltitel spricht Wang Hui hier wortwörtlich von »Zusammenprall der Zivilisationen« (*wenming de conggu* 文明的冲突).

sowie dem komplexen Nachdenken über Ethnizitätsfragen inmitten eines gesellschaftlichen Wandels andererseits unterschieden werden. Die chinesische Studierendenbewegung im Ausland hat mit größter Deutlichkeit ihre Ablehnung gegen solche hegemonialen und separatistischen Kräfte zum Ausdruck gebracht und damit der Stimme der chinesischen Gesellschaft weltweit Gehör verschafft. Ohne diese Stimme würden die Beziehungen zwischen China und dem Westen weiter im Feld der Diplomatie verharren – ohne jedwede vom einfachen Volk ausgehenden Interventionen. Ob es Menschen mögen oder nicht: Diese Demonstration studentischer Macht hat zugleich nachhaltig gezeigt, was die Stimme des Volkes eigentlich ist. Auch das ist ein Wendepunkt – einer nämlich, der einer neuen Generation von Chinesen ein neues Verständnis von China, von den Widersprüchen und Schwierigkeiten in China sowie vom wahren Platz Chinas im gegenwärtigen Weltsystem bietet.

Diese Bewegung war zugleich auch Ausdruck einer Politik der Würde. Im Jahre 1993 war China noch aufgrund einer Intervention der USA und einiger anderer westlicher Regierungen das Austragungsrecht für die Olympischen Spiele im Jahre 2000 versagt geblieben. 15 Jahre später, als China in den Vorbereitungen für die Spiele in Peking 2008 steckte, versuchten erneut zahlreiche politische Kräfte aus dem Westen, China auf unterschiedlichste Art und Weise zu schmähen. Diese Hegemonialpolitik und hegemoniale Mentalität stoßen nicht nur in China, sondern in vielen Ländern der Dritten Welt auf erbitterten Widerstand. In der politischen Tradition des Westens gibt es einen großen Unterschied zwischen dem modernen Begriff der Würde (*zunyan* 尊严) und dem traditionellen Begriff der Ehre (*rongyu* 荣誉). Ehre entstand aus dem alten System der hierarchischen Ständeordnung heraus; sie ist direkt verbunden mit dem Prinzip der Ungleichheit. Würde hingegen entstand aus dem Zerfall dieses hierarchischen Systems heraus; sie ist Ausdruck von Egalitarismus und Universalismus. Die Anerkennung von Gleichberechtigung ist die Voraussetzung für Demokratie. Die Beleidigungen auf CNN waren ein Spiegel einer tradierten hierarchischen Weltvorstellung. Die andere Seite dieser Medaille wiederum ist jene Vorstellung von Ehre, die hegemonialen Staaten zu eigen ist: Politiker dieser Länder reden zwar häufig über die Wahrung der »Führungsposition« und »Überlegenheit« ihres Landes; darüber, die Anerkennung von Gleichberechtigung zu erreichen, schweigen sie aber. Im Kontrast zu dieser aus der alten Ordnung tradierten hierarchischen Weltvorstellung war die auslandschinesische Bewegung von der Überzeugung getragen, dass einer Anerkennung von Gleichberech-

tigung in der modernen Politik eine zentrale Bedeutung zukommen muss. Das Bemühen dieser Bewegung, die nationale Würde Chinas zu verteidigen, kann daher zugleich als Beginn einer modernen, international ausgerichteten Gleichberechtigungspolitik verstanden werden.

Was ich hier deutlich machen will ist: Diese »Politik der Würde« sowie »Politik der Gleichberechtigung« sollte nicht alleine auf den Widerstand gegen ungerechte Diskurse in westlichen Medien ausgerichtet sein, sondern zugleich auch auf die sozialen Beziehungen innerhalb der chinesischen Gesellschaft angewendet werden – und das heißt auch auf die Beziehungen zwischen den verschiedenen Ethnien in China. Die Tibet-Krise ist kein Zufall. Sie hängt vielmehr direkt mit den Transformationsprozessen zusammen, die die chinesische Gesellschaft durchläuft. *Wenn es der Protestbewegung nicht gelingt, das Prinzip der Politik der Würde auch auf den Schutz der Menschenwürde – auch der Tibeter, Uiguren und anderer Minderheiten – auszudehnen, dann verliert sie damit auch das Ziel der Gleichberechtigung aus dem Auge, das eigentlich Teil der Politik der Würde ist; und wenn sich die Protestbewegung wiederum in Gefühlen von ethnischem Hass und Feindseligkeit verliert, dann wendet sie sich gleichsam vom politischen Prinzip der Gleichheit, Kooperation und gegenseitigen Hilfe sowie der Verschmelzung von unterschiedlichen ethnischen Gruppen ab, mit dem eine politische Gemeinschaft des Bürgertums geschaffen werden soll.* Im Zeitalter der Depolitisierung kann eine Bewegung, die nach der Anerkennung von Gleichberechtigung und nach Würde strebt, zugleich zu einer Zäsur werden, aus der eine neue Politik hervorgeht. Innerhalb der Bewegung hat die neu entstandene Lage einen neuen politischen Enthusiasmus unter jungen Menschen entfacht, der es ihnen ermöglicht, am chinesischen und globalen öffentlichen Leben zu partizipieren. Auch das Engagement, das die junge Generation in China nach dem verheerenden Erdbeben in Sichuan im Mai 2008 gezeigt hat, war eng mit diesem neuen moralischen Enthusiasmus und dieser neuen politischen Anteilnahme verknüpft. Das Epizentrum des Erdbebens lag im Autonomen Bezirk Ngawa der Tibeter und der Qiang, in dem zahlreiche Minderheiten beheimatet sind. Die freiwilligen Helfer aus den verschiedensten Regionen in ganz China sind den von der Katastrophe betroffenen Menschen aber nie mit einem rassistischen oder ethnischen Blick begegnet – sei es bewusst oder unbewusst; ihre Anstrengungen waren auf die Rettung ihrer Landsleute gerichtet. In dieser emotionalen Verbundenheit und diesem Akt der gegenseitigen Hilfe wiederum zeigt sich genau jene Bande, die dem Prinzip des »Pluralismus innerhalb der Einheit« zu eigen ist. Ich hoffe, dass dieses öffentliche Bewusstsein, das im Moment der Krise erstrahl-

te, nicht nur zu einer anhaltenden Triebkraft für Demokratie wird, sondern auch einen Wendepunkt hin zu einem neuen Verständnis von Chinas Gesellschaft und ihren vielen Regionen und Kulturen markieren wird. Wir leben in krisenanfälligen Zeiten; wenn es nicht gelingt, mithilfe konkreter sozialer Kräfte die Logik des Developmentalismus zu verändern und aus den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts heraus noch einmal eine Bürgerpolitik mit dem Volkssubjekt als Basis zu schaffen, dann werden auch die anstehenden Krisen nicht bewältigt werden können. Um den Weg zu einer solchen neuen Politik zu ebnen, ist eine neue Selbstkenntnis der chinesischen Gesellschaft einerseits und ein Dialog zwischen den Intellektuellen der unterschiedlichen ethnischen Gruppen andererseits unabdingbar.

Die trans-systemische Gesellschaft und die
»regionale Perspektive«

Vorwort

Seit 1989 ist China die wohl einzige politische Gemeinschaft der modernen Welt, die in ihrer Bevölkerungsstruktur und ihrem territorialen Umfang im Wesentlichen die Strukturen des Kaiserreichs aus der Zeit vor dem 20. Jahrhundert bewahrt hat. All die verschiedenen Debatten über gegenwärtige Probleme Chinas kreisen letztlich stets um eine zentrale (und zugleich meist nur indirekt gestellte) Frage – »was nämlich China eigentlich ist«. Ich möchte hier unter Rückgriff auf den in der chinesischen Geschichtsforschung betriebenen Diskurs zum Begriff der »Region« und auf eine Analyse und Zusammenfassung der Methode des »Regionalismus« das Konzept der *trans-systemischen Gesellschaft* dafür nutzen, um eine neue China-Perspektive zu entwerfen, die sich von dem unterscheidet, was uns der Deutungsrahmen des Nationalismus bietet.¹ Mit dem Begriff der »trans-systemischen Gesell-

¹ Einen Entwurf zu diesem Kapitel hatte ich bereits als Eröffnungsvortrag auf der Konferenz »Die Region, Nationalität und das chinesische Geschichtsnarrativ« (6. und 7. Dezember 2008) präsentiert, die von der Zentralen Nationalitäten-Universität und dem Chinese Culture Forum in Peking abgehalten wurde. Beide Veranstalter organisierten dann vom 20. bis zum 23. Mai 2009 eine Nachfolgekonferenz unter dem Titel »Suprasoziale Systeme – Region, Nationalismus und Zivilisation in den Geschichts- und Sozialwissenschaften«. Ausgehend vom durch Professor Wang Mingming 王铭铭 (1962–) festgelegten Konferenzgrundsatz verweist der Begriff des »suprasozialen Systems« (*chao shehui tixi* 超社会体系) auf Systeme regionaler materieller und geistiger Beziehungen, die über Nationalgemeinschaften im allgemeinen Sinne hinausgehen. »Suprasoziale Systeme« finden ihren Ausdruck genauso in materieller Kultur, Geographie oder Wirtschaft wie in Religion, Ritualen, Symbolen oder Jurisdiktion und Ethik; sie können genauso säkular sein wie kosmologisch oder moralrechtlich. Von diesem Grundsatz inspiriert habe ich den Begriff des »suprasozialen Systems« in meinem Vortrag in den Begriff der »trans-systemischen Gesellschaft« abgewandelt, vor allem um damit zu betonen, dass eine Vielfalt, die sich in materieller Kultur, Geographie, Ökonomie, Religion, Ritual, Symbolen, Jurisdiktion und Ethik ausdrückt, innerhalb ein und desselben Gesellschaftssystems vorhanden ist. Dies wiederum soll uns eine neue Perspektive schaffen, von der aus wir politische Kulturen einer Gesellschaft betrachten können. In der Erstfassung dieses Textes habe ich noch von einer »zusammengesetzten Gesellschaft« (*fuhe*

schaft« ist dabei eine Gemeinschaft beziehungsweise ein soziales Netzwerk gemeint, das unterschiedliche Kulturen, Religionen, Ethnien, Sprachen und andere Systeme in sich vereint. Das kann eine Familie, ein Dorf, eine Region oder auch ein Staat sein. Während des Zeitalters des Nationalismus in Europa schrieb Immanuel Kant einmal, dass der Staat »eine Gesellschaft von Menschen [ist], über die niemand anders, als er selbst, zu gebieten und zu disponieren hat«; ein solcher Staat habe »selbst als Stamm seine eigene Wurzel«.² Dieses Urteil ist auch heute noch richtig, wenn man es nicht auf das Verhältnis zwischen Nationalstaat und Gesellschaft bezieht, sondern auf das zwischen Gesellschaftsstruktur und politischer Struktur. Als menschliche Gesellschaft ist der Staat nicht einfach ein künstliches Gebilde; er weist vielmehr einen Bezug zu einer Vielzahl von Elementen auf, darunter materielle Kultur und Rituale, Geographie, Religion, Ethik und Kosmologie oder politische Strukturen und imaginierte Welten. Während allerdings im europäischen Kontext eine Überlappung nationalstaatlicher und zivilisatorischer Grenzen nicht vorkam, gab es in der chinesischen Geschichte seit jeher Bemühungen, kulturelle und politische Grenzen miteinander in Einklang zu bringen. Gerade deswegen stößt, wenn es um die Definition des chinesischen Staatswesens geht, das Konzept des »Zivilisationsstaats« häufig auf breitere Zustimmung als das des »Nationalstaates«. Die Idee der »trans-systemischen Gesellschaft« allerdings unterscheidet sich nicht nur von den vielen unterschiedlichen Gesellschaftsnarrativen, die aus dem Konzept der »Nationalgemeinschaft« hervorgegangen sind, sondern auch vom Konzept des »Zivilisationsstaates«. Die trans-systemische Gesellschaft ist eine Gesellschaftsform, die auch »trans-zivilisatorisch« sein kann; wie ist daher innerhalb einer trans-systemischen Gesellschaft das Verhältnis zwischen kulturellen und politischen Grenzen zu verstehen? Wie wiederum können aus trans-kultureller Perspektive Konzepte wie Kultur und Politik überhaupt gefasst werden? Im Vergleich zur Idee der »pluralistischen Gesellschaft«, wie sie in der modernen politischen Theorie zu finden ist, stellt die Idee der trans-systemischen Gesellschaft noch stärker das Merkmal einer gegenseitigen Penetration unterschiedlicher Systeme heraus, die erst gemeinsam ein soziales Netzwerk bilden. Die Familien und Dörfer in den

shehui 复合社会) gesprochen; erst nach der Konferenz habe ich mich entschieden, diesen Begriff durch den der »trans-systemischen Gesellschaft« zu ersetzen, um damit eine stärkere Abstimmung mit dem Begriff des »trans-sozialen Systems« (*kua shehui tixi* 跨社会体系) zu erreichen.

² Kant (Teil I, Kap. 1, Fn. 7), 197.

multiethnischen Regionen im chinesischen Südwesten beispielsweise tragen oft unterschiedliche soziale Systeme (wie Ethnizität, Religion, Sprache und anderes) in sich. Überdies bestehen zwischen diesen »Systemen« Verbindungen; aber zugleich sind all diese Systeme einer bestimmten Familie, einem bestimmten Dorf oder einer bestimmten Gesellschaft immanent. Ich verknüpfe das Konzept der trans-systemischen Gesellschaft aus zwei Gründen mit dem der »Region«: Erstens handelt es sich bei der »Region« um eine Idee, die sich von Konzepten wie dem Nationalstaat und Ethnizität unterscheidet und auf Basis einer spezifischen Humangeographie und materiellen Kultur in einer einzigartigen Art und Weise hybrid (*hunzaxing* 混杂性), fluid (*liudongxing* 流动性) und integrativ (*zhenghexing* 整合性) ist – und uns damit helfen kann, jenseits des »Wissenskontexts«, den uns der Nationalismus bietet, und mit neuem Blick Entwicklungen in China und der chinesischen Geschichte zu verstehen. Zweitens ist die Idee der trans-systemischen Gesellschaft eng mit der des »trans-sozialen Systems« (*kua shehui tixi* 跨社会体系) verknüpft. Das chinesische Tributsystem beispielsweise umfasste nicht nur Beziehungsformen im Sinne einer trans-systemischen Gesellschaft, sondern war auch ein Netzwerk im Sinne eines trans-sozialen Systems; es verknüpfte verschiedene politische Gemeinschaften innerhalb einer weit ausgedehnten Region miteinander. Daher kommt einer Neuüberprüfung des Konzepts der »Region« und insbesondere der »Minderheitenregion«, die aus einer solchen Perspektive trans-systemischer Gesellschaften und trans-sozialer Systeme heraus erfolgt, eine zentrale Bedeutung zu, wenn wir die Fragen »Wie ist China zu verstehen?« und »Was ist China?« beantworten wollen.

1. Zwei Regionalismus-Narrative

Seit etwa 20 bis 30 Jahren erleben wir einen Aufschwung der Regionalforschung, die sich sowohl im Bereich der Staatsgeschichte (*guojia shi* 国家史) als auch der Globalgeschichte sukzessive zu einer maßgeblichen Forschungsmethode entwickelt hat. In diesem Kapitel geht es mir allerdings weniger um eine kritische Auseinandersetzung mit konkreten Forschungsergebnissen als vielmehr darum, mit dem Fokus auf methodologische Fragestellungen unterschiedliche Forschungszugänge zusammenzuführen – um davon ausgehend wiederum die Frage der »regionalen Perspektive« (Wang Hui spricht hier wortwörtlich von der »Region als Methode«, AdÜ) zu untersuchen. Diese Herangehensweise gibt mir zugleich die Freiheit, aus interdisziplinärer Perspektive die verschiedenen Anwendungsbereiche des Konzepts der »Region« genauso wie die Gemeinsamkeiten im Umgang mit diesem Konzept in so unterschiedlichen Forschungsfeldern wie der Wirtschaftsgeschichte, der Anthropologie oder der Nationalgeschichte (*minzu shi* 民族史) in Augenschein zu nehmen.

Seit den 1970er Jahren hat die Ausrichtung auf die Lokalgeschichte (*difang shi* 地方史) in der amerikanischen Chinaforschung zu einigen neuen Forschungserrungenschaften geführt und in Feldern wie der Gesellschaftsgeschichte, der Revolutionsgeschichte, der Stadtgeschichte und der Wirtschaftsgeschichte den chinawissenschaftlichen Forschungsrahmen grundlegend verändert. Durch neue Anstöße aus der Anthropologie und den Cultural Studies wiederum haben sich auch die Forschungsmethoden der Lokalgeschichtsschreibung in mancherlei Hinsicht verändert; ebenso begann sich nun die Regionalgeschichte (*quyu shi* 区域史) mit Themen wie Gender oder Ethnizität auseinanderzusetzen. Hiermit verbunden (wenn auch zugleich unterschiedlich) sind Bemühungen, im Kontext der Globalgeschichte interregionale Beziehungen in den Blick zu nehmen; im Fokus des Interesses

stehen dabei vor allem regionale Kontakte und Identitätsbeziehungen, die nationalstaatliche Grenzen überschreiten. Der französische Historiker Fernand Braudel (1902–1985) kann mit seinem Werk *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.* als Vorreiter dieser Entwicklung gesehen werden. In dieser 1949 erschienenen Schrift führte er die drei geschichtswissenschaftlichen Zeitebenen der *longue durée* (die sog. »lange Dauer« oder die geographische Zeit), der *moyenne durée* (die »mittlere Dauer« oder die gesellschaftliche Zeit) sowie des *événement* (»das Ereignis«) zusammen, um auf diese Weise zu einer allumfassenden Geschichtsschreibung (*histoire totale*) zu gelangen. Diese Art der Forschung ging nicht nur über den Rahmen des Nationalstaates hinaus und führte einen komparativen Blick auf die Beziehungen zwischen Regionen ein; sie definierte die »Region« – wie zum Beispiel den Asien-Pazifik-Raum, Europa, Ostasien oder Südostasien – auch als neuartiges, vielgestaltiges Subjekt, das nun aus der Perspektive unterschiedlicher Zeitstufen beobachtet und analysiert wurde.¹ Ich umschreibe die erste Methode als »Regionalismus-Narrativ, das aus einer Ausrichtung auf den Staat und seine Verwaltungseinheiten heraus entstanden ist« und die zweite als »Narrativ des transnationalen Regionalismus, das aus der Ausrichtung auf den Nationalstaat und die Globalisierung heraus entstanden ist«. Diese beiden Narrative sind dabei kaum eindeutig voneinander abzugrenzen; sie stützen und durchdringen sich vielmehr gegenseitig, wenn es um Themenkomplexe wie ethnische Genese, Beziehungen zwischen dem Tributsystem und der Diplomatie oder um Wirtschafts- und Kulturkreise geht. Auch wenn im vorliegenden Text die »ethnische Region« im Zentrum steht, so sind diese beiden Regionalismus-Perspektiven hier doch keineswegs irrelevant.

Das 1977 von William Skinner (1925–2008) veröffentlichte Buch *The City in Late Imperial China* war der Wegbereiter für eine Hinwendung zur Regionalgeschichte in der amerikanischen Chinaforschung und hatte einen weitreichenden Einfluss auf die spätere lokalgeschichtliche Ausrichtung des Fachs.² Skinner führte in seinem Forschungsmodell Marktsystem und Regionalsystem zusammen und eröffnete damit völlig neue Perspektiven für

1 Fernand Braudel, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt*, 1990.

2 Folgende andere Arbeiten sind ebenfalls repräsentativ für die Hinwendung der amerikanischen Chinaforschung zur Lokalgeschichte: Philip Kuhns (1933–2016) Forschung zur Taiping Rebellion und der regionalen Militarisierung in der Qing-Dynastie; Philip Huang (1940–) Studien zur kleinräumlichen Bauernwirtschaft in Nordchina und den Regionen südlich des Jangtse; Joseph W. Eshericks (1942–) Diskussionen über die Boxer-Bewegung in Shandong; Benjamin Elmans (1946–) Studien zur Changzhou-Schule sowie die Forschung zu den anti-mandschurischen Ge-

die Forschung zur Geschichte des chinesischen Marktes, der Bevölkerungsgeschichte und der Stadtgeschichte Chinas. Zu seinen Forschungsmotiven erklärte Skinner:

»Die meisten Chinesen gehen von einer administrativen, sich über die Provinz-, Präfektur- und Kreisebene erstreckenden Einteilung aus, wenn sie über das chinesische Territorium nachdenken; dieses Muster einer kognitiven Wahrnehmung des Raums war vor allem während der Ming- und Qing-Dynastie verbreitet.

Die Eigenheit, das chinesische Territorium im Sinne von Verwaltungsunterteilungen zu konzeptualisieren, erschwert zugleich freilich, auch eine andere Raumebene wahrzunehmen, deren Struktur sich weitgehend von der oben genannten unterscheidet: eine sozioökonomische Ebene nämlich, die durch ein ökonomisches Zentrum und den diesem Zentrum zugeordneten Regionen gebildet wird.

Im Allgemeinen hing die sozioökonomische Erscheinung eines Ortes während der Ming- und Qing-Dynastie vor allem von der Position ab, die dieser Ort innerhalb der wirtschaftlichen Hierarchie der Gesamtregion einnahm, weniger aber von politischen Arrangements der Regierung. Ein Beitrag dieses Buches liegt daher darin, die Bedeutung eines solchen, auf sozioökonomische Hierarchien fokussierenden theoretischen Rahmens für die Analyse sozialer Entwicklungen, ökonomischer Austauschprozesse und kultureller Veränderungen in der Zeit der Ming- und Qing-Dynastie zu diskutieren.«³

Aus Sicht von Skinner bildet auch die administrative Untergliederung in Provinzen, Präfekturen und Kreise eine eigenständige Raumkategorie; im Gegensatz zu jener sozioökonomischen Ebene aber, »die durch ein ökonomisches Zentrum und den diesem Zentrum zugeordneten Regionen gebildet wird«, handelt es sich dabei um eine weitgehend von oben geschaffene künstliche Ordnung, wohingegen die zweitgenannte nicht durch »politische Arrangements der Regierung« geschaffen wurde, sondern das weitgehend natürliche Resultat lang andauernder historischer Entwicklungen ist. Zu einer solchen Regionalperspektive gehört damit stets auch der Fokus auf eine natürlich gewachsene, evolutionäre Ordnung. Aus dieser Perspektive kann eine durch eine Regierung festgelegte, als Verwaltungseinheit verstandene Region hingegen interregionale Beziehungsmuster nicht akkurat abbilden.

Letztlich wird mit einem Regionalismus, der auf die staatliche Verwaltungsgliederung ausgerichtet ist, nationalstaatliche Geschichtsschreibung

heimgesellschaften in Zhejiang und zur Hankou-Region im Rahmen der chinesischen Revolutions- und Sozialgeschichte.

³ William Skinner, Vorwort zu *Zhonghua diguo wanqi de chengshi*, 2000, 1.

noch nicht infrage gestellt – er interpretiert diesen Staat lediglich aus einer Regionalperspektive heraus. Wenn wir über den Rahmen der Wirtschaftsgeschichte hinausgehen, wird wiederum deutlich, dass eine solche Regionalperspektive nicht neu ist: Der frühen chinesischen Forschung zur ethnischen Geschichte war sie keinesfalls fremd. In seiner Dissertation *Die Herausbildung des chinesischen Volkes* aus dem Jahre 1928 beispielsweise hatte Li Ji 李济 (beziehungsweise Li Chi; 1896–1979) bereits die Idee einer »geographischen Einheit jenseits der Provinzen« formuliert. Li zufolge hat jede chinesische Dynastie gemäß ihren eigenen administrativen Zielsetzungen China jeweils auch auf unterschiedliche Art und Weise in politische Einheiten eingeteilt; entsprechend brachte jede politische Veränderung in China zugleich auch Veränderungen der regionalen Untergliederung des Landes mit sich. Von Bedeutung ist hier, dass die jeweilige regionale Untergliederung des Staates oder Reiches nicht einfach als regierungsgesteuerte top-down-Handlung zu verstehen ist; sie beinhaltet vielmehr unterschiedliche, aus historischen Entwicklungen heraus entstandene Einflussfaktoren. Li Ji schrieb hierzu:

»Die Fläche einzelner Regionen variierte vor allem je nach Grad der Bevölkerungskonzentration; die geographische Lage solcher Ballungszentren wurde überdies vornehmlich vom Verlauf von Migrationsrouten bestimmt. Entsprechend können die Zahl der administrativen Einheiten und die Veränderung von Flächen in einem gewissen Ausmaß zugleich die Veränderung der geographischen Position von Ballungszentren anzeigen.«

Weil aber politische Einheiten auf Basis solcher Positionsverschiebungen gebildet werden,

»ist es für die Erforschung solcher Verschiebungen anhand der vergleichenden Methode zwingend erforderlich, einige der geographischen Raumgliederungen zu identifizieren, die solche Positionsverschiebungen bestimmen können (anstatt selbst durch Positionsverschiebungen bestimmt zu werden). Berge und Flüsse beispielsweise sind solche natürlichen Faktoren, die Bevölkerungsbewegungen determinieren können; Flüssen kommt dabei eine besonders wichtige Rolle zu.«⁴

Es sind dabei nicht geographische Untergliederungen einer Region, sondern die genannten Positionsverschiebungen und deren Antriebskräfte, die die tatsächliche Ursache für die Gliederung und Aufteilung von Regionen sind. Ausgehend von diesen Überlegungen nahm Li Ji seine Unterteilung Chinas in »fünf Makroregionen« vor: die Nordostregion (die nördlich des Ostlaufs

⁴ Li Chi, *The formation of the Chinese people*, 1928, 229.

des Gelben Flusses gelegen ist und heute in etwa die Provinzen Henan, Hebei, Shanxi sowie Teile Shandongs umfasst), die zentralöstliche Region (der Raum südlich des Ostlaufs des Gelben Flusses und nördlich des Ostlaufs des Jangtsekiang, in dem heute die Provinzen Shandong und Henan sowie Teile der Provinzen Hubei, Anhui und Jiangsu liegen), die mittlere Nordwestregion (westlich der zentralöstlichen Region und zwischen dem Gelben Fluss und dem Jangtse gelegen; heute liegen hier die Provinzen Shanxi, Sichuan und große Teile Gansus), die Nordwestregion (ein kleiner Teil Gansus nördlich des Gelben Flusses) und die Südregion (das heißt sämtliche Gebiete südlich des Jangtse, was heute den Provinzen Zhejiang, Fujian, Jiangxi, Hunan, Guizhou, Guangdong, Guangxi und Yunnan sowie Teilen von Jiangsu, Anhui und Hubei entspricht).

Der Nationalgeschichte geht es hauptsächlich um die Erforschung der Genese der chinesischen Nation; das Quellenmaterial dieses Forschungsfeldes umfasst Daten zur Körpervermessung, Aufzeichnungen über Städte- und Dörferarchitektur, Daten zur Entstehung von Nachnamen, Bevölkerungsdaten und andere historische Dokumente. Aus methodologischer Sicht handelt es sich dabei – wie Kwang-Chih Chang 张光直 (1931–2001) in seiner Zusammenfassung von Lis Arbeit ausführte – um eine Zusammenführung von archäologischen, ethnographischen, anthropologischen und sprachwissenschaftlichen Herangehensweisen. Auf Basis dieser Methodik und eines solchen Quellenmaterials hat Li Ji fünf Ursprungsvölker der chinesischen Nation identifiziert: die Nachfahren des Gelben Kaisers, die Tungusen, die Mon-Khmer, die Shan und die Tibetobirmanen. Bei seiner Untergliederung Chinas in die oben genannten Regionen ging es Li hauptsächlich um die Beforschung der Genese des chinesischen Volkes. Auch wenn er dabei der Hybridität dieses Entstehungsprozesses großes Gewicht beimaß, blieb sein Raumfokus doch auf das »eigentliche China« beziehungsweise »innere China« beschränkt; die Mandschurei, Tibet und andere Regionen, die erst später unter chinesische Verwaltung fielen, waren nicht Teil seiner Forschung.

In seinem Buch *Die chinesische Nation und ihre Struktur des Pluralismus innerhalb der Einheit* (*Zhonghua minzu de duoyuan yiti geju* 中华民族的多元一体格局) teilte Fei Xiaotong 费孝通 (1910–2005) die von der chinesischen Nation besiedelten Regionen in sechs Makroregionen und drei Korridore ein; im klaren Gegensatz zu Li Ji war Fei Xiaotongs Einteilung auch von Überlegungen zum langen Prozess der Herausbildung der chinesischen Nation und insbesondere zur Rolle, die Minderheiten in diesem Prozess so-

wie für interregionale Beziehungen gespielt haben, geprägt. Mit den sechs Makroregionen meinte Fei Xiaotong die Grassteppen des Nordens, die Berge und Wälder des Nordostens, die Qinghai-Tibet-Hochebene im Südwesten, die Hochebene von Yunnan und Guizhou, die Küstenregionen und die zentralen Gebiete Chinas; die drei Korridore verweisen auf den Tibet-Yi-Korridor, der Nanling-Korridor (der durch die Provinzen Hunan, Jiangxi, Guangdong und Guangxi läuft) sowie der Nordwest-Korridor. Der Tibet-Yi-Korridor umfasst dabei die Luo-Yu-Region, die sich von der Provinz Gansu bis zu den nach Süden abfallenden Hängen des Himalaya erstreckt. Hier überschneiden sich nicht nur die Gebiete der Tibeter mit jenen der Han sowie der Yi-Minderheit; hier sind auch zahlreiche weitere Minderheiten beheimatet.⁵ Im Gegensatz zur Perspektive eines Nationalismus ethnischer Reinheit ermöglicht uns diese besondere Sicht auf China, die die Regionen ins Zentrum rückt, ein Verständnis der Strukturen der pluralistischen Koexistenz der unterschiedlichen Ethnien des Landes. Diese Theorie erinnert an jene Theorie des »von Sternen übersäten Himmels« (*mantian xingdou* 满天星斗), die Su Bingqi 苏秉琦 (1909–1997) und andere Archäologen zur Umschreibung der chinesischen Zivilisation in der Archäologie eingeführt haben; die Ähnlichkeiten zwischen beiden sind unübersehbar. Es war nicht die Theorie, die den Gelben Fluss als Zentrum nahm, sondern die Theorie des »von Sternen übersäten Himmels«, die eine neue Perspektive auf die Ursprünge der chinesischen Zivilisation bot – auch wenn es damals noch nicht die Idee der »Mittellande« beziehungsweise des »Reichs der Mitte« (*Zhongguo* 中国) gab.⁶

Die frühe Nationalgeschichtsforschung hat, indem sie gleichermaßen geographische Positionierung und Migration als Standard angesetzt hat, die Herausbildung der Nation als zentralen Gegenstand gehabt. Die moderne Archäologie und Anthropologie hingegen haben transethnische Regionen und ihre wirtschaftliche Entwicklung in ihrem Fokus. Beide haben eine andere Idee davon, wie auf die Region zu blicken ist. Dieser Unterschied ist allerdings ein relativer. Sowohl in der chinesischen Forschung zur ethnischen Geschichte als auch in der chinesischen Anthropologie gibt es etwas,

⁵ FEI Xiaotong (Teil I, Kap. 3, Fn. 17), 1.

⁶ AdÜ: Wang Hui verweist hier darauf, dass der »Sternentheorie« zufolge am Himmel viele unterschiedliche Sterne nebeneinander stünden, die zusammen ein Ganzes bildeten. Dies wiederum sei der Situation auf der Erde vergleichbar, wo aus vielen nebeneinander stehenden »Sternen« ein einheitliches Land werde.

das ich das »supra-ethnische Narrativ innerhalb der Nationalgeschichte« nenne. Jahre nach seiner Dissertation seufzte Li Ji:

»Über zweitausend Jahre lang sind die chinesischen Historiker auf den Schwindel Qin Shihuangdis 秦始皇帝 (259 v. Chr. – 210 v. Chr.), des Begründers des chinesischen Kaiserreichs, hereingefallen, weil sie geglaubt haben, die chinesische Kultur und das chinesische Volk seien ausschließlich südlich der Chinesischen Mauer zu finden. Das ist ein großer Fehler, dessen wir uns bewusst werden müssen! Unser noch älteres Zuhause – sei es ethnisch oder kulturell – erstreckt sich über das »eigentliche China« hinaus und reicht bis in die Mandschurei, die Innere und die Äußere Mongolei sowie bis nach Sibirien: All diese Orte wurden über viele Generationen von unseren Ahnen bewohnt. Erst mit dem Bau der Großen Mauer unter Qin Shihuangdi wurden diese Gebiete auf ewig an Fremdvölker [yizu 异族] verloren.

Wir Althistoriker sollten uns daher eine neue Leitidee zu eigen machen: Wir sollten uns selbst auferlegen, unseren von der Großen Mauer geprägten Blick auf die chinesische Kultur zu überwinden und mit unseren Augen und Beinen die Regionen auch nördlich der Großen Mauer nach Quellen zur Geschichte des antiken China absuchen – dort also, wo unser ältestes Zuhause liegt.«⁷

Der Bau der Chinesischen Mauer durch Qin Shihuangdi war eine »politische Anordnung«, mit der letztlich ein Teil der Gebiete abgeschnitten wurde, in denen die chinesische Nation entstanden ist; nördlich dieser Mauer nach den Quellen zur Geschichte des antiken China zu suchen bedeutet daher, mit dieser menschengemachten historischen Zersplitterung wieder zu brechen. Trotzdem: Im Laufe der Zeit ist aus dieser Großen Mauer freilich eine regionale Grenzmarkierung geworden, die einen immensen Einfluss auf die spätere Ausgestaltung der Grenzgebiete nehmen sollte. Wenn Li Ji hier die Genese der chinesischen Nation auf den aus Mandschurei, Mongolei und Sibirien bestehenden Gürtel ausdehnt, dann legte er damit nicht nur eine Fährte in eine frühere Vergangenheit, sondern er reagiert damit auch auf regionale Entwicklungen der späteren chinesischen Geschichte. Mit diesem Punkt will ich mich zu einem späteren Zeitpunkt im Zusammenhang mit der Diskussion über die Arbeiten Owen Lattimores (1900–1989) noch ausführlicher beschäftigen.

Warum ist innerhalb der Nationalgeschichtsschreibung das genannte »supra-ethnische Narrativ« entstanden? Ich sehe hierfür zwei Impulse: Erstens haben die Diversität und Hybridität, die jeder Ethnogenese per se innewohnen, die ethnologische und archäologische Forschung – die

7 LI Chi (Fn. 4), 1.

die Ursprünge von ethnischen Gruppen zurückverfolgen – letztlich dazu gebracht, all die Theorien zu überwinden, die von einem einheitlichen, alleinstehenden Ursprung ausgehen; und zweitens neigen Historiker bewusst oder unbewusst dazu, China aufgrund seiner einzigartigen Geschichte als ein dynamisches Gebilde zu verstehen, das sich in einem natürlich-evolutionären Prozess befindet, nicht aber als Produkt einer von oben erfolgten Planung durch irgendeine Macht. An dieser Stelle wird die Limitiertheit des China-Narrativs von Skinner deutlich, das auf einem Dualismus von politischer Anordnung und sozialer Evolution basiert. Die Position, die »Region« sei etwas Natürliches, der Staat sowie staatliche Planung hingegen etwas Künstliches, ignoriert die Wechselbeziehung zwischen beiden. Aus einer langfristigen historischen Perspektive betrachtet ist der Unterschied zwischen Staat und Region keineswegs ein absoluter; beide als gegensätzliche, nicht aber als sich aufeinander beziehende und sich gegenseitig durchdringende Kategorien zu verstehen, kann daher den Blick für die mannigfaltigen Triebkräfte hinter der Herausbildung von Regionen trüben.

Das Verhältnis zwischen staatlichen Wasserbauprojekten und der Herausbildung von Regionen ist hierfür beispielhaft. Als alte Agrarkultur ist in China das »beste« Land bewässertes Land:

»Die Durchführung und Wartung aller für ein Bewässerungssystem notwendigen Wasserwirtschaftsprojekte allerdings wäre ausschließlich aus privater Hand gar nicht möglich. Die Wasserwirtschaft musste also zwangsläufig durch den Staat geregelt werden. In der Folge wiederum wurde die Fähigkeit des Staates, solche Aktivitäten durchzuführen, bald zu einer wichtigeren politischen Machtgrundlage als der Besitz von Boden selbst. Der Staat besaß zudem gewaltige Getreidevorräte, da Grundsteuern teils in Sachleistungen zu zahlen waren. Für die Getreidespeicherung wiederum waren soziale »Zentren« nötig, die man einfach schützen konnte – wie eine ummauerte Stadt. Das wiederum schuf regionale »Struktureinheiten« [*jiegou danyuan* 结构单元] – das heißt Einheiten für die Verwaltung und den lokalen Handel mit jeweils eigener Ummauerung sowie hinreichend Land. Ein Teil der Getreidevorräte jeder Region wurde in einigen wichtigen Getreidespeichern konzentriert, über die die Regierung verfügte und die der Versorgung der Garnisonen dienten, die in den einzelnen Regionen die zentrale Staatsmacht repräsentierten.«⁸

Regionen, die sich im Zuge solcher Großprojekte herausgebildet haben, weisen auch Verbindungen zu bestehenden administrativen Regionaleinheiten auf; diese Verbindungen bedeuten aber noch nicht zwangsläufig eine vollständige Überlappung.

⁸ Owen Lattimore, *Inner Asian frontiers of China*, 1940, 39–40.

Im Gegensatz zur oben beschriebenen Regionalismus-Perspektive, die auf staatliche Verwaltungsgliederungen ausgerichtet ist, geht es dem transnationalen Regionalismus-Narrativ, das im Kontext des Nationalstaats und der Globalisierung entstanden ist, darum, Regionalstrukturen staatlicher Grenzen zu überwinden. Geographische Lage, Migration, religiöse Praktiken oder Handelsaktivitäten sind alle gleichermaßen grundlegende Faktoren für die Herausbildung von Regionen. Dieser Regionalismus allerdings entstand aus dem Problembewusstsein von Post-Nationalstaatlichkeit und Globalisierung heraus. Themenfelder wie regionale Integration, Kulturkreise, geopolitische Allianzen oder wirtschaftliche Integration sind dabei eine Reaktion auf zwei gegensätzliche Kräfte: Sie überwinden nicht nur den Rahmen von Nationalismus und Nationalstaaten, sondern setzen auch der Vorstellung einer neoliberalen Globalisierung Grenzen. Kenneth Pomeranz' (1958–) *The Great Divergence – China, Europe, and the Making of the Modern World Economy* (2000) sowie Takeshi Hamashitas (1943–) *Internationale Schlüsselmomente des modernen China (Jindai Zhongguo de guoji qiji 近代中国的国际契机, 1990)* stehen repräsentativ für diese Perspektive des transnationalen Regionalismus. Pomeranz' Werk ist aus der regionalhistoriographischen Tradition der US-amerikanischen Chinaforschung heraus entstanden. Im Zentrum seiner Darstellung steht das untere Jangtse-Tal und die dazugehörigen Regionen; das Besondere seines Zugangs ist dabei, dass er diese Region als ein relativ unabhängiges, vom übrigen China losgelöstes Wirtschaftszentrum versteht – und sie mit den Triebkräften des aufkommenden Kapitalismus in Nordengland vergleicht. Auch wenn es ihm letztlich um die Frage geht, warum der Kapitalismus gerade in England entstehen konnte, liegt das Besondere seiner Arbeit doch im Bemühen, die moderne Globalgeschichte aus der Perspektive des Regionalismus heraus umzuschreiben. An den anhaltenden Kontroversen um Pomeranz' Arbeit möchte ich mich an dieser Stelle nicht beteiligen. Aus methodologischer Sicht unterscheidet sich seine Arbeit von anderen darin, dass sie »die Region« aus der Kategorie des Nationalstaates herauslöst und zu einer eigenständigen Vergleichskategorie innerhalb des globalgeschichtlichen Narrativs macht. Da aber die Region des unteren Jangtse-Tals weder transnational noch von ethnischen Problemen betroffen ist, unterscheidet sich dieses Narrativ von der Methode, die transnationale Aktivitäten und multiethnische Beziehungen als konstitutive Elemente des Konzepts der Region ansieht.

Takeshi Hamashitas *Internationale Schlüsselmomente des modernen China* wiederum reetablierte im Feld der Wirtschaftsgeschichte die Vorstellung

eines »ostasiatischen Weltsystems« (*dongya shijie tixi* 东亚世界体系) mit dem Tributsystem als einigendem Band und China als Zentrum; damit bekräftigte er die Existenz »interkonnekter Beziehungen« regionaler Natur in Asien – und auch zwischen China und Japan. Ich denke, dass diese »Interkonnektivität« Ausdruck eines »trans-sozialen Systems« (*kua shehui tixi* 跨社会体系) ist. Die Bedeutung des methodischen Ansatzes von Hamashita geht dabei weit über das Feld der Wirtschaftsgeschichte hinaus; er beeinflusste auch das Nachdenken über das Problem der asiatischen Region aus anderen Blickwinkeln. In Hamashitas Darstellung bildet das Tributnetzwerk die historische Basis für eine regionale Ordnung. Seinen Forschungen zufolge ist die Region Asien durch drei Charakteristika gekennzeichnet: Erstens bildete die asiatische Region nicht nur kulturell, sondern auch in Bezug auf wirtschaftliche und politische Beziehungen eine Ordnung heraus; zweitens steht die chinesische Zivilisation im Zentrum dieser durch ein supra-nationales Tributnetzwerk zusammengehaltenen Ordnung; und drittens ist dieses Tributnetzwerk eng mit den Zentrum-Peripherie-Beziehungen – die sich ihrerseits von den europäischen Nationalstaatsbeziehungen unterscheiden – sowie den damit einhergehenden »Tribut gegen Titelerleihungs«-Beziehungen verbunden. Selbst in der Neuzeit wurde das asiatische Tributnetzwerk durch die Ausdehnung des westlichen Kapitalismus nicht grundlegend zerschlagen: »Asien als Weltsystem« existiert vielmehr bis heute fort. Hamashita unterteilte die Tributbeziehungen dabei in sechs Typen: (1.) Tributleistungen durch Stammeshäuptlinge; (2.) Tributleistungen innerhalb der Kontrollbeziehung zu Vasallenstaaten, die es zwischen dem 7. und 10. Jahrhundert gegenüber unterworfenen ausländischen Herrschern gab; (3.) Beziehungen zu den in größter geographischer Nähe liegenden Tributstaaten; (4.) Tributbeziehungen, bei denen beide Partner das gleiche Gewicht hatten; (5.) in der Peripherie gelegene Tributstaaten; sowie (6.) Länder, die zwar als Tributstaaten verstanden werden konnten, tatsächlich aber Handelspartner waren.⁹ Allerdings waren es nicht diese verschiedenen Tributtypen, die als Basis der genannten regionalen Ordnung fungierten, sondern das durch diese Tributbeziehungen geformte, relativ stabile Zentrum-Peripherie-Gerüst mit seinen Regionalbeziehungen, die sich von den Beziehungen zwischen souveränen Nationalstaaten grundsätzlich unterschieden. Hamashita beschreibt diese regionale Ordnung dabei anhand von netzwerkartigen Beziehungen. Seine Vorstellung

⁹ HAMASHITA Takeshi (滨下武志), *Jindai Zhongguo de guoji qiji*, 1999, 35–36.

von regionaler Ordnung basiert auf einer politischen Kultur, die sich vom Nationalstaat unterscheidet; gleichwohl kann diese Vorstellung aber Bezüge zur Idee einer politischen Gemeinschaft aufweisen – dann etwa, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob in Asien beziehungsweise in Nordostasien nicht auch ein politisches Gebilde in der Art der Europäischen Union entstehen könnte.

Egal ob aus Perspektive der Ethnographie oder der Verkehrsgeschichte: Die Regionalforschung ist offensichtlich darum bemüht, aus beiden verschiedenen Richtungen die doppelte Grenze aus administrativer Untergliederung und Nationalstaat zu durchbrechen. Gleichwohl bleibt die Frage: Welches Verhältnis genau besteht zwischen der beschriebenen »regionalen Ordnung« und politischer Souveränität? Und in welcher Beziehung steht die »Region« zum »personalisierten Subjekt« (*rengexing zhuti* 人格性主体)?

2. Das Nicht-Lokale des Lokalen: Die Dialektik von Stabilität und Fluidität

Eine Region als Ganzheit darzustellen, erfordert die Betonung ihrer Stabilität. Ohne eine solche Stabilität kann eine Region nicht existieren, gleich wie viele Beziehungsdynamiken innerhalb dieser Region bestehen. Fernand Braudels Konzept der »langen Dauer« (*longue durée*) hängt mit der Vorstellung von Stabilität und langsamem Wandel zusammen. Auch wenn sich die oben angeführten Beispiele in ihrer Ausrichtung unterscheiden, so sind sie in ihrer Betonung, dass Regionen eine gewisse Form von Stabilität zu eigen ist, doch ähnlich. Tatsächlich handelt es sich bei diesen Konzepten von »Region« stets um zweierlei: Sie sind sowohl eine Beschreibung bestimmter historischer Beziehungsstrukturen als auch Ausdruck des Bemühens, durch Konzeptualisierung eigentlich fluide Beziehungen zu ordnen und damit zu »stabilisieren«. Als Fei Xiaotongs Idee der »sechs Makroregionen und drei Korridore« zur Basis einer nationalen Wirtschaftsentwicklungsstrategie wurde, wurden aus den ursprünglichen Regionalbeziehungen zugleich administrative Beziehungen; und als die sogenannte Go-West-Strategie (auch »große Erschließung Westchinas«) eingeleitet wurde, wurden sich die unterschiedlichen Provinzen im Südwesten (wie Yunnan, Guizhou und Sichuan), im Nordosten (wie Gansu, Shaanxi, Shanxi und Qinghai) sowie die Autonomen Regionen Xinjiang, Innere Mongolei und Tibet mit einem Mal ihrer regionalen Verbundenheit als sogenannter »Westen« bewusst. Diese Regionalvorstellung wurde zugleich zum Rahmen einer staatlichen Politik, mit der eine neue volkswirtschaftliche Strategie konzeptualisiert wurde.

Darstellungen regionaler Stabilität in der Geschichtsforschung haben oft die Herausbildung politischer Strukturen (das heißt die Schaffung einer Art von »personalisierter« [*rengexing* 人格性] Einheit) zur Voraussetzung. In seiner berühmten Dissertation, die 1933 unter dem Titel *Östliche Yi, westliche Xia*

– Erklärung des Modells von Barbaren und China – Ost und West (*Yi xia dong xi shuo* 夷夏东西说) erschien, schilderte Fu Sinian 傅斯年 (1896–1950) historische Veränderungen in China anhand des Auf- und Abbaus der Beziehungen zwischen Ost- und Westchina beziehungsweise zwischen Nord- und Südchina. Dabei argumentierte er, dass die Kultur der Shang-Dynastie (die zwischen dem 18. Jahrhundert v. Chr. bis etwa zum 11. Jahrhundert v. Chr. bestand) ihren Ausgang in den beiden ethnischen Gruppen der Yi 夷 im damaligen östlichen Teil des Landes und der Xia 夏 im Westteil Chinas genommen habe. Die Befunde Fu Sinians werden seit den 1950er Jahren durch die Archäologie in Frage gestellt; beispielsweise haben Archäologen innerhalb der Erligang-Kultur (二里岗, 1600–1400 v. Chr.) in Zentralchina mit der Yinxu-Kultur (殷墟, deutsch auch »Ruinen von Yin«, gemeint sind hiermit Überreste einer Stadt aus der Zeit vom 14. bis zum 11. Jahrhundert v. Chr., die im heutigen Henan liegt und eine Hauptstadt der Shang gewesen sein soll) eine weitere Kultur entdeckt. Die später ausgegrabenen Überreste der Erlitou-Kultur (二里头, die von 2000 v. Chr. bis 1500 v. Chr. existierte) wiederum wurden zeitlich zwischen der früheren Longshan-Kultur (龙山, die auf die Zeit 3200 v. Chr. bis 1850 v. Chr. datiert wird) und der späteren Erligang-Kultur verortet (einige Forscher meinen, dass es sich bei der Erlitou-Kultur tatsächlich um die [nur aus späteren Aufzeichnungen überlieferte – und daher umstrittene –, AdÜ] Xia-Dynastie handelt); die 1983 neu entdeckten Erligang-Stätten belegen ebenfalls, dass es sich bei der Erlitou- und Erligang-Kultur um zwei verschiedene Kulturen handelte. Die Archäologie geht davon aus, dass die Longshan-Kultur etwa um das Jahr 2000 v. Chr. herum von einer anderen Kultur abgelöst wurde. Das wiederum deutet darauf hin, dass sich die Erligang-Kultur von Zentralchina in Richtung Osten hin ausgebreitet hatte. Vor diesem Hintergrund freilich ist die Annahme eines Ursprungs der Shang-Dynastie im Osten problematisch. Es lohnt sich, diesen neuen Befunden der Geschichtsforschung größte Aufmerksamkeit zu schenken, allerdings möchte ich hier Fragen der »Region« nicht alleine im Sinne ihres »Ursprungs« diskutieren. Es ist schwierig, eine Region ausschließlich auf Basis eines einzigen Ursprungs zu erklären – und gerade hierin liegt die anhaltende methodologische Bedeutung von Fu Sinians Blick auf die Region. In seiner Dissertation beschreibt er politische Entwicklungen in China nicht aus der Perspektive der politischen Zentren, sondern aus der Perspektive des Wandels von interregionalen Beziehungen. Er schreibt:

»Seit dem Ende der Östlichen Han-Dynastie (25–220 n. Chr.) gab es in der chinesischen Geschichte meist eine Teilung in Nord und Süd – sei es aufgrund politischer Spaltungen oder weil Nordchina von anderen Nationalitäten kontrolliert wurde. Im alten China allerdings hat es dieses Phänomen nicht gegeben. Die Jangtse-Region begann sich erst während der Östlichen Han-Dynastie zu entwickeln; und erst seit der Östlichen Wu-Dynastie (221–280 n. Chr.) verfügte sie über eine eigenständige politische Organisation. Die politische Evolution Chinas von den alten Stammeskulturen hin zu einem Reich, die sich während und vor den ›drei Dynastien‹ der Xia, Shang und der Westlichen Zhou (bis ins Jahr 771 v. Chr.) vollzog, spielte sich entlang der Stromläufe des Gelben Flusses, des Ji-Flusses und des Huai-Flusses ab. In diesem Gebiet wiederum gab es eine geographische Trennung zwischen Ost und West, allerdings keine zwischen Nord und Süd. Geographische Gegebenheiten prägen den Verlauf der Geschichte; das alte China wurde über zweitausend Jahre von einer Konfrontation zwischen Ost- und Westchina, nicht zwischen Nord- und Südchina geprägt. Wenn wir heute die Geschichte des alten China aus Perspektive der damaligen Geographie erforschen, so liefert uns das hinreichend Belege dafür, dass es während und vor den ›drei Dynastien‹ zwei verschiedene Systeme in China gab: ein östliches und ein westliches. Sie standen sich erst konfrontativ, dann kriegerisch gegenüber – um sich schlussendlich zu vermischen und damit die kulturelle Entwicklung voranzutreiben. Die Yi und die Shang gehörten zum östlichen System, die Xia und die Zhou zum westlichen System.«¹

Vor und während der »drei Dynastien« war die Herausbildung von Regionen (entlang des Gelben Flusses, des Ji-Flusses und des Huai-Flusses) eng an politische Entwicklungen gekoppelt, andernfalls hätte es die Ost-West-Problematik im alten China nicht geben können; und in gleicher Weise wäre auch die spätere Nord-Süd-Problematik ohne die Entwicklung großer politischer Organisationen entlang des Jangtse in der Zeit nach der Östlichen Han-Dynastie nicht entstanden. In diesem Sinne handelt es sich bei der »Region« nicht um eine natürliche, sondern um eine mit politischen Veränderungsprozessen aufs engste verwobene Kategorie. Das heißt umgekehrt nicht, dass Regionen von solchen Veränderungen voll und ganz abhängig sind; wenn sie nämlich einmal entstanden sind, erlangen sie zugleich eine »depersonalisierte« (*fei rengexing* 非人格性) Eigenständigkeit und Stabilität. Das ist es, was Fu Sinian meinte, als er darauf hinwies, dass Regionen oft über dynastische und andere politische Veränderungen hinausweisen und eine bestimmte Form von Stabilität annehmen können.

Diesbezüglich gleicht Fu Sinians Regional-Perspektive Hamashitas Narrativ von der Stabilität transnationaler Regionen. Beide verstehen die »Regi-

1 FU Sinian (傅斯年), »Yi Xia dongxi shuo«, 2003, 181.

on« als ein im Laufe der Geschichte geformtes und daher dynamisches Gebilde, das allerdings, hat es einmal Gestalt angenommen, eine eigenständige Stabilität entwickelt. Bei Fu Sinian heißt es dazu:

»Im Flachland des Ostens bildete das südlich gelegene Kongsang das erste und das nördlich gelegene Youzheng das nachgeordnete geographische Zentrum; im Hochplateau des Westens wiederum war Anyi im Inneren dem äußeren Luoyang untergeordnet. Diese Zentren sind, jeweils abhängig vom geographischen Terrain, auf natürliche Weise gewachsen. Ihre Bedeutung war, allgemein formuliert, nicht an dynastische Veränderungen gekoppelt. Während und vor den »drei Dynastien« nahmen diese vier Regionen Positionen ein, die jenen der politischen und kulturellen Zentren Chang'an, Luoyi (heute Luoyang), Jiankang (heute Nanjing), Bianliang (heute Kaifeng) und Yanshan (heute Peking) in der Zeit nach der Qin- (221–207 v. Chr.) und Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) ähnelten. Über den Auf- und Abstieg von Stammesverbänden und Königreichen in der Zeit vor der Qin- und Han-Zeit habe ich schon gesprochen. Auch wenn die Bedeutung der vier Regionen als geographische Zentren mal ab- und mal zunahm, war ihre Zentrumsrolle doch nicht von Dynastien abhängig. Die Bedeutung dieser vier Regionen für die alte chinesische Geschichte zu erkennen kann uns womöglich dabei helfen, die »vollständige Topographie« (*quanxing* 全形) dieser Geschichte zu verstehen.«²

Diese »vollständige Topographie« der alten chinesischen Geschichte kann nur dann erfasst werden, wenn die ausschließliche Perspektive auf den dynastischen Wandel überwunden wird. Wie aber ist das zu erreichen? Fu Sinian sieht im Konzept der »Region« einen Schlüssel, um diese »vollständige Topographie« der alten chinesischen Geschichte erfassen zu können. Unter »Region« versteht er dabei um Städte und Politik kreisende, »vom geographischen Terrain abhängende und auf natürliche Weise gewachsene« »geographische Zentren« beziehungsweise »Regionalsysteme« (sowie die Beziehungen, in denen diese Zentren beziehungsweise Systeme zueinander stehen). Eine Überbetonung des Gegensatzes von »Region« einerseits und einer Verwaltungsgliederung andererseits allerdings kann schnell in eine methodologische Falle hineinführen, die regionale Stabilität als etwas rein Apolitisches und gleichsam Natürliches missversteht. Tatsächlich steht regionale Stabilität häufig in einem Zusammenhang mit entsprechenden politischen Arrangements – das gilt auch dann, wenn eine Region von bestehenden Verwaltungsgliederungen (oder Staatsgrenzen) abweicht.

Regionale Stabilität ist immer relativ, Fluidität (*liudong* 流动) hingegen absolut. Zwischen beiden besteht eine dialektische Beziehung. Wichtiger

² Ebd., 232.

noch als geographische Voraussetzungen sind menschliche Aktivitäten für die Herausbildung von Regionen – dazu zählen vor allem Migration, Krieg, Heiratspolitik, Religion oder das Tributsystem. Selbst ökologische Veränderungen führen erst durch menschliche Aktivitäten zu regionalen Veränderungen. Die »Region« ist kein natürliches Konzept – jedenfalls nicht im Kontext der Menschheitsgeschichte –, auch wenn sie auf geographischen Gegebenheiten basiert; und gerade deswegen ist Fluidität nicht nur die Voraussetzung für regionale Stabilität, sondern auch der Impetus für die Herausbildung einer Region. Fu Sinian suchte aus der Perspektive einer solchen Fluidität nach der Beständigkeit in den Beziehungen zwischen West- und Ostchina im chinesischen Altertum. Der japanische Historiker Jitsuzo Kuwabara (1871–1931) hingegen schilderte die Entstehung von Regionen in Nord- und Südchina im Kontext von »Ereignissen« (*shijian* 事件). Er beschrieb, in anderen Worten, statische Regionen anhand ihrer dynamischen Beziehungen. In Kuwabaras berühmtem Essay *Süd- und Nordchina in der chinesischen Geschichte* (*Lishi shang suo jian de nanbei Zhongguo* 历史上所见的南北中国), den er 1925 veröffentlicht hatte, wird der Wandel der Nord-Süd-Beziehungen in der chinesischen Geschichte auf Basis zweier Schlüsselereignisse erzählt: dem Rückzug des Jin-Hofes (266–420) sowie des Song-Hofes (960–1279) in die Regionen südlich des Jangtse.

»Die Großereignisse, die als die »Katastrophe von Yongjia« [*yongjia zhi luan* 永嘉之乱] und als Südrückzug der Jin in die Geschichte eingegangen sind, bewirkten weitreichende gesellschaftliche Veränderungen in China. Ihre gewaltigen Einflüsse waren in den unterschiedlichsten Bereichen spürbar. Sie spielten eine zentrale Rolle für die Aufspaltung in eine süd- und eine nordchinesische Kultur.«³

Zahlreich sind die Diskussionen über die historische Nord-Süd-Problematik Chinas. Egal allerdings, ob solche Diskussionen um Fragen der Umwelt, um Bräuche, soziale Lebensverhältnisse oder anderes kreisen – sie alle gehen meist davon aus, dass es sich bei Nord- und Südchina jeweils um stabile, voneinander unterschiedliche Regionen handelt. Kuwabara allerdings diskutierte die Nord-Süd-Frage im Kontext von Beziehungen, die aus »Ereignissen« hervorgegangen sind. Hiermit rückte er den Fokus auf die Dynamiken, die allen statischen Regionalbeziehungen innewohnen. Er schrieb:

»Die Entwicklung Südchinas begann während der Qin- und Han-Dynastie und wurde durch den Rückzug der Jin in den Süden beschleunigt. Die Weiterentwicklung der Re-

3 KUWABARA Jitsuzo (桑原鹭藏), »Lishi shang suo jian de nanbei Zhongguo«, 1993, 21.

gion unter den Dynastien der Tang, Song, Yuan und Ming führte schließlich dazu, dass der Süden in Bezug auf Kultur, Bevölkerung, materielle Ressourcen und andere Bereiche an Nordchina vorbeiziehen sollte. Zu Beginn der Qing-Zeit erklärte Gu Yanwu 顾炎武 (1613–1682) die Ursachen für dieses abwechselnde Auf und Ab zwischen Nord- und Südchina mit dem ›Kreislauf des himmlischen Wandels, den Bewegungen der Erdadern [und] den Gesetzmäßigkeiten des Wechsels von Sieg und Niederlage von diesem und jenem [Gebiet]‹. Verglichen mit Gus freilich wenig profunder Erklärung sind die Ausführungen von Liu Guanghan 刘光汉 (1870–1941) aus der späten Qing-Zeit weit sachbezogener. Er führte die Gründe für die Wechselfälle zwischen Nord- und Südchina auf den Einfall nördlicher Völker in China sowie den Rückzug der Han-Ethnie in den Süden während der Zeit der Sechzehn Reiche der fünf Barbaren (304–439) und der Zeit der Südlichen und Nördlichen Dynastien (420–581) zurück; zugleich spielte Liu zufolge der Zustand der Wasserwirtschaft in Nord- und Südchina für diese Frage eine Rolle. Auch wenn die Wasserwirtschaft zweifellos Einfluss auf die Entwicklung Südchinas ausübte, handelt es sich hierbei doch nur um einen Nebenaspekt. Die Hauptursache lag eindeutig in der Invasion der Nordvölker und dem Rückzug der Han nach Südchina. Dieses Phänomen einer Einwanderung von Barbaren und Abwanderung der Han allerdings war keineswegs, wie es bei Liu Guanghan hieß, auf die etwa dreihundert Jahre von den Sechzehn Reichen bis zu den Südlichen und Nördlichen Dynastien beschränkt. Zwar erreichten die Einfälle von Nordvölkern und die Rückzüge der Han in den Süden während der Dynastien der Tang, Song, Yuan und Ming nicht mehr dasselbe Ausmaß früherer Zeiten, allerdings sollten sie deswegen nicht ignoriert werden. Zusammengefasst: Die Einfälle der nördlichen Barbaren in Nordchina und die Migration der hervorragenden Han-Chinesen in den Süden während der vergangenen 1600 Jahre bieten uns die Schlüsselerklärung für die wechselnden Auf- und Abstiege Nord- und Südchinas.«⁴

So wie Fu Sinian fokussiert sich auch Jitsuzo Kuwabara in seinen Darstellungen auf langfristige Entwicklungen. In seinen *Untersuchungen zu Pu Shousheng* (Pu Shougeng kao 蒲寿庚靠) und seiner *Geschichte des Seeverkehrs zwischen China und der arabischen Welt* (*Zhongguo Alabo haishang jiaotong shi* 中国阿拉伯海上交通史) sowie in seinen Studien über die Westregionen und die Mongolei geht Kuwabaras Regionalperspektive nicht nur über »China« hinaus; er betrachtet die Charakteristika einer bestimmten Region immer auch aus Sicht fluider interregionaler Beziehungen. Die grundlegende Dynamik der Unterschiede zwischen Nord- und Südchina manifestiert sich demnach im lang anhaltenden Austausch und steten Aufeinanderprallen der beiden Regionen. Bei der Betrachtung dieser dynamischen Beziehungen müssen die spezifischen Charakteristika, die Südchina zu Südchina machen (Ethnizität, Brauchtümer oder Lebensweisen), stets vor dem Hin-

⁴ Ebd., 33–34.

tergrund der Nord-Süd-Beziehungen erklärt werden, die sich ihrerseits aus »Ereignissen« heraus konstituieren. Natürliche Bedingungen (wie etwa die Frage, ob wasserwirtschaftlich günstige oder ungünstige Voraussetzungen vorlagen) hatten demgegenüber nur eine nachgeordnete Bedeutung für die Gestaltung der Nord-Süd-Beziehungen. Dieses »Dynamische« einer Region kann auch als das »Nicht-Lokale des Lokalen« verstanden werden. Es bietet uns eine Perspektive, von der aus wir das Lokale untersuchen können – eine Perspektive der Fluidität nämlich. Die sogenannte Anhui-Oper (auch Nuo-Oper) zum Beispiel ist in Guizhou ein bis heute verbreitetes Kulturgut, obwohl ihr Ursprung im Raum zwischen dem Jangtse und dem Huai-Fluss liegt. Dort allerdings finden sich längst keine Spuren mehr von dieser Opernform, die gemeinhin als kulturelle Besonderheit der Guizhou-Region verstanden wird. Wir können dieses Phänomen aus der Perspektive der »Region« beobachten oder aus Sicht historischer Fluktuationen verstehen; genauso können wir die Herkunft und Entwicklung dieses Kulturguts aus überlappenden, fluiden Beziehungen heraus erklären.

Fluidität bezieht sich nicht alleine auf die Fluidität zwischen Regionen (zum Beispiel zwischen Zentrum und Peripherie); in Bezug auf Kultur oder Brauchtum zeigt sich Fluidität auch in den Beziehungen zwischen unterschiedlichen sozialen Schichten und Klassen. Im Zuge der Abwanderung einer Dynastie in den Süden beispielsweise konnten sich Elemente der alten Hofkultur auch im einfachen Volk verbreiten. Heutige in Dörfern und Unterschichten populäre Kulturpraktiken sind daher nicht zwangsläufig »niedrig« oder »lokal«. Umgekehrt konnten sich Volksbräuche und Volkskultur in eine Oberschicht- und Elitekultur verwandeln. In diesem Sinne sind die Grenzen zwischen Elite und Bevölkerung, zwischen Zentrum und Peripherie nie absolut. »Stabilität« und »Fluidität« konstituierten mithin gleichermaßen den Blickwinkel, aus dem solche Phänomene beobachtet werden können. Die Entstehung einer Region aus der Perspektive von »Ereignissen« zu betrachten heißt, die Region als dynamische Existenz zu verstehen; daraus lässt sich umgekehrt allerdings nicht ableiten, dass langanhaltende historische Entwicklungen für die Herausbildung einer Region von Bedeutung waren. Das Verhältnis zwischen »Ereignissen« und »Regionen« macht uns vielmehr darauf aufmerksam, dass Regionen häufig das Resultat plötzlich eintretender Veränderungen sind. Aspekte wie Sitte, Brauchtum, Kultur, Identität oder Sprache, die zusammengenommen die Charakteristika einer Region ausmachen, sind tatsächlich weniger Wesensmerkmale einer bestimmten Region, sondern eher einer bestimmten

Zeit. Was ich hier »plötzlich eintretende Veränderungen« nenne, ähnelt wiederum dem, was Kuwabara mit »Ereignissen« umschreibt; sie negieren allerdings keineswegs die Rolle vergleichsweise stabiler Faktoren – etwa einer bestimmten geographischen Lage – für der Ausgestaltung interregionaler Beziehungen.

3. Zentrum-Peripherie-Beziehungen in einer Region und ihre Relativität

Das Nebeneinander von Stabilität und Fluidität, das jeder Region innewohnt, bestimmt zugleich auch das dialektische Verhältnis zwischen strukturellen und historischen Faktoren innerhalb der Regionalforschung. Mit der Betonung von Stabilität werden zugleich auch Strukturen sowie die Interaktivität und Flexibilität innerhalb solcher Strukturen betont. Skinner versteht die »Region« als ein stabiles, relativ natürliches System. Entsprechend konzentriert er sich methodisch auf strukturelle Beziehungen innerhalb einer Region. Das Konzept der Regionalstruktur setzt dabei zwei Beziehungsformen voraus: erstens die Beziehungen zwischen einer Region als Ganzem und ihren Einzelementen; und zweitens die interaktiven Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie innerhalb verschiedener Ebenen der Regionalstruktur. Letzteres dient dabei der Darstellung der Beziehungen innerhalb einer Regionalstruktur. In seiner Darstellung von Städtesystemen und Regionen in China griff Skinner auf das Konzept der »Großregion« (*daqu* 大区) zurück, um damit den mehrschichtigen Aufbau von Regionalstrukturen zu erläutern. Er schrieb:

»Regionalstrukturen umfassen die Ebenen des Lokal- und Regionalsystems, bei denen Städte und Gemeinden als Verbindungspunkte fungieren. In China besetzt die Metropole [*dadushi* 大都市] – das heißt die höchstgereichte Stadt innerhalb des Wirtschaftssystems einer Großregion – die höchste Ebene innerhalb des in unterschiedlichem Maße zu einer Einheit integrierten Zentrums. Die gesamte Hierarchie erstreckt sich dabei hinunter bis auf die Ebene der dörflichen Marktgemeinden. Das [dörfliche] Marktsystem bildet das Zentrum solcher Marktgemeinden; es setzt sich aus fünfzehn bis zwanzig Dörfern zusammen und bildet die Grundeinheit der Wirtschaftshierarchie. Je höher die Ebene in dieser Hierarchie, umso umfassender und komplexer werden auch die sozioökonomischen Strukturen, wobei das Zentrum als Verbindungspunkt fungiert.«¹

¹ Skinner (Kap. 1, Fn. 3), 2.

Aus Sicht solcher strukturellen Regionalbeziehungen wird die »Region« durch Zentrum-Peripherie-Beziehungen konstituiert und zusammengehalten; sie besteht demnach aus einem Zentrum sowie einer ausgedehnten Peripherie, innerhalb der sich wiederum diverse weitere, auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelte Zentrum-Peripherie-Strukturen herausbilden, in denen die Marktgemeinden-Dorf-Systeme die Grundeinheit darstellen. Bei Skinner heißt es in diesem Zusammenhang:

»Der zentrale Punkt der Theorie der Regionalstrukturen ist der, dass Zentrum-Peripherie-Strukturen nicht nur innerhalb ökonomischer Großregionen existieren; vergleichbare Zentrum-Peripherie-Differenzierungen zeigen sich vielmehr auch in den Regionalsystemen der anderen Ebenen. Entsprechend bildet jede Lokal- und Regionalstruktur letztlich ein System menschlicher Interaktionen mit jeweils eigenen Verbindungspunkten, Regionalrahmen und internen Differenzierungen. Dabei sind all diese Strukturen in permanenter, regelgeleiteter Bewegung; dazu gehören die Zirkulation von Waren, Dienstleistungen, Währungen, Krediten, Informationen und Symbolen genauso wie Aktivitäten von Menschen mit ihren jeweils unterschiedlichen Rollen und Identitäten. Städte und Gemeinden stehen im Zentrum dieser Strukturen. Sie verbinden all diese menschlichen Aktivitäten auf Zeit- und Raumebene miteinander.«²

Das strukturelle Regionen-Konzept legt den Fokus auf die Raumbeziehungen zwischen Zentrum und Peripherie. Solche Zentrum-Peripherie-Beziehungen werden dabei als stabil und eindeutig verstanden, egal wie komplex ihre Strukturen sind. Beispielsweise wird es als unmöglich erachtet, dass sich innerhalb solcher Strukturen das Zentrum-Peripherie-Verhältnis zwischen Städten und Dörfern umkehren könnte. Wenn wir allerdings den Prozess der Verstädterung der vergangenen zehn bis zwanzig Jahre im Perlfussdelta in den Blick nehmen, dann sehen wir, in welchem massivem Ausmaß neue Wirtschaftsräume entstehen können, bei denen Dörfer und Städte sukzessive zu einer gewaltigen Wirtschaftszone verknüpft werden. Diese Entwicklungen sind mit rigiden Zentrum-Peripherie-Beziehungen kaum zu fassen. Wenn wir solche Beziehungsstrukturen wiederum aus einer langfristigen historischen oder einer ereignisfokussierten Perspektive in den Blick nehmen, dann wird deutlich, dass sich auch im alten China Zentrum-Peripherie-Beziehungen verändern konnten: Die absolute Zentrumsposition einer Stadt selbst ist schließlich immer das Produkt historischer Entwicklungen.

In seinem 1940 veröffentlichten Buch *Inner Asian frontiers of China* lieferte uns der US-amerikanische Sinologe Owen Lattimore (1900–1989) eine gänz-

2 Ebd., 3.

lich andere Perspektive, von der aus wir historische Zentrum-Peripherie-Beziehungen verstehen können. Er beschrieb das »asiatische Festland« als Gebilde, das politische und nationale Grenzen überschritt und in dessen Zentrum die chinesische Mauer stand. Gemäß dieser Vorstellung eines »Zentrums« haben nomadische und ackerbauwirtschaftliche Praktiken entlang der chinesischen Mauer über einen langen historischen Zeitraum miteinander interagiert und aufeinander eingewirkt. Dieser gegenseitige Einfluss spiegelte sich in den jeweiligen sozialen Lebensstilen auf beiden Seiten wider. Ein solcher »Große-Mauer-Zentrismus«, der von der Idee »interaktiver Grenzen« (*huwei bianjiang* 互为边疆) ausgeht, korrigiert nicht nur das ausschließlich auf die Kultur des Ackerbaus ausgerichtete Narrativ der chinesischen Geschichtsschreibung, sondern bildet auch einen scharfen Kontrast zum China-Narrativ, das den Gelben Fluss zum Zentrum hat, sowie zum nach der Song-Zeit aufgekommenen China-Narrativ, das den »Großen Kanal« sowie die Regionen südlich des Jangtse ins Zentrum rückt. Die Idee »interaktiver Grenzen« unterscheidet sich zugleich grundlegend von Skinners Darstellung relativ stabiler Zentrum-Peripherie-Beziehungen, in denen das Verhältnis zwischen Städten und Dörfern die Achse bildet. »Grundlegend unterschiedlich« heißt hier nicht, dass sich beide Konzepte widersprechen würden, sondern dass ihr jeweiliger Fokus ein anderer ist: In Lattimores Konzept werden die bei Skinner noch als relativ stabil verstandenen Zentrum-Peripherie-Beziehungen als etwas Instabiles, Relatives verstanden; bei Lattimore werden zugleich die Grenzregionen diesseits und jenseits der chinesischen Mauer zum Zentrum – ein Zentrum also, bei dem es sich weder um eine Stadt noch um ein Dorf handelt, sondern vielmehr um ein sich über eine lange Distanz erstreckendes Bindeglied zwischen verschiedenen Produktionsweisen:

»Die ökonomischen Differenzen zwischen China und den Grassteppen des Nordens haben keineswegs zu einer gegenseitigen politischen Isolation geführt. Auch wenn die chinesische Mauer unter größten Kraftanstrengungen errichtet wurde, hat sie in dieser Grenzregion doch nie als absolute Demarkationslinie fungiert. Geographisch, wirtschaftlich oder politisch handelte es sich hier vielmehr um eine Zwischenzone, die in ihrer Weite variierte. Weder innerhalb Chinas noch in den Grassteppen waren Niveau und Stand von extensiver und intensiver Landwirtschaft dabei einheitlich; keine der beiden Gesellschaften war zeitlos uniform.«³

3 Lattimore (Kap. 1, Fn. 8), 68.

Zentrumsverlagerungen in historischen Narrativen hängen nicht nur mit der Verschiebung geographischer Zentren in unterschiedlichen Epochen zusammen; sie haben auch mit der Perspektive zu tun, von der aus historische Veränderungsprozesse und insbesondere die ihnen innewohnenden Triebkräfte beobachtet werden. Zum Beispiel gab es Gruppen, die sich nicht an die Ackerbauwirtschaft anpassen konnten und ihre Anstrengungen daher auf die Entwicklung der Viehzucht verlegten. Als diese Gruppen dann ihre Entwicklung von einer »Semi-Steppengesellschaft« hin zu einer vollständigen Steppengesellschaft vollzogen hatten, haben sie zugleich auch ihre frühere marginale Stellung innerhalb der Ackerbaugesellschaft hinter sich gelassen und waren zum räumlichen Zentrum der Steppengesellschaft geworden.⁴ Bei Lattimore heißt es:

»In Zeiten großer Prosperität, wenn die Nomadenvölker der Grassteppe zu Chinas Vasallen wurden und Tribut leisteten, war auch die Kontrolle von Mobilität durch den Wohlstand [caifu 财富] am stärksten – zugleich untergrub diese Kontrolle allerdings aufgrund der anhaltenden Mobilität der Nomaden auch den Wohlstand selbst. Die Beamten, die eingesetzt waren, um die Grenzregionen zu kontrollieren, lösten sich sukzessive von den chinesischen Wohlstandsquellen und öffneten sich den Machtquellen der Steppe.«⁵

Während Jitsuzo Kuwabara eine Verbindung zwischen der Herausbildung der südchinesischen Region und dem Eindringen von Ethnien aus dem Norden herstellte, fokussierte sich Lattimore auf eine entgegengesetzte innerchinesische Bewegung – jene nach Norden nämlich, die sich unter dem Druck des europäischen Kolonialismus und der Industrialisierung herausgebildet hatte. Er bediente sich dabei der Vorstellung einer »vor-westlichen« und einer »post-westlichen« Phase, um diese Richtungsumkehrung im Kontext der chinesischen Regionalbeziehungen zu beschreiben.

4 Ebd., 59.

5 Ebd., 77.

4. Zwei oder mehr neue Kräfte

Diese Umkehrung der Regionalstrukturen verweist zugleich darauf, dass auch externe Kräfte die Gestaltung bestimmter Regionen prägen können. Diese externen Kräfte werden von einigen Forschern, die sich mit dem transnationalen Regionalismus beschäftigt haben, als »intrusive Systeme« (engl., *intrusive system*; Wang Hui schreibt von »intrusiven Kräften«; AdÜ) bezeichnet;¹ sie stehen für das Eindringen »neuer«, außerhalb einer Region liegender »Kräfte«, die in der Folge althergebrachte Beziehungsmuster verändern. Lattimore schreibt in diesem Kontext:

»Wenn wir eine solche Unterscheidung zwischen ›alten‹ und ›neuen Faktoren‹ nicht vornehmen, dann werden wir auch die Besonderheiten der neuzeitlichen Geschichte der Zonen chinesischer Kolonialisierung [Wang Hui übersetzt diesen Begriff mit ›chinesische Migrationszonen‹ (*Zhongguo yimin diqu* 中国移民地区), bei Lattimore heißt es hingegen ›zone of Chinese colonialization‹; AdÜ] – von der Mandschurei bis Tibet – nicht sichtbar machen können. Die beiden wichtigsten ›neuen‹ Faktoren waren die Eisenbahn und die moderne Rüstung. Die Bedeutung wiederum, die eine Eisenbahnstrecke für die Erschließung von Zonen der Kolonialisierung [Migration] hatte, hing vom Ausmaß des direkten oder indirekten Drucks ab, der über eine Strecke von außen in die Region gelangte.«²

Mit diesen »neuen Faktoren« meint Lattimore letztlich den Westen und die Kräfte der westlichen Industrialisierung. Das Eindringen dieser »neuen Faktoren« schuf eine völlig veränderte Lage. Lattimore schreibt weiter:

»In der modernen Geschichte waren China und andere Länder nicht länger durch Ozeane oder Landmassen voneinander isoliert. Der Einfluss neuer Kräfte auf das alte China zeigt sich dabei in zweifacher Hinsicht: Zum einen wurden das chinesische Territorium und die chinesischen Grenzregionen nun eindeutig festgelegt; zum anderen überwand die

1 Louis J. Cantori/Steven L. Spiegel, *The international politics of regions*, 1970; XIAO Huanrong (肖欢容), *Diqu zhuyi*, 2003, 7.

2 Lattimore (Kap. 1, Fn. 8), 16–17.

neuen, universalen Kräfte jede Form von geographischem, ethnischem und kulturellem Partikularismus [Wang Hui verwendet hier den Begriff der ›Isolation‹, AdÜ] nicht nur im Fernen Osten, sondern auch in anderen Teilen der Welt.«³

Das »intrusive System«, das die den Regionalstrukturen inhärenten Bewegungsmuster der Zentrum-Peripherie-Beziehungen auflöste, kann unterteilt werden in »konkrete intrusive Kräfte« (*juti de jieru lilian* 具体的介入力量) und »universelle neue Kräfte« (*xin de pubian lilian* 新的普遍力量). Der Einfluss der westlichen Moderne beispielsweise ist demnach eine »universelle neue Kraft«; ihre Wirkung war nicht regional beschränkt, sondern durchdrang vielmehr die Gesamtheit der globalen Beziehungsstrukturen. Im Gegensatz dazu stellt das Eindringen von Nomadenvölkern in Südchina eine »konkrete intrusive Kraft« dar, die zwar das regionale Gleichgewicht veränderte, die Globalstruktur in ihrer Gesamtheit aber nicht berührte. Die westlichen Kräfte, die seit der Spätphase der Qing-Dynastie in China eindringen, sollten dabei allerdings nicht einfach als »externe Kraft« bezeichnet werden. Sie repräsentierten vielmehr neue, »bestimmende Verhältnisse« (*quedingxing xingshi* 确定性形势). Unter dem Einfluss dieser neuen Verhältnisse wurden die Beziehungen zwischen China und seinen inneren Grenzregionen nicht länger durch die alten Zentrum-Peripherie-Strukturen bestimmt. Vielmehr wurden die ursprünglich externen westlichen Kräfte nun selbst zu einer internen regionalen Kraft, die ihrerseits neue Zentrum-Peripherie-Verhältnisse schuf. Die Regionalbeziehungen, die diesseits und jenseits der chinesischen Mauer bestanden hatten, wurden nun zu einem Teil der kapitalistischen Beziehungsstrukturen des »maritimen Zeitalters«. Mit diesem »maritimen Zeitalter«, das im 19. Jahrhundert begann, fegten die neuen, »über das Meer in China eindringenden Kräfte« über das asiatische Festland hinweg und besiegelten damit das Ende der alten, von Nord nach Süd verlaufenden Wanderungsrouten. Selbst die japanische Aggression ordnete sich diesen neuen »Verhältnissen« unter. So heißt es bei Lattimore:

»Die japanische Invasion in der Mandschurei und der Versuch, ganz China zu unterwerfen, sind in verschiedener Hinsicht Ausdruck eines direkten Konflikts zwischen einer See- und einer Landmacht. Zweifellos handelte es sich hier um das Bestreben, Chinas innerasiatische Grenzregionen unter die Kontrolle einer Seemacht zu bringen.«⁴

3 Ebd., 3–4.

4 Ebd., 8.

Ein zentrales Charakteristikum des Zeitalters des modernen Kapitalismus ist die permanente Verschiebung von Zentrum-Peripherie-Strukturen – und gerade das macht es schwierig, moderne Regionalbeziehungen mithilfe der traditionellen Zentrum-Peripherie-Strukturen zu umschreiben. In seinem Artikel »Die Herausbildung des kapitalistischen Kolonialsystems und Asien« (*Ziben zhuyi zhimindi tizhi de xingcheng yu Yazhou* 资本主义殖民地体制的形成与亚洲) erklärte Takeshi Hamashita, dass die sich vertiefende finanzielle Durchdringung Asiens und insbesondere Chinas durch die kapitalistischen Großmächte unmittelbar mit der Ausbreitung des internationalen Finanzmarktes verknüpft war – die ihrerseits durch Goldentdeckungen in den USA und in Australien angeschoben wurde. Aus dieser Perspektive gesehen kann die moderne chinesische Wirtschaftsgeschichte als Prozess verstanden werden, in dessen Folge Chinas Wirtschaft in eine weltweit einheitliche internationale Wirtschaftsstruktur inkorporiert wurde, deren damaliges Zentrum London bildete. In ökonomischer Hinsicht ging die »moderne« Geschichte Asiens damit Schritt für Schritt in einer europazentrierten Weltgeschichte auf, die von finanziellen Herrschafts-Untertanen-Beziehungen gekennzeichnet ist.⁵ Die damit entstandenen neuen Zentrum-Peripherie-Strukturen allerdings waren, aus einer Regionalperspektive betrachtet, keineswegs von Stabilität gekennzeichnet; sie wanderten vielmehr mit dem Kapital. Gleichwohl beziehen sich solche Verschiebungen lediglich auf diese eine bestimmte Ebene. Andere Faktoren – wie Bevölkerungsbeziehungen oder andere Beziehungen innerhalb einer Region – sind deswegen keineswegs ebenfalls instabil. Entsprechend muss eine Darstellung von Zentrum-Peripherie-Verschiebungen immer berücksichtigen, auf welcher Ebene sich diese Verschiebung exakt abspielt, damit eine partielle Transformation nicht als Transformation der Gesamtstruktur missverstanden wird. Weder die Berücksichtigung »intrusiver Systeme« bei der Gestaltung einer Region noch Darstellungen der Relativität von Zentrum-Peripherie-Strukturen sprechen mithin gegen die Sinnhaftigkeit, relativ stabile Strukturen und deren Zentrum-Peripherie-Beziehungen zu erforschen.

Wenn wir Veränderungen innerhalb einer Region auf Interaktionen, Dispute, Konflikte oder Verbindungen zwischen unterschiedlichen Kräften zurückführen, heißt das nicht, damit zugleich auch den Kontrast zwischen alten und neuen Kräften für ungültig zu erklären. Dieser Kontrast allerdings

5 HAMASHITA Takeshi (滨下武志), »Ziben zhuyi zhimindi tizhi«, 1995, 612–650.

kommt nicht einfach nur innerhalb des simplen Dualismus von »einheimisch-ausländisch« zum Ausdruck. Das »Heimatland« (*bentu* 本土) kann auch als etwas verstanden werden, das aus einer schrittweisen Regionalisierung oder Einverleibung einer »neuen Kraft« in diese »Heimat« oder aus einer Umwandlung einer »neuen« in eine »alte Kraft« heraus entstanden ist. Das »Heimatland« steht entsprechend in einem komplexen Verhältnis zu Wanderungsbewegungen; lokale (*dangdi* 当地) Kräfte oder Faktoren sind dabei nicht das Gleiche wie einheimische (*bentu* 本土) Faktoren. Eine solche Perspektive entbindet uns freilich nicht von der historischen Beurteilung von Kontakten, Konflikten und Kämpfen zwischen lokalen und auswärtigen Kräften. Diese Beurteilung allerdings darf sich nicht einfach eines simplen »einheimisch-ausländisch«-Musters bedienen. Sie muss vielmehr die konkreten historischen Implikationen solcher Kontakte, Konflikte und Kämpfe untersuchen, das heißt: Sie muss das Politische solcher Kontakte analysieren – zum Beispiel indem der Imperialismus und die Kolonialismusgeschichte reflektiert und einer kritischen Betrachtung unterzogen werden.

5. Raum-Zeit-strukturelle Differenzierungen

Geographische Gegebenheiten und menschliche Aktivitäten sind die beiden Grundfaktoren für die Gestaltung von Regionen. Daraus wiederum ergibt sich die Frage der Diversität von Raum und Zeit. Räumliche Diversität ist sofort ersichtlich; sie erklärt sich durch Zentrum-Peripherie-Strukturen innerhalb einer Region, etwa jene zwischen Stadt und Dorf. Dabei gilt aus einer weiter gefassten Perspektive sowohl für Li Jis und Fei Xiaotongs Betrachtungen ethnischer Regionen in China als auch für Lattimores und Hamashitas Analysen der binnenländischen und maritimen Grenzregionen: Sie alle haben bei ihren Erläuterungen der Beziehungen gegenseitiger Durchdringung zwischen verschiedenen Regionen zugleich auch die Diversität von Raumbeziehungen zwischen Großregionen aufgezeigt, die durch geographische, kulturelle, ethnische, politische, ökonomische und andere interregionale Unterschiede gestaltet werden. Setzt man diese räumlichen Differenzierungen nun zum »Leben der Menschen« (*renlei shenghuo* 人类生活) in Beziehung, dann werden diese zugleich zu zeitlichen Differenzierungen, die sich in der Koexistenz verschiedener sozialer Gruppen (Nationen, Ethnien, Klassen et cetera), die jeweils ihre eigene Geschichte, Identität und Tradition mitbringen, ausdrücken. Skinner hat aus einer wirtschaftsgeschichtlichen Perspektive ein solches Verhältnis zwischen »Differenzierungen in der Raumstruktur« (*kongjian jiegou shang de chayixing* 空间结构上的差异性) und »Differenzierungen in der Zeitstruktur« (*shijian jiegou shang de chayixing* 时间结构上的差异性) mit folgenden Worten umschrieben:

»Die ›großen Wellen‹ historischer Auf- und Abstiege zwischen verschiedenen Großregionen [*daquyu* 大区域] verliefen nicht synchron. Bei regionalen Entwicklungszyklen geht es nicht nur um wirtschaftliche Auf- und Abschwünge, sondern auch um Bevölkerungswachstum oder Bevölkerungsrückgang, um soziale Entwicklung oder gesellschaftlichen

Rückschritt, um die Ausweitung oder Schrumpfung von Organisationsstrukturen und um sozialen Frieden oder soziales Chaos. Zudem haben, vom Marktsystem auf der untersten Ebene bis hinauf zu den höher gelegenen Ebenen, die Systeme auf jeder einzelnen Ebene ihre jeweils einzigartigen Operationsmodi und ihre eigene Geschichte. Hier kann man von einer ›Raum-Zeit-Struktur menschlicher Interaktion‹ sprechen, bei der sich die Eigenheiten des jeweiligen Systems in den Differenzierungen in der Zeitstruktur genauso manifestieren wie in den Differenzierungen in der Raumstruktur. [...] Aus einer historiographischen Perspektive, der ein Blick auf hierarchische Strukturen und regionale Besonderheiten zu eigen ist, bilden zyklische und dynamische Ereignisse innerhalb eines gegebenen regionalen Systems die grundlegende Zeiteinheit. Diese Methodik unterscheidet sich von gewöhnlichen Periodisierungen, indem sie interregionale Differenzierungen in der chinesischen Geschichte herausstellt, anstatt sie zu verwischen. Sowohl Generalisierungen als auch bloße Betrachtungen von durchschnittlichen Entwicklungsniveaus unterschiedlicher Regionalsysteme führen letztlich dazu, faktisch bestehende Differenzen zwischen Regionen abzuschwächen oder unkenntlich zu machen. Beide Herangehensweisen sind daher ungeeignet, die chinesische Geschichte in ihrer Ganzheit zu erforschen. Vielmehr gilt umgekehrt: Wenn wir zu einem ganzheitlichen Verständnis der Geschichte einer Zivilisation gelangen wollen, dann müssen wir die jeweiligen Charakteristika all ihrer Einzelkomponenten sowie die historische Interaktion zwischen diesen vollständig verstehen.«¹

Auch wenn »die Struktur« als grundlegende Erzähleinheit dient, stellt eine solche Struktur selbst doch stets ein »einheitliches Ganzes« dar, das sowohl auf Raum- als auch auf Zeitebene von Diversität und Differenzierungen geprägt ist. Skinner hat die Differenzierung der Zeiteinheit als »zyklische und dynamische Ereignisse innerhalb eines gegebenen regionalen Systems« umschrieben; bei ihm heißt es, wie oben zitiert: *Vom Marktsystem auf der untersten Ebene bis hinauf zu den höher gelegenen Ebenen haben die Systeme auf jeder einzelnen Ebene ihre jeweils einzigartigen Operationsmodi und ihre eigene Geschichte. Hier kann man von einer »Raum-Zeit-Struktur menschlicher Interaktion« sprechen, bei der sich die Eigenheiten des jeweiligen Systems in den Differenzierungen in der Zeitstruktur genauso manifestieren wie in den Differenzierungen in der Raumstruktur.* Die Differenzierungen auf der Zeitebene zeugen von Besonderheiten einer bestimmten Region sowie von relativ stabilen interregionalen Unterschieden. Sie erinnern uns nicht nur daran, dass wir uns bei der Darstellung unterschiedlicher innerchinesischer oder ostasiatischer Regionen nicht alleine auf einen einzigen Zeitrahmen stützen dürfen; auch den Differenzierungen der Raum- und Zeitstruktur innerhalb von Kleinregionen müssen wir unsere Aufmerksamkeit schenken.

¹ Skinner (Kap. 1, Fn. 3), 3–4.

Das Konzept der vertikalen Zeit ist eng verknüpft mit der Konstruktion von Subjektivität. Wenn wir die »Region« mit dem Konzept der vertikalen Zeit zusammenführen, so könnte daraus ein »personalisiertes« (*ren-gexing* 人格性) Raumkonzept entstehen, das die Region als relativ autonomes »Stellvertretersystem« (*dailiren tixi* 代理人体系) betrachtet. Ohne dieses Konzept der vertikalen Zeit können Regionen und administrative Gliederungen nicht voneinander unterschieden werden – wobei erstere autonom entstehen, letztere aber von außen festgelegt sind. Nicht nur »nicht-personalisierte« Wirtschaftsregionen müssen vor dem Hintergrund von vertikalen Zeitdifferenzen aus betrachtet werden; auch (und insbesondere) »personalisierte« Konzepte wie Nationalität, Ethnizität oder andere Gemeinschaften kommen ohne diese »Differenzierungen in der Zeitstruktur« nicht aus. Egal ob die Nationalgeschichte, die ethnische Geschichte oder die Lokalgeschichte – aus methodologischer Sicht sind sie alle auf ein solches vertikales, differentiell Zeitkonzept angewiesen.

Zeit im Sinne solcher »zeitstrukturellen Differenzierungen« ist abstrakt und leer (*kongdong* 空洞), aber nicht homogen (*yunzhi* 匀质). Während ein homogenes Zeitkonzept lediglich Einzelsubjekte konstruiert – wie zum Beispiel das »Subjekt der Nation« innerhalb der »nationalstaatlichen« Geschichtsschreibung oder die »Weltgeschichte« im Kontext von Modernisierungstheorien –, gibt ein heterogenes, vertikales Zeitkonzept den Blick auf eine multi-subjektive Geschichte frei, die ihren Ausdruck im lokalen genauso wie im ethnischen Pluralismus finden kann. Die Nationalgeschichtsschreibung strebt danach, »Lokalgeschichte« gemäß bestehenden administrativen Gliederungen zu schreiben. Einzelne Ethnien oder Orte hingegen trachten danach, die eigene Geschichte innerhalb vertikaler Beziehungsstrukturen zu positionieren; sie lehnen eine Limitierung durch administrative Untergliederungen entsprechend ab. Hier ist dann von der Geschichte eines Subjekts (*zhuti* 主体), nicht eines Ortes (*difang* 地方) zu sprechen.

Theologisch gesprochen ist eine leere, homogene Zeit monotheistisch, eine von Differenzierung und Pluralität geprägte Zeit hingegen polytheistisch. In der Ethnologie, Anthropologie und den Religionswissenschaften bietet die plurale Zeitperspektive den erkenntnistheoretischen Rahmen für Identitätspolitik (das heißt eine Politik der Differenzen beziehungsweise der Diversität). In den Chinastudien stehen die Minderheitenforschung und die Lokalgeschichte für neue Themen, die im Rahmen einer pluralen Zeit entworfen wurden – um damit ein Gegengewicht zu jener Zeitperspektive (be-

ziehungsweise Geschichtsperspektive) zu schaffen, die auf einem Einzelsubjekt (der Geschichte des Nationalstaates) basiert. Daher kann, unabhängig vom Vorhandensein eines Strukturkonzepts, die mit dem Konzept der pluralen Zeit heraufbeschworene Frage, wie das Verhältnis zwischen regionaler Subjektivität (die im Namen von Differenzierung daherkommt) und Strukturen zu handhaben ist, nicht hinreichend innerhalb des Zentrum-Peripherie-Rahmens geklärt werden. Sobald Ethnien, Regionen oder Orte als personalisierte Identitätssubjekte konstruiert werden, kann das Verhältnis dieser Subjekte zu »Strukturen« oder zu anderen Identitätssubjekten nicht länger vom Zentrum-Peripherie-Modell erfasst werden. Politische Fragekomplexe wie Einheit versus Spaltung, Identität versus Differenz, Zentralisierung versus Dezentralisierung oder Unterordnung versus Autonomie finden ihre epistemologischen Wurzeln allesamt innerhalb des konzeptionellen Gegensatzes von homogener und pluraler Zeit. Gerade aus diesem Grund wird die Frage, ob sich die Geschichtsforschung auf ethnische Gruppen oder auf staatlich entworfene Regionen zu fokussieren hat, häufig zum Gegenstand politischer Kontroversen. Solche Kontroversen können auch als Kämpfe zwischen einheitlichen und pluralen Zeitkonzepten oder zwischen monotheistischen und polytheistischen Zeitkonzepten verstanden werden. Die moderne westliche Chinaforschung tendiert heute mehr und mehr dazu, mit einem polytheistischen Zeitkonzept dem monotheistischen Zeitkonzept entgegenzutreten – was nicht nur mit dem Aufblühen der Theorie des Pluralismus zusammenhängt, sondern auch mit dem Trend der Dekonstruktion des Mythos des Nationalismus und der Kritik am Nationalstaat.

Wie oben erwähnt, gibt es auch innerhalb der nationalstaatlichen Geschichtsschreibung in China die Tendenz, den Fokus auf eine singuläre Nation zu überwinden; sie findet ihren Ausdruck in drei unterschiedlichen (und in Teilen grundverschiedenen) Ausrichtungen. Zum Ersten zeigt sich dieser Trend in der »Konvergenz-Theorie« (*qutong lun* 趋同论), mit der ein Gros der nationalistischen Geschichtsforschung verbunden ist. Die Idee, dass eine Nation vielfältige Ursprünge hat, wird von der Mehrheit jener, die einem nationalistischen Geschichtsverständnis anhängen, das den Nationalstaat als Grundeinheit nimmt, keineswegs negiert. In seinem Artikel »Über die Kernprobleme der chinesischen Geschichte« schrieb zum Beispiel Gu Jiegang 顾颉刚 (1893–1980): »In China gibt es kein Han-Volk. Die Han sind nichts weiter als die durch eine Kultur herbeigeführte Einheit vieler kleiner

Ethnien.«² Fu Sinian wiederum äußerte sich im Kontext seiner Diskussion über den »Geschlechtsnamen ›alle Ostbarbaren‹ (*zhu yi* 诸夷)« in der chinesischen Geschichte wie folgt:

»Die Barbaren [*yi* 夷] sind nicht so einfach zu fassen wie die *Xia* [夏]. Der Begriff *yi* umfasst mehrere ethnische Gruppen. Ob es sich dabei um verschiedene Zweige der gleichen Ethnie oder um unterschiedliche Ethnien handelt, vermögen wir heute nicht mehr im Detail zu erkunden. Eine Gemeinsamkeit gibt es allerdings in Bezug auf die Nachnamen dieser Gruppen. Sie alle stammen aus dem Osten, vom Unterlauf des Huai- und Ji-Flusses.«³

Fu Sinians Ausführungen stützen sich auf Aussagen wie »die Barbaren verabscheuen andere Gruppen« (*yi zhe e ge zu* 夷者恶各族) oder »der so genannte Ort der Barbaren bildet das Zentrum« (*qi diwang zheng suowei yi di zhe* 其地望正所谓夷地者), die in den alten Büchern verzeichnet sind. Diese Idee, Pluralität zu einer Einheit zusammenzufügen, kommt beispielhaft darin zum Ausdruck, dass sich die alte Vorstellung einer »Republik der fünf Nationalitäten« (*wuzu gonghe* 五族共和) – die von einer Union der fünf Nationalitäten der Han, Mandschuren, Mongolen, Tibeter und Hui ausging – letztlich zur heutigen Position weiterentwickelte, es gebe »nur eine chinesische Nation« (*Zhonghua minzu zhi shi yige* 中华民族只是一个).

Der zweite Trend fällt ebenfalls in den Rahmen der nationalgeschichtlichen Perspektive, legt aber ein stärkeres Gewicht auf den Aspekt einer Diversität im Inneren. Diese Position erkennt nicht nur die multiplen Ursprünge der chinesischen Nation an, sondern auch die Notwendigkeit pluraler Entwicklungsformen und Räume von Nationen – oder anders ausgedrückt: Sie erkennt an, dass jede Nation und jede Region ihren eigenen Entwicklungsregeln folgen. Im Gegensatz zum nationalen Geschichtsbild in der frühen Republik China (1912–1949) gibt es im Geschichtsbild der chinesischen Revolution eine stärkere Betonung der Rechte und der kulturellen Diversität von nationalen Minderheiten. Eine solche Geschichtsperspektive spiegelt sich sowohl in Fei Xiaotongs anthropologischer These von der »chinesischen Nation und ihrer Struktur des Pluralismus innerhalb der Einheit« (*Zhonghua minzu de duoyuan yiti geju* 中华民族的多元一体格局) wider als auch in Su Bingqis in der Archäologie formulierten Theorie des »von Sternen übersäten Himmels« zur Umschreibung des Ursprungs der chinesischen Zi-

2 GU Jiegang (Teil 1, Kap. 3, Fn. 7), 3.

3 FU Sinian (Kap. 2, Fn. 1), 213.

vilisation. Auch folgende Schilderung zur Herausbildung der chinesischen Nation durch Fei Xiaotong ist beispielhaft für diesen Trend:

»In ihrer Haupttendenz entstand die chinesische Nation durch den Kontakt, die Vermischung, die Verbindung und die Verschmelzung sehr vieler verstreut und isoliert lebender Ethnien, die sich zugleich auch voneinander abspalten oder sogar untergehen konnten. Am Ende formten sie eine pluralistische Einheit, in der es viel Kommen und Gehen gab, in der Teile des Einen im Anderen und umgekehrt Teile des Anderen im Einen zu finden waren und die sich schlussendlich aus einer Vielzahl individueller Charakteristika zusammensetzt. Vielleicht freilich ist gerade das der allgemeine Prozess, durch den Nationen in aller Welt geschaffen werden.«⁴

Die Versuche, innerhalb der nationalen »Einheit« Strukturen pluralistischer Koexistenz zu finden, überlappen sich sehr deutlich mit der Achtung von Minderheitenrechten⁵ seitens der chinesischen Revolution sowie mit der Vorstellung der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten im sozialistischen China. Von Skinners Konzept der Raum- und Zeitstruktur aus betrachtet beinhaltet dieses nationalgeschichtliche Narrativ Diversität sowohl auf der Ebene der Raumstruktur als auch auf der Ebene der Zeitstruktur – auch wenn diese Diversität von einer strukturellen Einheit abhängt. Interessant in diesem Kontext ist freilich, dass viele Anthropologen, Historiker und Ethnologen, die die ethnische Klassifizierung in China (die tatsächlich ein weltweites und keineswegs ein rein chinesisches Phänomen ist) sowie Chinas Minderheitenpolitik kritisieren, sich über zwei Dinge nicht bewusst sind: Erstens ist die Epistemologie dieser kritischen »Pluralisten« nicht weit entfernt von jener Epistemologie, die auch der von ihnen kritisierten Politik zugrunde liegt; und zweitens betont das Konzept der regionalen Autonomie ethnischer Minderheiten weder alleine eine ethnische Autonomie noch alleine eine regionale Autonomie; es versteht vielmehr den Begriff der »ethnischen Region« als zentrale Grundeinheit.

Der dritte Trend meint die Dekonstruktion des »einheitlichen Ganzen«. Dieser Trend manifestiert sich in dreierlei Hinsicht: Er zeigt sich erstens in der Vorstellung einer »pluralen Geschichte« (*duoyuan lishi* 多元历史), mit deren Hilfe die Epistemologie des Nationalismus dekonstruiert wird. Die aus dem Postkolonialismus heraus formulierte Idee der »mehrgleisigen Geschichte« (*fluxian lishi* 复线历史) ist hierfür ein Beispiel; auch die vom Dekonstruktivismus geprägten Cultural Studies folgen in weiten Teilen

⁴ FEI Xiaotong (Teil I, Kap. 3, Fn. 17), 23.

⁵ Siehe hierzu die Einleitung dieses Buches.

dieser Logik. Zum Zweiten manifestiert sich der Trend des Dekonstruktivismus darin, die Logik, die dem Nationalismus zugrunde liegt, auf ethnische Gruppen, Regionen oder Ähnliches auszuweiten und dort zu reproduzieren. Durch die Auflösung struktureller Einheitlichkeit wird dabei aus der Idee der Diversität [innerhalb eines staatlichen Ganzen] letztlich eine »neue Lehre des Subjekts« (*zhuti lun* 主体论) entwickelt [– und damit ein neuartiges Bewusstsein geschaffen, selbst eigenständiges staatliches Subjekt zu sein; AdÜ], die ihrerseits den Boden für Separatismus bereitet. Epistemologisch gesehen handelt es sich hier um den Versuch, eine neue »nationale Entität« (*minzuti* 民族体) innerhalb des Rahmens der »pluralen Zeit« (*duoyuan shijian* 多元时间) zu »imaginieren« beziehungsweise zu konstruieren. Wenn diese Konstruktion abgeschlossen ist, wandelt sich freilich auch diese »plurale Zeit« zu einer »einheitlichen Zeit« (*yiyuan shijian* 一元时间). Schließlich zeigt sich der Trend des Dekonstruktivismus in dem Versuch, das Konzept der »Nation« in Konzepte wie »Klasse« oder, noch weiter gefasst, »die Menschheit« zu transformieren und damit letztlich eine »supra-ethnische« Subjekthaftigkeit (*chaoyue zuyixing de zhutixing* 超越族裔性的主体性) zu schaffen, bei der eine Globalgeschichte all jene Formen von Universalgeschichte ersetzt, die die Nation oder Religion zum Zentrum haben. Internationalismus und Kosmopolitismus sind zwei verschiedene politische Versionen dieser Universalgeschichte. Innerhalb einer solchen Globalgeschichte gehen das Regionale und das Globale eine neuartige, entlang einer supra-nationalstaatlichen Achse verlaufende Verbindung ein.

Gemäß dieser beschriebenen Klassifikation kann sich die »plurale« in eine »einheitliche« und die »einheitliche« in eine »plurale Zeit« verwandeln. Beide basieren auf dem Konzept der vertikalen Zeit, wodurch sie wiederum einen epistemologischen Rahmen für die Schaffung unterschiedlicher Subjekte (zum Beispiel nationalstaatliche oder ethnische, staatliche oder regionale et cetera) liefern. Weil das Konzept der Zeit entlang einer vertikalen Achse verläuft, ist ihr – egal ob als »plurale« oder »einheitliche Zeit« verstanden – stets eine Tendenz in Richtung Synthese, Integration und der Zurückweisung von Differenz zu eigen, wenn es um die Schaffung von Subjekten geht. Verglichen damit bietet das Raumkonzept mehr Möglichkeiten sowohl für Differenzen als auch für eine Koexistenz – und gerade aus diesem Grund rekurrieren die meisten Narrative, die zwar Differenzen anerkennen, zugleich aber doch »organische Einheitlichkeit« befürworten, auf dieses Raumkonzept. Egal ob Fu Sinians Konzept der historischen Differenzen zwischen Ost- und Westchina, Jisuzo Kuwabaras Fokus auf Chinas historische Nord-Süd-

Beziehungen, Lattimores Idee »interaktiver Grenzen«, Skinners »Struktur«-Konzept oder Fei Xiaotongs Idee des »Pluralismus innerhalb der Einheit« – sie alle sind von einem Bemühen gekennzeichnet, Pluralität, Komplexität, Überlappung, Fluidität und Differenz in das Konzept der Region zu integrieren. Das Konzept des Raumes ist offen für Diversität und erlaubt zugleich auch Einheitlichkeit und Ganzheitlichkeit (*tongzhengxing* 统整性); losgelöst von der Zeitachse ist es allerdings nicht. Solange daher das Konzept der Zeit zwischen »Einheit und Differenzierung« hin und herpendelt, bleibt unklar, welche neue Bedeutung das Konzept der Region letztlich annehmen wird. Wie bereits ausgeführt, negiert die nationalistische Geschichtsschreibung (egal ob ihr ein nach Einheit strebender oder ein separatistischer Nationalismus zugrunde liegt) das Konzept der Region nicht nur nicht, sondern sie misst ihm größte Bedeutung bei, da Territorial- und Grenzvorstellungen ohne dieses Konzept gar nicht möglich wären und ein von der Raumkategorie losgelöstes »nationales Subjekt« letztlich unkenntlich bleiben würde.

Würde man in diesem Sinne die Idee zeitlicher Pluralität lediglich durch ein räumliches Regional-Konzept ersetzen, so würde das kaum helfen, bestehende zentralistische und auf Exklusion basierende Narrative der nationalgeschichtlichen Forschung effektiv zu überwinden. Im Kontext der Forschung zu Minderheitenregionen haben, wie schon erwähnt, eine von Verwaltungsregionen ausgehende und eine von ethnischen Gruppen ausgehende Geschichtsschreibung jeweils grundverschiedene politische Implikationen. Eine Geschichtsschreibung, die die Ethnie als Grundeinheit nimmt, platziert regionale Ausdehnung auf einer vertikalen, differenziellen Zeitachse, während eine Geschichtsschreibung, die Verwaltungsregionen zur Grundeinheit hat, die vertikale, differentielle Zeit mithilfe von Raumplanung in den Zeitrahmen der »Einheit« (das heißt den Zeitrahmen des Nationalstaats) platziert. Erste nutzt das Konzept der ethnischen Identität, um eine hybride, durchmischte Region aufzuspalten [und auseinanderzudividieren]. Mithilfe der Zurückweisung des Narrativs der »Einheitlichkeit und Ganzheitlichkeit« wird dabei zugleich eine neue Einheitslogik auf anderer Ebene konstruiert. Die letztgenannte Form der Geschichtsschreibung hingegen inkorporiert Regionalbeziehungen in ein ganzheitliches Beziehungssystem; sie negiert zwar nicht die internen Differenzierungen innerhalb einer Region, versucht aber auf dem Weg der administrativen Untergliederung diese organischen Regionalbeziehungen in eine von oben nach unten verlaufende Machtstruktur einzubetten.

6. Die horizontale Zeit und die Depersonalisierung (*fei rengehua* 非人格化) der politischen Kultur

Lattimores »Korridor der Großen Mauer« (ich verbinde bei diesem Begriff Lattimores Idee der chinesischen Mauer mit Fei Xiaotongs Konzept der »Korridore«) beschreibt eine Zwischenzone, die zwei unterschiedliche Produktionsmodi voneinander trennt. Fei Xiaotongs Vorstellung des »Tibet-Yi-Korridors« hingegen steht für eine Zwischenzone, in der zwei Kultur- und Zivilisationsräume zusammenfallen. Der »Korridor der Großen Mauer« ist ein Paradebeispiel dafür, wie aus staatlichem Handeln die Vorstellung einer natürlichen Geographie wurde. Der »Tibet-Yi-Korridor« hingegen bedient sich der Idee der natürlichen Teilung, um daraus eine strategische Perspektive für nationale Entwicklung zu schaffen. In beiden Fällen wird die Trennlinie zwischen menschlichem Handeln und Natürlichkeit durchlässig. Als Zwischenzonen verwischen und verschieben der »Große-Mauer«- und der »Tibet-Yi-Korridor« nicht nur alle Formen vermeintlich »absoluter Grenzen«; sie negieren auch jene Narrative einer Region, die aus der einseitigen Perspektive eines einheitlichen, »personalisierten Subjekts« wie der Nation heraus erzählt werden. Die Formierung des »Tibet-Yi-Korridors« beispielsweise ist eng mit der Geschichte der Ostausdehnung Tibets sowie der Ausbreitung der Dynastien der Tang, Yuan, Ming und Qing in Richtung Westen verbunden. Das heißt aber nicht, dass die im Laufe der Zeit verschwundenen Nationen (wie die Tuyuhun) oder die miteinander verschmolzenen Nationen, die keine jeweils eigenen politischen Gebilde schaffen konnten, deswegen keinen Einfluss auf die Herausbildung dieser Region und ihrer Kultur genommen hätten. Solche Zwischenzonen eignen sich mithin in besonderer Weise dazu, die Überlappungen, Vermischungen, Ambiguitäten und Fluktuationen innerhalb einer Region deutlich zu machen. Die Frage bleibt freilich, ob solche Überlappungen, Vermischungen, Ambiguitäten und Fluktuationen lediglich spezifische Charakteristika von

Zwischenzonen sind – oder nicht doch eher allgemeine Charakteristika einer jeden Regionalgesellschaft. Die eigentliche Signifikanz dieser Frage liegt darin, dass sie sich der Gewohnheit widersetzt, eine Regionalgesellschaft als einheitlich-homogene Gesellschaft darzustellen und dass sie stattdessen gesellschaftliche Komplexität und die trans-systemische Gesellschaft als allgemeine Phänomene begreift.

Bevor diese Frage beantwortet werden soll, ist es nötig, sich noch einmal den innerhalb der Regionalforschung geführten Diskussionen zur räumlichen und zeitlichen Pluralität von Regionen zuzuwenden. Die Herausbildung einer Region hat viele Facetten; dazu gehören natürlich-geographische Faktoren (sowie künstlich geschaffene Faktoren, die jedoch Teil der natürlich-geographischen Ordnung geworden sind, etwa die chinesische Mauer oder Wasserbauprojekte); kulturelle Faktoren (wie Sprache, Literatur und Kunst, die Nation und Religion); kollektive Lebensweisen und Produktionsmodi (wie Nomadentum, Ackerbau, Fischerei und Jagd, Handel oder Industrie); die Interdependenz von wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen (wie Zentrum-Peripherie-Strukturen, beispielsweise zwischen Stadt und Land); Migration und Mobilität (das heißt Veränderungen, die durch Handel, Naturkatastrophen, Kriege, Schmuggel oder andere Dinge verursacht werden); die Positionierung innerhalb eines nationalen und internationalen Systems (wie zum Beispiel innerhalb nationaler Zentrum-Peripherie-Beziehungen oder innerhalb der Drei-Welten-Aufteilung oder des Nord-Süd-Gegensatzes auf internationaler Ebene); die staatlich festgelegte administrative Regionalordnung; oder international anerkannte trans-administrative Regionen oder transnationale Organisationen. Zentrum-Peripherie-Strukturen sowie -Interaktionen sind dabei charakteristisch für jede Region – egal aus welcher Ebene oder Perspektive heraus wir diese betrachten. Wie bereits erwähnt, sind Interaktionen keineswegs ausschließlich strukturell bedingt; auch außerregionale Kräfte sind oft die Ursache dafür, dass sich Zentrum-Peripherie-Beziehungen innerhalb einer Region umkehren.

Die Idee zeitstruktureller Differenzierungen hat die Selbstregulierung (*zìlǜxìng* 自律性) einer Region, eines Systems oder einer sozialen Gruppe zum Zentrum. Sie kritisiert die Tendenz, durch die Gewalt einer einheitsfördernden staatlichen Verwaltung ethnische, lokale und regionale Diversität zu beseitigen. Aus Sicht einer kritischen Haltung gegenüber struktureller Hegemonie ist diese Denkweise naheliegend. Darstellungen struktureller Diversität neigen allerdings dazu, regionale Autonomie von ihren vertika-

len Ursprüngen aus zu beschreiben; mit einer solchen diskursiven Logik ist es daher schwer, die multiplen Dynamiken bei der Herausbildung von Regionen sowie die horizontalen Verbindungen bei der Entstehung sozialer Gruppen innerhalb einer Region präzise zu beschreiben. Die dem Konzept der Region inhärenten Ambiguitäten und Überlappungen bedeuten faktisch nicht nur, dass eine Region (und selbst ein Staat) zugleich verschiedenen Regionen zugehörig sein kann, sondern auch, dass eine Region vielfältige Gesellschaftsverhältnisse in sich vereinen kann (wie zum Beispiel das klassische chinesische Konzept »alles unter dem Himmel« beziehungsweise chines., *tianxia* 天下, das den allumfassenden Herrschaftsanspruch des chinesischen Kaisers beschreibt, aber auch Konzepte wie »Einheit« (*yitong* 一统), die Nation, Souveränität, Netzwerke, Religion, Handel oder andere soziale Aktivitäten). Die Vorstellung von einer Region muss nicht zwingend mit bestehenden administrativen Gliederungen übereinstimmen – genauso wenig wie beide zwingend voneinander unterschiedlich sein müssen. Der eigentliche Unterschied zwischen beiden liegt vielmehr darin, dass eine administrative Untergliederung Regionen entlang einer vertikalen top-down-Achse strukturiert, während im anthropologischen und soziologischen Sinne die Idee der Region auf horizontale Verbindungen verweist, die aus unterschiedlichen historischen Zufälligkeiten, Ereignissen und anderen Formen des Austauschs heraus entstanden sind. Die Herausbildung einer Region kann nicht aus einer einzigen Perspektive heraus bestimmt werden. Entsprechend müssen wir nicht nur die Idee einer durch administrative Gliederungen herbeigeführten groben künstlichen Aufteilung von regionalen Beziehungen zurückweisen; auch dürfen wir ethnische oder religiöse Beziehungen nicht als ursprüngliche Strukturen missverstehen und damit negieren, dass diese Beziehungen selbst das Resultat vielfältiger Bedingungen und historischer Interaktionen sind. Epistemologisch gesprochen bedeutet das: Nur wenn die »Zeit« aus vertikalen Beziehungen herausgelöst und in eine multiple, horizontale Bewegung hineingesetzt wird, kann es gelingen, die Zeitdimension innerhalb eines Raumkonzepts wie der Region hinreichend greifbar zu machen; das Ziel dieses Unterfangens ist es, Überlappungen, Ambiguitäten und Fluktuationen ins Zentrum unseres Nachdenkens über die Geschichte zu rücken.

Damit stellt sich die Frage: Ist es möglich, die beschriebene Einheit- und Differenzierungs-Logik der Zeitstruktur zu überwinden (anstatt einfach zu negieren) und ein Zeitkonzept zu entwerfen, dass die Überlappungen, Ambiguitäten, Fluktuationen und Beständigkeiten von Regionen koexistie-

ren lassen kann? Ich möchte eine solche Zeitdimension »horizontale Zeit« (*hengxiang shijian* 横向时间) nennen; sie ist nicht mit dem theologischen Zeitverständnis (egal ob dem monotheistischen oder polytheistischen) verbunden, sondern eher mit dem klassischen chinesischen Konzept »der politischen Lage zu einzelnen Zeitpunkten« beziehungsweise der »gegenwärtigen Trends« (*shishi* 时势). Im Kontext dieser horizontalen Zeit können Braudels Vorstellungen der »langen« und »mittleren historischen Dauer« als der intrinsische Gehalt (*youji neirong* 有机内容) »gegenwärtiger Trends« sowie als konstitutive Faktoren von »Ereignissen« verstanden werden. Zeit erlangt ihre Bedeutung hier erst durch ihre Verbindung zu menschlichen Aktivitäten, die sich im Kontext bestimmter Interaktionsbeziehungen abspielen. In gewisser Weise ähnelt das Konzept der horizontalen Zeit der Idee der Säkularisierung (und von Marktaktivitäten), wie sie innerhalb moderner europäischer Denkströmungen entstanden ist. In seinen Diskussionen über die politischen und wirtschaftlichen Vorstellungen John Lockes (1632–1704) und Adam Smith' (1723–1790) erwähnte Charles Taylor (1931–) die Idee der »säkularen Zeit«, die er von der »höheren Zeit« des Zeitalters der Religion abgrenzte.¹ Die »höhere Zeit« konzentriert, sammelt und reorganisiert die Alltagszeit, um eine heilige, ewige Ordnung zu schaffen. Die »säkulare Zeit« hingegen basiert auf der Vorstellung, dass wir uns in einer horizontalen Welt befinden, wobei sich neue kollektive Mechanismen und kollektives Handeln nur auf dieser horizontalen Zeitachse finden und abspielen. Innerhalb dieses modernen europäischen Denkrahmens der säkularen Zeit wird die Gesellschaft zu einer Bühne für die Aktivitäten des Selbst: Soziale Aktivitäten sind hier vollständig losgelöst von der transzendentalen oder »höheren« Zeit. Während die »höhere Zeit« soziale Aktivitäten noch der höhergestellten Norm und Logik von Königsherrschaft, antiken Gesetzen oder Gottestum unterwarf, versteht die »säkulare Zeit« soziale Aktivitäten als etwas vollständig Autonomes und Unabhängiges, das sich innerhalb von Beziehungen abspielt. Im wirtschaftlichen Sinne ist diese säkulare Zeit eng mit Austauschaktivitäten auf dem Markt verknüpft. Im Zeitalter der Religion neigte die »höhere Zeit« dazu, die unterschiedlichen Formen der säkularen Zeit in eine teleologische Ordnung hinein zu weben; in der modernen Gesellschaft wiederum versucht die säkulare Zeit umgekehrt, die »höhere Welt« auf der Achse horizontaler Beziehungen zu platzieren. Eine Frage freilich hat sich Taylor nicht gestellt – die nämlich, ob es nicht auch

¹ Charles Taylor, *A secular age*, 2007, 54–61.

innerhalb der »säkularen Zeit« des Kapitalismus Elemente einer »höheren Zeit« gibt. Wenn wir zum Beispiel über diese Frage im Kontext des verbreiteten Geldfetischs nachdenken, dann werden wir die bestimmende Macht des Geldes im Kontext horizontaler Aktivitäten kaum ignorieren können.

An dieser Stelle geht es mir aber um ein anderes Problem: Die Idee der horizontalen Zeit nämlich ist keineswegs ein bloßes Phänomen des »säkularen Zeitalters« in Europa. Zwar kann der chinesische Konfuzianismus nicht aus einem Dualismus zwischen Göttlichkeit und dem Säkularen heraus erklärt werden; das Element des Horizontalen (gemeint ist hiermit die Art und Weise, wie unterschiedliche Religionen innerhalb horizontaler Beziehungen verortet werden) allerdings, das in der politischen Kultur der konfuzianischen Tradition zum Ausdruck kommt, verdient in diesem Kontext unsere Aufmerksamkeit. Egal ob die dem Tributsystem inhärente Diversität und Flexibilität oder die Multidimensionalität der allgemeinen Königsherrschaft – beide sind Ausdruck der Logik dieser politischen Kultur, die versucht, alle möglichen Formen von vertikalen Beziehungen in ein horizontales Beziehungsnetz einzuweben. Wir können auch aus einer anderen Perspektive über diese Frage nachdenken: Wenn die »göttliche Zeit« (*shensheng shijian* 神圣时间) in ein historisches Narrativ hinein gesetzt wird, dann werden soziale Aktivitäten aller Art notwendigerweise in staatliche, nationale oder religiöse vertikale Zusammenhänge gebracht (und damit in die Perspektive einer Art »Stellvertretung«). Geschichte wird dadurch zum Schlachtfeld für Identitätspolitik und gegenseitigen Antagonismus. Das wiederum heißt: Auch wenn sie »plurale Zeit« oder die »mehrgleisige Geschichte« noch so sehr betont, hat die Geschichtsforschung doch keine Möglichkeit, sich davon zu lösen, soziale Aktivitäten entlang der vertikalen Achse von »personalisierten Subjekten« (wie dem Nationalstaat oder einer »Rasse«) zu »organisieren« und zu beschreiben. Eine soziale Gruppe als unabhängig existierendes Subjekt zu konstruieren stimmt allerdings nicht mit den realen historischen Beziehungen überein; es handelt sich hier vielmehr um die Reproduktion des »nationalistischen Blickwinkels« auf einer anderen Ebene. Wenn hingegen soziale Aktivitäten und ihre komplexen Interaktionen entlang einer horizontalen Zeitachse erzählt werden, dann können auch die einer Region innewohnenden Überlappungen, Ambiguitäten und Fluktuationen innerhalb eines Zeitkonzepts verortet werden. Das Konzept der horizontalen Zeit negiert keinesfalls die Aktivitäten unterschiedlicher Subjekte; es verlangt aber, dass die Bedeutung solcher Aktivitäten – egal ob es sich um religiöse oder säkulare, kulturelle oder politische, wirtschaftliche

oder rituelle handelt – im Kontext von Kontakten, Beziehungen, Zusammenstößen, Vereinigungen und Gegensätzen [zwischen unterschiedlichen Subjekten] analysiert wird. Aus der Perspektive der »horizontalen Zeit« eine Gesellschaft zu betrachten heißt daher, Prozesse des Austauschs, der Vermischung und Allianzbildung, der Integration und Spaltung oder des Zerfalls ins Zentrum der Darstellung zu rücken. Die Herausbildung einer Gesellschaft wird dabei nicht durch Subjektivierungen entlang der vertikalen Zeitachse zu fassen versucht, sondern durch bestehende horizontale Beziehungen; und gerade weil solche horizontalen Beziehungen in den Fokus gerückt werden, werden die Ambiguitäten, Fluktuationen und Überlappungen, die dem gesellschaftlichen Ausformungsprozess zu eigen sind, als grundlegende Elemente der Herausbildung einer Gesellschaft präsentiert. Gesellschaftliche Unterschiede werden hier als diffuses Beziehungsnetz verstanden – und nicht als Ausdruck nebeneinanderstehender, voneinander isolierter Subjekte. Im Fall einer multiethnischen Familie betont der Begriff der »Koexistenz« (*bingzhi* 并置) die Multiethnizität dieser Familie, während der Begriff der »Diffusion« (*misan* 弥散) die Hybridität und die Überlappungen der Familienbeziehungen selbst in den Blick rückt. Eine auf einer solchen Basis von Hybridität und Überlappungen geschaffene »gesellschaftliche« Textur kann nicht auf ihre jeweiligen Einzelelemente reduziert werden; jedes »gesellschaftliche« Mitglied kann aus diesen horizontalen Beziehungsstrukturen heraus seine eigene Identität entwickeln, aber diese Identität bedeutet doch keinesfalls eine Verdrängung oder Abweisung dieser realen Beziehungen. Anders ausgedrückt: Historische Vertikalverbindungen werden durch horizontale Beziehungen nicht für nichtig erklärt; sie werden vielmehr als Faktoren der Differenzierung im Rahmen der horizontalen Zeitachse verstanden – nicht aber als unabhängige Subjektgeschichte (*zhuti lishi* 主体历史).

Die beiden zentralen Motive hinter der Idee des Regionalismus sind, wie bereits beschrieben, eine Überwindung administrativer Gliederungen und nationalstaatlicher Grenzziehungen. Daneben gibt es allerdings eine andere – und vielleicht noch grundlegendere – Bedeutung des Konzepts der Region: Es transformiert die Vorstellung eines Subjekts, das sich entlang einer vertikalen Zeitachse bewegt, in die Vorstellung horizontaler Beziehungsstrukturen und rückt damit Prozesse der Vermischung, Aneinanderreihung und Kommunikation, des Konflikts, der Integration, Transformation und Überlappung ins Zentrum historischer Reflexionen und Narrative. Wir haben es hier mit sich fortlaufend weiterentwickelnden Beziehungen zu tun, mit Pro-

zessen, die von einer Form der Hybridität in die nächste führen. Nationale, ethnische, Klassen-, religiöse und andere Subjekte der Geschichte müssen und können nur im Sinne von Hybridität und Überlappung beschrieben werden. Die oben genannten historiographischen Studien haben uns in diesem Zusammenhang bereits verschiedene methodologische Anregungen bieten können. Beispielsweise hat Lattimore, als er sich mit den beiden gegensätzlichen »Wirtschaftssubjekten« des Nomadentums und der Ackerwirtschaft in der Region entlang der Großen Mauer beschäftigt hat, nicht nur das Phänomen »interaktiver Grenzen« in dieser Region entdeckt, sondern auch aufgezeigt, dass die jeweilige Subjekthaftigkeit von Nomadentum und Ackerwirtschaft selbst das Ergebnis von Überlappungen, Vermischung, Aneinanderreihung und gegenseitigem Kontakt war: Ohne extrinsische Faktoren, wie der dem Nomadentum entgegengesetzte Ackerbau, hätte die Steppengesellschaft nicht entstehen können; das gleiche gilt auch umgekehrt. In ähnlicher Weise hatte Chen Yinke 陈寅恪 (auch Chen Yinque; 1890–1969) in seinen *Diskussionen über die Ursprünge des Systems der Sui- und Tang-Dynastie* die Wurzeln dieses Systems auf drei verschiedene Quellen zurückgeführt – namentlich auf die Nördliche Wei- (386–534) und Qi-Dynastie (550–577), die Liang- (502–557) und die Chen-Dynastie (557–589) sowie die Westliche Wei- und die Zhou-Dynastie (557–581). Chen Yinke schreibt:

»Das kulturelle System der Tang und der Sui verbreitete sich bis zur großen Wüste im Norden, bis nach Nordvietnam im Süden, bis nach Japan im Osten und bis nach Mittelasien im Westen. Das fast vollständige Fehlen von Werken, die sich mit dem Ursprung und der Entwicklung dieses Systems befassen, ist ein bedauerliches Desiderat der chinesischen Geschichtswissenschaft.«²

Seine Darstellung ist keinesfalls unidirektional. In Schriften wie »Entwurf zur Erörterung der politischen Geschichte der Tang-Dynastie« (*Tangdai zhengzhi shi shulun gao* 唐代政治史述论稿) sowie »Über die Grenzgeneräle und die Milizen der Tang-Dynastie« (*Lun Tangdai zhi fanjiang yu fubing* 论唐代之藩将与府兵) beschrieb Chen Yinke etwa, dass Chinas Bevölkerung, Kultur und politisches System bereits seit der Sui- und Tang-Dynastie Produkte aus vielfältigen kulturellen und systemischen Einflüssen Eurasiens waren. Folglich ist es nicht sinnvoll, dieses System mitsamt seiner Kultur schlicht als »chinesisch« zu umschreiben.

2 CHEN Yinke (陈寅恪), »Sui Tang zhidu yuanyuan luelun gao«, 1992, 515.

Bei dem so genannten »Tributsystem«, von dem ausgehend Hamashita seine Kritik am modernen Nationalstaat und dessen Souveränitätskonzept formulierte, handelt es sich in diesem Sinne wahrscheinlich tatsächlich weniger um ein »System« als vielmehr um eine hybride Beziehungsstruktur. Im frühen 19. Jahrhundert wurde das offizielle Tributsystem durch die privaten auslandschinesischen Handelsnetzwerke erfolgreich in ein privates Handelssystem transformiert; dies war das Ergebnis lang andauernder historischer Interaktionen. Als

»die Europäer im 16. Jahrhundert Asien erreichten, hatten sie zunächst noch versucht, eine Verbindung mit dem offiziellen Tributsystem einzugehen, um den Handel voranzutreiben. Sie mussten aber bald feststellen, dass sie faktisch mehr und mehr von dem ausgedehnten auslandschinesischen Handelsnetzwerk abhingen. Entsprechend begannen sie gezielt, die Entwicklung dieses Netzwerks zu fördern. Insbesondere seit dem frühen 19. Jahrhundert war das offizielle Tributsystem, in dem China die Zentrumsrolle einnahm, im Angesicht der unaufhörlich wachsenden Übermacht und Aggression der imperialistischen Großmächte dann zunehmend zu einer bloßen Illusion von Kontrollausübung seitens der Behörden verkommen, die zu keinem Zeitpunkt Realität war. Entsprechend war es nicht das offizielle Tributsystem, sondern zu einem ganz erheblichen Maße das private auslandschinesische Handelsnetzwerk, das die Region Ostasien zu einem zusammenhängenden historischen System verband.«³

Aus dieser Perspektive betrachtet war es der private Auslandshandel (zu dem auch Schmuggelaktivitäten gehörten), nicht aber der Tributhandel, welcher die wichtige Verbindung zwischen den ostasiatischen und südostasiatischen Handelsnetzen schuf. Unter dem Einfluss des europäischen Kolonialismus des 19. Jahrhunderts war die südostasiatische Marktentwicklung weniger das Ergebnis des Tributhandels, sondern vielmehr das der Zerstörung des Tributsystems. Schmuggel, Waffentransporte und das Handelsmonopol der europäischen Staaten bildeten die zentralen Charakteristika des südostasiatischen Handels im 18. und 19. Jahrhundert.⁴ Das heißt: Die historische Herausbildung des Handelsnetzwerks war das Ergebnis der Veränderungen der Machtverhältnisse innerhalb der Zentrum-Peripherie-Ordnung.

³ Das Zitat stammt aus der unveröffentlichten Dissertation von Hui Po Keung (chines. Xu Baoqiang 许宝强) [Lebensdaten unbekannt, Anm. d. Red.]. Ich bedanke mich ausdrücklich bei Herrn Xu, der mir sein Manuskript zur Verfügung gestellt hat.

⁴ In Bezug auf die Diskussionen zu Problemen Asiens, siehe WANG Hui (汪晖), »The politics of imagining Asia«, 2011.

So sehr die Bedeutung von Diversität und Fluidität auch zu betonen ist – ohne die Grundvoraussetzung der Stabilität ist ein Regionalkonzept nicht denkbar; und egal wie sehr Hybridität und Überlappungen zu berücksichtigen sind – Gruppenbeziehungen (auch zwischen Nationen und Ethnien) sind und bleiben zentrale Wesensmerkmale einer Region. Eine solche Stabilität ist allerdings keine, die Hybridität und Überlappungen schlicht aufhebt. Minderheitenregionen sind daher notwendigerweise immer auch hybrid. Stabilität und Identität müssen in diesem Sinne aus einem Zustand der Hybridität und Überlappung heraus geschaffen werden. Skinner umschrieb diese Stabilität mit dem Begriff der »Strukturen«. Gleich, ob wir sein Konzept auch heute noch nutzen wollen, ist hier doch eines für uns von Interesse: »Strukturen« meinen an dieser Stelle nicht gewöhnliche funktionalistische Strukturen; der Begriff steht vielmehr für organische, in historischen Prozessen herausgebildete Beziehungen. Ohne eine feste politische Kultur bleibt die Herausbildung einer Region ein schweres Unterfangen. Aus einer historischen Perspektive betrachtet unterscheiden sich politische Kulturen wie der Feudalismus, das System der Präfekturen und Kreise, das Tributsystem und die kaiserliche Macht zwar voneinander. Sie können zugleich allerdings auch gemeinsam ein Hybridsystem bilden. Sie sind imstande, sich historischen Entwicklungen anzupassen und sich dabei gegenseitig abzustößen oder zu durchdringen. Wenn wir daher über Regionalverhältnisse diskutieren, können wir die politischen Traditionen, die diese Verhältnisse überhaupt erst bedingen, nicht einfach übergehen.

Die politische Kultur im alten China hat immer wieder immense Veränderungen durchlaufen. Selbst wenn stets von »kaiserlicher Macht« gesprochen wird, so war die Bedeutung des Begriffs doch keineswegs immer die gleiche. Die Autorität des »Kaisers« war nicht nur das Produkt eines auf Blutsbanden basierenden Belehnungssystems, sondern auch das Produkt einer politischen Kultur, aus der die Stellung kaiserlicher Macht überhaupt erst hervorging. Ohne diese dem Kaisertum übergeordnete politische Kultur wäre auch die Legitimität des Kaisers nicht zu errichten gewesen. Überschritten die kaiserlichen Handlungen die dem Kaiser zugesprochene Stellung und die damit einhergehenden Kompetenzen, so galt das als Wurzel für »Chaos unter dem Himmel« oder »als das Abkommen vom rechten Wege«. Im Laufe der Zeit änderte sich allerdings die Bedeutung dessen, was als kaiserliche Macht verstanden wurde. Die Funktion des Ming-Kaisers beispielsweise unterschied sich von jener des Qing-Kaisers, weil Letzterer nicht nur die kaiserliche Tradition der chinesischen Zentralebene fortführte,

sondern zugleich auch die Tradition der Khane der Mongolei und im Nordwesten. Die Qing-Kaiser besaßen eine »personalisierte Identität« (*rengexing shenfen* 人格性身份): Sie waren die Klan-Anführer der Mandschuren. Doch als sie den chinesischen Kaiserthron übernommen hatten, mussten sie diese Identität vorsichtig verschleiern, war doch die »Depersonaliertheit« (*fei rengexing* 非人格性) des Kaisers die Basis ihrer »Universalherrschaft«. Der Konfuzianismus wiederum bot die theoretische Basis für diese kaiserliche Universallegitimation. Seine Funktion ähnelte der einer Verfassung, die unterschiedliche Gesellschaftsfaktoren integriert und ihnen Legitimität verleiht. Wenn nun die kaiserliche Macht multiple Merkmale in sich vereinte, so galt das unweigerlich auch für die politische Kultur, die diese Macht legitimierte. Diese Kultur ging mithin weit über den Rahmen des Konfuzianismus hinaus. Beispielsweise fungierte der Lamaismus, dem die Qing-Kaiser anhängen, zugleich als Legitimation für deren Herrschaft über die Mongolei und Tibet. Der Neokonfuzianismus der Song- und Ming-Zeit wiederum stand im Zentrum der lokalen Klanbeziehungen und der Familienethik; für die dynastischen Erbbeziehungen jedoch musste man auf die konfuzianischen Klassiker, die rituellen und musikalischen Praktiken sowie auf andere Methoden zurückgreifen. In Bezug auf die Beziehungen zwischen der Zentralregierung und den Grenzregionen sowie zwischen dem kaiserlichen Hof und anderen politischen Entitäten wiederum schuf das Tributsystem nicht nur ein Netz, in dem sich symbolische und substantielle Elemente gegenseitig ergänzten; es bot zugleich einen Raum, der auch andere Kontaktformen ermöglichte.

Unter dem Einfluss des modernen Nationalstaatssystems wurde diese politische Kultur, die das Kaisertum zum Zentrum hatte, dann grundlegend umgestaltet. Etwa zu der Zeit, als die universellen Monarchien untergingen und die Republiken die Weltbühne betraten, wurde der mit dem neuen Souveränitätsprinzip einhergehende Konflikt zwischen Einheit und Spaltung zum Kern der politischen Krise Chinas. Wenn wir an dieser Stelle über die politische Kultur Chinas und die ihr innewohnende Pluralität diskutieren, geht es nicht um eine bloße Rückschau auf Chinas Vergangenheit, sondern vielmehr um die Frage, ob die Faktoren, die diese politische Kultur ausmachten, womöglich nicht einen besseren Raum für die oben diskutierten Horizontalbewegungen bieten. Der Untergang der universellen Monarchie ist längst Teil der Geschichte; die heutigen politischen Werte und sozialen Beziehungen verhindern eine Restauration dieses Herrschaftssystems. Das allerdings heißt umgekehrt nicht, dass wir nicht aus den Erfahrungen tradi-

tioneller Politik lernen könnten. Aus Sicht Du Yaquans 杜亚泉 (1873–1933), eines der Initiatoren der Debatte zwischen Befürwortern einer Verwestlichung und Anhängern der klassischen chinesischen Kultur während der Bewegung des vierten Mai – eine vor allem von Studierenden getragene politische Massenbewegung, die im Jahre 1919 aus Protesten gegen den China benachteiligenden Versailler Vertrag hervorgegangen war –, war die »Depersonalisiertheit« das grundlegendste Wesensmerkmal des chinesischen Regional- und Verwaltungssystems; und es war genau dieses Merkmal der politischen Kultur Chinas, das es ermöglichte, dass unterschiedlichste Elemente zu einem relativ stabilen Beziehungsnetz organisiert werden konnten. Bereits im Jahre 1916 hatte Du Yaquan erklärt:

»In unserer Gesellschaft gibt es so etwas wie eine ›Gemeinschaft‹ [*tuanti* 团体] nicht. Stadt, Gemeinde und Dorf sind geographische Bezeichnungen, Provinz, Präfektur und Kreis sind Verwaltungskategorien. In beiden Fällen handelt es sich um depersonalisierte Sach-Konzepte. Der Begriff *guojia* 国家 für Staat ist ein Relikt der Feudalzeit und steht für die Belehnungen, die den Herzögen zuerkannt wurden. Oberhalb dieses *guojia*-Staates wiederum stand der Himmel [*tianxia* 天下]. Nichts an diesem Begriff kommt der Bedeutung des modernen Staatsbegriffs nahe. Der Kaiser stand über allem, niemand stand neben ihm und es ist nicht zu erkennen, dass er als menschliches Wesen angesehen wurde. Auch der Begriff der Nation [*minzu* 民族] ist unserem Land fremd.«⁵

Dieses Zitat stammt aus Du Yaquans berühmtem Artikel »Die dynamische und die statische Kultur« (*Jing de wenming yu dong de wenming* 静的文明与动的文明), der in dem von ihm selbst herausgegebenen *Magazin des Ostens* (*Dongfang Zazhi* 东方杂志) während des Ersten Weltkriegs veröffentlicht wurde. Sicher ist es zu einfach, wenn Du die Unterschiede zwischen der politischen Kultur im Westen und in China anhand des Gegensatzes »Statisch-Dynamisch« generalisiert; es ist aber auch heute noch durchaus erhellend, wenn er den Kontrast zwischen dem modernen Staat und dem klassischen chinesischen *tianxia*-Imperium an der Frage festmacht, ob diese Konzepte personalisiert beziehungsweise personalistisch (*rengexing* 人格性) sind oder nicht. Die moderne europäische Staatstheorie tendiert dazu, Souveränität zu depersonalisieren, das heißt den Staat von jedweder Personalisierung zu befreien, sodass die Staatsform keine subjektive, sondern eine objektive beziehungsweise programmatische Gestalt annimmt. Ein Kernaspekt der modernen politischen Theorie ist, dass der Staat eine ordnungsbasierte Macht und eine Form des gesamtgesellschaft-

⁵ CANG Fu (仓父), »Jing de wenming«, 1916.

lichen Lebens darstellt, nicht aber die diktatorische Macht irgendeiner Autorität repräsentiert. Im Kontext des modernen Staates ist jede Tendenz hin zur Personalisierung folglich mit Kontrolle und Willkür verknüpft. Als Produkt der Säkularisierung allerdings sind die Ordnungsvorstellungen der modernen westlichen Staatslehre aus der Theologie heraus entstanden; nicht nur in Bezug auf einzelne Ideen, sondern in ihrer gesamten Grundstruktur sind diese Verbindungen bis heute spürbar.⁶ Daraus ergeben sich zwei Probleme: Zum einen werden im Nationalismus sämtliche Beziehungen – ob Blutsverbindungen, religiöse oder regionale Beziehungen – als personalisierte Beziehungen (*rengexing guanxi* 人格性关系) konstruiert; und wird nicht gerade durch diese personalistischen Elemente die abstrakte staatliche Souveränität erst legitimiert? Thomas Hobbes hatte in seinem »Leviathan« bereits gezeigt, dass die nationalstaatliche Ordnung (und insbesondere das Konzept der Souveränität) nur schwer vom »Personalismus« (*reng zhuyi* 人格主义) zu trennen ist. Zum Zweiten stellt sich die Frage, wie wir eigentlich – wenn doch alle wichtigen Konzepte der modernen europäischen Staatslehre aus der Säkularisierung heraus entstanden und damit strukturell mit der christlichen Theologie verbunden sind – mit den Staatstraditionen und Staatstheorien umgehen können, die nicht aus dieser christlichen Theologie und ihrer Säkularisierung heraus erwachsen sind. Du Yaquans Aussage, »der Kaiser stand über allem«, ist Ausdruck der Verneinung einer Personalisierung des Herrschers. Das traditionelle chinesische *tianxia*-Konzept war in der Tat nie Ausdruck einer personalisierten Einheit. Politische Konzepte, die aus einer solchen politischen Kultur hervorgegangen sind, können daher kaum mit »säkularisierten theologischen Konzepten« gleichgesetzt werden. Der Gegensatz, der faktisch zwischen der Personalisierung imperialer Macht durch den Kaiser und seiner eigenen Vorstellung einer »depersonalisierten« chinesischen Staatsform besteht, wird von Du Yaquan freilich ignoriert. Trotzdem können wir hier erkennen,

⁶ Carl Schmitt (1888–1985) zeigte in diesem Kontext: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußtsein solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben«, siehe dazu: Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 1996, 43.

dass die Entwicklung der Idee des »Himmels« (*tian* 天) von einem personalisierten hin zu einem depersonalisierten Konzept die Schaffung des ebenfalls depersonalisierten chinesischen *tianxia*-Konzepts überhaupt erst ermöglicht hatte: Das Depersonalisierte des *tianxia*-Konzepts wurzelt, in anderen Worten, im Prozess der Depersonalisierung des *tian*- beziehungsweise Himmelskonzepts. Während sich eine depersonalisierte Verwaltungs- und Staatsvorstellung grundlegend vom Konzept des modernen Nationalstaates beziehungsweise souveränen Staates unterscheidet, ähnelt sie in mancher Hinsicht doch der hier diskutierten »Region«, da sie unterschiedlichen autonomen Kräften innerhalb eines Staates oder einer Region Raum für interaktive Tätigkeiten lässt. Das Konzept der Region kann nicht personalistisch (zum Beispiel auf Basis einer Nation) gefasst werden; die Region unterscheidet sich auch von den »einander entgegengesetzten Beziehungen« (*xiangdui guanxi* 相对关系) des Lokalen, welche anders als die »Region« anfällig für die Schaffung exklusiver Identitäten im Rahmen der vertikalen Zeit sind. Die Region steht stattdessen für eine hybride, fluktuierende, sich überlappende Welt. Du Yaquan ging es dabei nicht um eine beliebige Region, die auf Basis wirtschaftlicher oder anderer Aktivitäten geschaffen wurde, sondern um China und Chinas politische Kultur selbst. Diese Kultur war für ihn Ausdruck eines supra-ethnischen Nationalismus. Das Konzept der »statischen Zivilisation« hebt dynamische Faktoren der Vermischung und Überlappung sowie des Austauschs und Konflikts dabei keinesfalls auf; es verortet diese Faktoren aber im Kontext depersonalisierter Beziehungsstrukturen. Mit anderen Worten: Wir haben es hier mit einer politischen Kultur zu tun, die zwar nationale, religiöse und andere Identitäten anerkennt, diese aber zugleich in horizontalen Beziehungsstrukturen verortet. Wenn es nun in alten Zeiten eine solche politische Kultur gab, die vertikale und horizontale Beziehungen miteinander verband, so stellt sich unweigerlich die Frage nach den erwünschten Wesensmerkmalen, die eine neue politische Kultur in unserer heutigen Zeit haben sollte. Wenn die Politik des Nationalismus auf Basis einer Logik operiert, die vom Gegensatz zwischen Einheit und Separatismus geleitet ist, dann sollte eine solche neue politische Kultur den Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Gleichheit und kultureller Diversität zu überwinden versuchen, der zum Wesen der modernen Gesellschaft gehört. Noch etwas früher als Du Yaquan hatte sich bereits Zhang Taiyan 章太炎 (beziehungsweise Zhang Binglin 章炳麟; 1869–1936) in seinem kurz vor dem Zusammenbruch der Qing-Dynastie verfassten Text »Erklärung der Erörterungen über die Gleichheit aller Dinge« (*Qi wu lun shi*

齐物论释)⁷ mit einem Gleichberechtigungskonzept auseinander gesetzt, das Diversität voraussetzt (»Ungleichheit als Gleichheit sehen« beziehungsweise *yi bu qi wei qi* 以不齐为齐). Zhangs Idee mag eine sehr abstrakte sein; wir allerdings sollten entlang dieser Idee über eine neue politische Kultur sowie über ein damit korrelierendes konkretes System nachdenken, in dem Diversität und Gleichberechtigung zusammengebracht werden können.

Auch wenn die Geschichte für uns eine Inspiration sein kann, unsere heutige Realität zu verstehen und uns ein Bild von der Zukunft zu machen, kann sie zugleich doch unserem Nachdenken über Probleme Schranken setzen. Wenn wir daher mithilfe traditioneller Konzepte regionale Beziehungen darzustellen versuchen, müssen wir uns auch immer der historischen »Bürden« dieser Konzepte bewusst sein. Was wir in Bezug auf die Frage der Region nun vor allem benötigen, ist weniger ein einheitsstiftender Politikbegriff als vielmehr die Vorstellung von aus Kontakten zwischen unterschiedlichen Gruppen heraus entstandenen Beziehungen und den ihnen innewohnenden Transformationsprozessen. Phänomene der Fluidität, Hybridität und Vermischung regionaler Beziehungen können von den alten politischen Kulturen nicht mehr hinreichend gefasst werden. Das heißt: Damit wir die Herausbildung und Transformation von Regionen verstehen können, ist es nicht nur notwendig, von der Geschichte und Gegenwart zu lernen; es ist genauso wichtig, dass wir neue Konzepte schaffen, um jene Phänomene beschreiben und aufzeigen zu können, mit denen immer wieder etablierte Strukturen und Rahmen durchbrochen werden. Ein solches Unterfangen verspricht zugleich, dass wir den Blickwinkel des Nationalismus überwinden und eine neue Antwort auf die Frage finden werden: »Was ist China?«

6. Dezember 2008 vormittags, Freundschaftshotel

15. Februar 2009, erste redigierte Fassung

7. Juni 2009, zweite redigierte Fassung

⁷ Kommentar zu Kap. 2 des *Zhuangzi* 庄子.

Ryūkyū und die beiden dramatischen Veränderungen der regionalen Ordnung

Vorwort

In den Debatten über Krieg und Frieden in Nordostasien nehmen die Ryūkyū-Inseln eine besondere Rolle ein – die gleichwohl oft ignoriert wird. Die militärische Besatzung durch die USA hält bis heute an; sie ist nicht nur ein Konstrukt aus der Zeit des Kalten Krieges, sondern auch Ausdruck einer globalisierten Militärstruktur. Am 15. Mai 1972 wurden die Ryūkyū-Inseln zwar an Japan »zurückgegeben«; Dissonanzen folgten aber auf dem Fuß: Zum einen hatte Japan auch »nach der Rückgabe« keine volle politische Kontrolle über die Inselgruppe inne, da die Machtverhältnisse des Pazifikkrieges (1937–1945) weiter Bestand hatten. Zum anderen ist der Begriff der »Rückgabe« kaum angemessen, wenn es um die Geschichte zwischen Japan und den Ryūkyū-Inseln geht. Würde wiederum mit dem Begriff der »Rückgabe« zugleich die Geschichte der japanischen Expansion in der Neuzeit anerkannt werden, dann hieße das auch, dass hier bereits ein zukünftiger Konflikt zwischen der Anti-Okkupationsbewegung auf den Inseln und der japanischen Regierung angelegt ist. Selbst wenn wir aber den Begriff der »Rückgabe« vermeiden wollen, so bleibt die Souveränität beziehungsweise Oberherrschaft Japans über die Ryūkyū-Inseln trotzdem weiterhin und unweigerlich von der politischen Struktur des Kalten Krieges determiniert. Aus einer nationalstaatlichen Logik gesprochen gibt es für die Ryūkyū-Inseln zwei Optionen, zwischen denen sie zwangsläufig zu navigieren haben: Eine Identifikation mit Japan – oder aber die Unabhängigkeit von Japan (in den ersten Jahren nach Ende des Zweiten Weltkrieges waren die Ryūkyū-Inseln kurzzeitig gar genötigt, über die Möglichkeit einer Zugehörigkeit zu den Vereinigten Staaten nachzudenken). Während daher im eigentlichen Japan Debatten über die Ryūkyū-Inseln um die US-amerikanische Okkupation kreisen, geht es bei den Debatten auf der Inselgruppe selbst auch um die Frage, ob die Inseln eigentlich ein Teil Japans sind oder ob sie unabhängig werden sollten. Weil

die Frage der militärischen Hegemonie mit den Arbeits- und Bodenverhältnissen vor Ort genauso verwoben ist wie mit den amerikanisch-japanischen Beziehungen, dem *Vertrag über gegenseitige Kooperation und Sicherheit zwischen Japan und den Vereinigten Staaten* (1960) sowie der militärischen Allianz zwischen den USA und Japan, betrifft jede Diskussion über die Ryūkyū-Inseln unweigerlich auch die USA, Japan, Russland, China und die Nachbarregionen sowie die Hegemonialstrukturen nach Ende des Kalten Krieges. Auch die zukünftige Rolle Japans in der Region hängt von den Veränderungen dieser Strukturen ab. In diesem Sinne ist die Ryūkyū-Frage nicht nur ein ostasiatisches Problem; sie macht vielmehr in konzentrierter Form die gesamte Entwicklung des globalen Kapitalismus und des Imperialismus in der Region sichtbar.

Wie kann, in Zeiten eines schrittweisen Niedergangs der globalen Hegemonie der USA, der Friede in Nordostasien gewahrt werden? Welche Veränderungen durchläuft diese mit dem Zweiten Weltkrieg und dem Kalten Krieg errichtete regionale Ordnung gegenwärtig – und welche kommen noch auf sie zu? Sind Mechanismen zur Aufrechterhaltung des Friedens womöglich in den Traditionen dieser Region selbst zu suchen? Diese Fragen sind nicht nur Teil der Antikriegsbewegung sowie der Bewegung gegen die militärischen Stützpunkte; die Ryūkyū-Inseln werfen diese Fragen auch im epistemologischen beziehungsweise historischen Sinne auf. Dieses Kapitel analysiert am Beispiel des Schicksals der Ryūkyū-Inseln in den 1870er und 1940er Jahren die beiden großen Umbrüche der internationalen Ordnung in der Region Ostasien. Auf Basis einer gründlichen Lektüre und Analyse historischer Dokumente versuche ich zu erläutern, dass es sich bei dem um die Ryūkyū-Inseln kreisenden Machtspiel zwischen China und Japan, zwischen den USA und Japan, zwischen China und den USA sowie zwischen anderen Kräften zugleich immer auch um Konflikte, Kompromisse und Abstimmungen zwischen zwei Ordnungsvorstellungen handelte – nämlich zwischen nationalstaatlichen Beziehungsstrukturen, die auf westlichen Vorstellungen des internationalen Rechts basieren, einerseits und der traditionellen Regionalordnung im Rahmen der Tributbeziehungen andererseits. Eine Diskussion über Krieg und Frieden in der Region Asien berührt dabei unweigerlich auch die Schlüsselfrage, wie eigentlich eine neue Ordnung in der Region festgelegt werden könnte; und eine Diskussion über die Möglichkeiten einer regionalen Integration oder gar der Schaffung einer asiatischen Gemeinschaft wiederum berührt zwangsläufig auch die Frage der Anwesenheit der USA und des amerikanischen Militärs in der Region.

1. Die »Ryūkyū-Frage«, Regionalbeziehungen und die grundlegenden Veränderungen der internationalen Regeln im 19. und 20. Jahrhundert

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts entfaltete der westliche Nationalismus im Zuge der Expansion des Imperialismus einen enormen Einfluss in Asien. Zwar sind einige Wissenschaftler der Meinung, dass sich auch innerhalb der Region selbst Triebkräfte entwickelt hatten, die dem Nationalismus ähnlich sind; trotzdem entstand der neue Typus des souveränen Staates erst unter dem Einfluss Europas. Einige der neuen »Leitmotive« beziehungsweise der »neuen Rollen« in der Region Asien sind entsprechend das direkte Produkt dieser neu entstandenen Machtverhältnisse und dieses neuen Verständnisses von Legitimität. Das Eigentümliche des alten Königreichs Ryūkyū (das zwischen dem 15. Jahrhundert und dem 19. Jahrhundert den Großteil der Ryūkyū-Inseln beherrschte) lag darin, dass es nicht nur zeit seines Bestehens in einem Vasallen-Verhältnis zu China stand, sondern zugleich auch, um den eigenen Status zu sichern, gegenüber China und Japan eine Art doppeltes Tributverhältnis geschaffen hatte. Unabhängig von den konkreten geopolitischen und kulturellen Verhältnissen dieser Zeit unterschied sich der Status der Ryūkyū-Inseln – wenn man ihn im Kontext der historischen Regionalbeziehungen betrachtet – grundlegend von dem eines souveränen Staates beziehungsweise eines Nationalstaats. Diese traditionellen Beziehungsmuster können wir zunächst mit dem wenn auch nicht vollends passenden Konzept des Tributsystems umschreiben – innerhalb dessen sich im Allgemeinen keine Beziehungen im Sinne des modernen Nationalismus herausbildeten. Egal allerdings, welche Umschreibung wir hier wählen – der Nationalismus konnte sich erst nach der Zerstörung der traditionellen Beziehungsstrukturen entfalten. Die japanische Herrschaft über die Ryūkyū-Inseln folgte daher nicht den traditionellen Beziehungsmustern in der Region, sondern etablierte sich unter den neuen Beziehungsstrukturen des Nationalismus und Imperialismus.

Mein Hauptpunkt ist hier: Die Veränderungen, die sich seit dem 19. Jahrhundert ereignet haben, sind nicht alleine auf das Auf und Ab der jeweils hegemonialen Stellungen Chinas und Japans in der Region zurückzuführen, sondern auch auf die plötzlichen Veränderungen der allgemeinen internationalen Regularien (*guize* 規則). Dieser plötzliche regulatorische Umbruch wiederum kann nicht alleine in Hinblick auf die Beziehungen zwischen zwei Staaten beschrieben werden; er verweist vielmehr auf die Veränderungen jener Grundprinzipien (und letztlich den Bruch mit ihnen), aus denen heraus politische Gebilde und Gruppenbeziehungen in der Region bis dato geformt worden waren. Ohne Blick auf diese Brüche und Veränderungen ist die moderne Geschichte der Ryūkyū-Inseln ebenso wenig zu verstehen wie der Erste Japanisch-Chinesische Krieg (1894–1895) und die Abtretung Taiwans, die Kolonialisierung Koreas, die Errichtung und der Zusammenbruch Mandschukuos und die politisch-militärische Logik hinter der »Großostasiatischen Wohlstandssphäre«. Das aus Europa stammende internationale Recht fungierte als konzeptionelle Basis und als Rahmen dieser neuen Regularien.

Am 23. Dezember 1871 entsandte die japanische Meiji-Regierung die sogenannte Iwakura-Mission unter der Leitung des ehemaligen Außenministers Iwakura Tomomi (1825–1883) und seiner Stellvertreter Kido Takayoshi (1833–1877), Ōkubo Toshimichi (1830–1878; später japanischer Innenminister) und Itō Hirobumi (1841–1909; später japanischer Finanz- und Premierminister) nach Europa und in die USA, wo sie über 22 Monate hinweg insgesamt zwölf Länder bereiste – darunter England, Frankreich, Deutschland, Russland, Italien und Österreich-Ungarn. Die Kosten für die Gesandtschaft sollen sich auf fast eine Million Yen belaufen haben – was mehr als zwei Prozent des Bruttoeinkommens der Meiji-Regierung im Jahre 1872 gleichgekommen wäre.¹ In ihrer *Erklärung zur Entsendung des Sonderbotschafters und Generalbevollmächtigten* hatte die Meiji-Regierung bestimmt, die Iwakura-Mission solle »den Regierungen der einzelnen Länder die Ziele und Hoffnungen unserer Regierung darlegen«, um damit »gemäß dem Völkerrecht (*wanguo gongfa* 万国公法)« »frühere Abkommen zu überarbeiten und ein unabhängiges, unbefangenes System auszuarbeiten.«² Am 15. März 1897 besuchte die Iwakura-Mission dabei auch den deutschen Reichskanzler Otto von Bismarck (1815–1898), dessen Einfluss auf das moderne japanische

1 KEMUYAMA Sentaro (烟山专太郎), *Seikan ron jissō*, 1909, 231. Zur Iwakura-Mission, siehe XIE Xiaodong (解晓东), »Yancang shituan«, 2006, 68–71.

2 OKUBO Toshiaki (大久保利謙), *Iwakura shisetsu no kenkyū*, 1976, 161–162.

Denken nicht unterschätzt werden darf. Gerade Ōkubo Toshimichi hegte eine tiefe Bewunderung für Bismarck. Am Beispiel der Transformation des kleinen Preußen in das Deutsche Reich hatte Bismarck damals der japanischen Delegation erklärt:

»Heutzutage verkehren sämtliche Staaten der Welt freundlich in Form höflicher Etikette miteinander – was freilich bloßer Schein ist. Tatsächlich werden die Schwachen von den Starken gekränkt und die Kleinen von den Großen tyrannisiert. [...] Das Völkerrecht, heißt es, fungiere als Norm, unter der die Rechte der Staaten geschützt würden. Wenn es aber um die Interessen starker Staaten geht, wird das Völkerrecht nur dann penibel befolgt, wenn es ihnen nützt; nützt es hingegen nichts, greift man zu den Waffen. Der Tatbestand, dass man dieses Völkerrecht immer einhielte, existiert nicht.«³

Nach der Rede schrieb Ōkubo Toshimichi an Saigo Takamori (1828–1877): »Nach Bismarcks Rede spürte ich, dass Japan eine hoffnungsvolle Zukunft vor sich hat.«⁴

Diese Ereignisse hatten nicht nur einen weitreichenden Einfluss auf die japanische Selbststärkung; auch die Bemühungen der Meiji-Regierung, die Regeln des westlichen internationalen Rechts für den eigenen Kampf um Lebensraum nutzbar zu machen, sollten in Asien bald einer imperialistischen und expansionistischen Logik folgen. Der Pazifikkrieg war entsprechend das Ergebnis eines direkten Konflikts zwischen dieser japanischen Expansionslogik einerseits und einer vergleichbaren Expansionslogik der USA andererseits. In der Frühphase der Meiji-Zeit hatte Japan mehrfach Missionen nach China entsandt, um die Qing-Regierung zur Unterzeichnung eines Handelsabkommens zu bewegen, das dem Muster der Verträge mit den westlichen Staaten folgte. Hinter dieser Forderung verbarg sich der japanische Wunsch nach einer Ausdehnung in Richtung Korea und der Ryūkyū-Inseln. In dieser Phase

»verfolgten einflussreiche Persönlichkeiten wie Iwakura Tomomi oder Kido Takayoshi das politische Ziel, in China und Korea einzufallen und insbesondere mithilfe der Truppen, die das Shogunat gestürzt hatten, eine Expedition nach Korea zu unternehmen, um die

3 KUME Kunitake (久米邦武), *Tokumei zenken taishi Bei-O kairan jikki*, 1878, 329. AdÜ: Bei den hier zitierten Worten Bismarcks handelt es sich nicht um ein deutschsprachiges Originalzitat, sondern um eine Übersetzung aus dem Chinesischen, die sich ihrerseits auf ein japanisches Original bezieht.

4 SHINOBU Seizaburo (信夫清三郎), *Riben waijiao shi*, 1980, 143.

Macht der Zentralregierung auf diese Weise konsolidieren zu können.⁵ Dem Namen nach war Korea damals ein an China lose attachiertes Land [*shubang* 属邦]. Als Japan daher eine Delegation mit der Forderung in das Land schickte, Handelshäfen zu öffnen, verlangte Korea, dass Japan zunächst einen Vertrag mit China abschließen müsse, und dann erst einen mit Korea selbst. Mit einem chinesisch-japanischen Handelsvertrag, den Japans Regierung damals energisch anstrebte, erhoffte man sich zum einen eine Entspannung der innerjapanischen Konflikte und zum anderen eine Legitimation für einen Einmarsch in Korea.«⁶

Von dieser Logik aus betrachtet ist die Vorstellung, der Pazifikkrieg (als »Kampf um Lebensraum«) und der »Große Ostasien-Krieg« (als imperialistische Ausdehnung, Invasion und Kolonialisierung) seien grundverschiedene Kriege gewesen, wenig überzeugend.

In seinen Bemühungen, sich den veränderten internationalen Regularien anzupassen, durchlief Japan selbst einen grundlegenden Wandel. Nach der Meiji-Restauration musste sich Japan ein neues Fundament schaffen; in der Folge nahmen die Expansionsbestrebungen des Landes immer weiter zu. Die schrittweise Einverleibung der Ryūkyū-Inseln unter Ausnutzung der damals vorherrschenden regionalen Verhältnisse war ein konkreter Ausdruck dieser Bestrebungen. Japans regionale Expansion allerdings begann nicht erst in der Meiji-Ära. Die Korea-Expedition Toyotomi Hideyoshis (1537–1598) und seine Pläne, diese zu nutzen, um auch militärisch über China und Indien hinwegzufegen, sind Belege für eine Expansion des Landes, die schon früher eingesetzt hatte. Vor der Meiji-Ära allerdings hatte Japan die Ryūkyū-Inseln nicht annektiert. Dies hing vor allem mit der Angst Tokugawa Ieyasus (1543–1616) – einem der drei großen Reichseiniger Japans und Begründer des Tokugawa-Shogunats – vor der Ming-Dynastie sowie mit Japans damaligen Handelsinteressen zusammen. Auch die Unterstützung, die die Japaner bei ihrem Angriff auf ein Tributschiff des Ryūkyū-Königreichs, das sich gerade auf dem Weg zum Qing-Hof befand, durch Xiao Qi (der im Auftrag des chinesischen Warlords Zheng Jing, 1642–1681, handelte) erhalten hatten, war eine Folgeerscheinung der damaligen Lage. Das zeigt, dass die Beweggründe für das japanisch-chinesische Ringen um die jeweiligen Einflussphären in der japanischen Geschichte angelegt

5 AdÜ: Dabei ging es um die Überlegung, dass diese Truppen dem japanischen Kaiser hätten gefährlich werden können und man sie durch eine Korea-Expedition außer Landes bringen (und damit beschäftigt halten) wollte.

6 WANG Yunsheng (王芸生), *Liushi nian lai Zhongguo yu Riben*, 2005, 38.

waren. Diese frühen Expansionsaktivitäten unterschieden sich allerdings nur wenig von den historischen Expansionen und Expeditionen anderer Reiche in der Region. Die Ereignisse des 19. und 20. Jahrhunderts lassen sich damit noch nicht erklären. Deswegen müssen wir uns – den innerjapanischen Motiven für eine Expansion zum Trotz – die Frage stellen: Auf welche Grundprinzipien stützte sich Japans Kontrolle über diese Gebiete während der Meiji-Ära? Welche Besonderheiten wies der damalige japanische Expansionismus im Vergleich zu früheren Zeiten auf? Meiner Meinung nach war die bewusste Nutzbarmachung der neuen internationalen Spielregeln eine der zentralen Besonderheiten. Im Jahre 1864 hatte der amerikanische Missionar William Alexander Parsons Martin (1827–1916) Henry Wheatons (1785–1848) *Elements of International Law* unter dem Titel *Wanguo gongfa* (dt., Völkerrecht) erstmals ins Chinesische übersetzt und in China veröffentlicht. Das Buch fand bald auch in Japan eine rasche Verbreitung. Damit hielt die nationalstaatliche Logik des Westens Einzug in die Geisteswelt Ostasiens. Chinesen und Japaner wurden hier belehrt, dass ihr eigenes mangelndes Verständnis des internationalen Rechts die eigentliche Ursache für die Widersprüche und Konflikte mit dem Westen war; zukünftige Reformen sollten sich entsprechend an diesem neuen Recht ausrichten. China und Japan mussten sich also selbst zu Repräsentanten des neuen Zeitgeists wandeln – das heißt zu Nationalstaaten im Rahmen des Völkerrechts. Bemerkenswert ist, dass Japan, obwohl es in der Frühphase der Meiji-Ära noch selbst unter dem Joch der ungleichen Verträge westlicher Staaten gestanden hatte, nun seinerseits versuchte, mittels ähnlicher Verträge in Richtung China und Korea zu expandieren. Tatsächlich hatte Japan bereits in der Zeit vor der Iwakura-Mission begonnen, die Methoden der westlichen Großmächte auf die eigenen Beziehungen zu den Nachbarregionen anzuwenden. Beispielsweise hatte Japan schon während der Verhandlungen über den *Chinesisch-Japanischen Freundschafts- und Handelsvertrag* im Jahre 1871 versucht, »dem westlichen Beispiel zu folgen« – wohingegen die chinesische Seite die Formulierung einer Meistbegünstigungsklausel ablehnte. Die Qing-Regierung hatte ursprünglich gehofft, das alte Modell der regionalen Ordnung aufrechterhalten zu können. Letztlich blieb allerdings auch ihr keine Alternative, als »mithilfe des Völkerrechts, auf das sich die Diplomaten aller Länder berufen, nun selbst die Beziehungen zu anderen Ländern zu regeln«. ⁷ So wurde das Völkerrecht des europäischen Imperialismus Schritt

7 Ebd., 57–58.

für Schritt zum Rahmen auch für die Beziehungen in der Region Nordostasien. Vielleicht hing daher die zwischenzeitliche Unterbindung der »Debatten über eine Eroberung Koreas« nach der Rückkehr der Iwakura-Mission nicht nur damit zusammen, der »japanischen Innenpolitik Vorrang« einräumen zu wollen, sondern auch damit, dass Japan mit Rücksicht auf die neu entstandenen Regularien neue Strategien für eine Expansion in Richtung Korea und anderer Nachbarregionen ausarbeiten musste.

Inwiefern nun veränderte die japanische Okkupation der Ryūkyū-Inseln die Beziehung zwischen beiden Seiten? Die kleine Inselgruppe, die insgesamt nur 4500 Quadratkilometer umfasst, setzt sich aus den Ōsumi-Inseln, den Tokara-Inseln, den Amami-Inseln, den Okinawa-Inseln und den Sakishima-Inseln zusammen. Die Tributbeziehungen zwischen den Inseln und China können bis in das Jahr 1372 (in die Zeit des Kaisers Hongwu 洪武, 1328–1398, des Begründers der Ming-Dynastie) zurückgeführt werden, das heißt bis zur sogenannten Sanzan-Zeit, in der sich die ersten drei Königreiche auf der Insel Okinawa etablierten (1314–1429). Chūzan war das erste dieser Königreiche, das der Ming-Dynastie Tribut leistete, die beiden Reiche Nanzan und Hokuzan folgten bald; alle drei standen im Lehensverhältnis zum Ming-Hof. Auch das im 15. Jahrhundert geschaffene einheitliche Königreich Ryūkyū leistete China weiter Tribut. In Folge der militärischen Unterwerfung der Insel durch das japanische Lehen Satsuma im Jahre 1609 allerdings wurde der Ryūkyū-König gezwungen, sich insgeheim zum Vasallen Japans zu erklären. Obwohl sich das Königreich weiter nach dem chinesischen Kalender [und nicht nach der japanischen Dynastiezählweise] richtete, musste es gegenüber Japan für die kommenden 270 Jahre hohe Steuerabgaben leisten. So entstand ein doppeltes Tributverhältnis des Königreichs Ryūkyū sowohl gegenüber der Ming-Dynastie als auch gegenüber Satsuma (und später gegenüber dem Edo Shogunat, das von 1603 bis 1868 über Japan herrschte) – auch wenn der Ryūkyū-König bis zur Qing-Dynastie weiter von den chinesischen Dynastien belehnt wurde. Bei meinem Besuch im alten Ryūkyū-Königspalast konnte ich die Geschenke – insbesondere die Schiffe – besichtigen, die die Tributdelegationen in der Zeit der Ming- und Qing-Dynastie aus China mitgebracht hatten. Im Palast waren auch Bilder ausgestellt, die Empfangszeremonien zu Ehren kaiserlicher Gesandter aus China zeigten.

Die japanische Meiji-Regierung löste dann im Oktober 1872 das Königreich Ryūkyū auf und erklärte es zu einem Fürstentum beziehungsweise Lehen (japan., »Han«). Im März 1879 schließlich entsandte Japan Truppen auf

die Inseln und richtete die Präfektur Okinawa ein – womit sie zugleich Teil des japanischen »Mutterlandes« wurden.⁸ Die Ryūkyū-Inseln waren klein und schwach – und ähnelten darin den damaligen Himalaja-Königreichen Bhutan und Sikkim. Wie hatten diese kleinen politischen Gemeinschaften so lange inmitten sehr viel größerer Entitäten existieren können, ohne zwangsläufig von diesen absorbiert zu werden? Und warum wurden sie im Zeitalter der Nationalstaaten schließlich doch zu Sonderregionen innerhalb größerer Nationalstaaten? Anders gefragt: Welche kulturelle, politische und systemische Anpassungsfähigkeit ermöglichte es diesen kleinen politischen Gemeinschaften, derart lange eine relative Unabhängigkeit aufrechtzuerhalten? Und welches kulturelle, politische und formale System war umgekehrt die Ursache dafür, dass diese kleinen Gemeinschaften schließlich in ein formalistisches Konzept von Souveränität eingegliedert wurden? Diese Fragen beziehen sich keineswegs ausschließlich auf Japan. Viele andere Länder, darunter auch China, waren, selbst wenn sie anders als Japan keinen Imperialismus herausgebildet hatten, doch alle dem gleichen Transformationsprozess ausgesetzt. Inmitten der damit einhergehenden komplexen Innen-Außen-Beziehungen wurden auch sie in die damaligen Krisen und Herausforderungen hineingezogen.

Die Beziehungen zwischen politischen Gemeinschaften in der Region Asien und insbesondere in der Nachbarschaft Chinas, die heute oft unter dem Begriff des Tributsystems subsumiert werden, unterschieden sich grundlegend von jenen, die zwischen Nationalstaaten bestehen. Zwar gab es auch innerhalb der Beziehungen des Tributsystems eine Unterscheidung zwischen »innen« und »außen«; sie war aber nicht gleichzusetzen mit jener Beziehung zwischen »innen« und »außen«, wie sie unter der modernen Souveränitätsidee mit ihrer Vorstellung von Grenzen und einer

⁸ Zwischen dieser Besetzung der Ryūkyū-Inseln und der Invasion Taiwans besteht ein direkter Zusammenhang. Bereits kurz nach Ende des ersten Opium-Krieges hatte Shimazu Nariakira (1809–1858), einer der Fürsten (Daimyō) im feudalen Japan, vorgeschlagen: »Nachdem Frankreich und England ihre Ambitionen gegenüber den Qing bereits durchgesetzt haben, wird sich ihr Einfluss weiter nach Osten ausweiten. [...] Daher sollten wir uns an erster Stelle darum bemühen, uns gegen die auswärtigen Barbaren zu verteidigen. Vielleicht sollten wir die Reste der späten Ming unterstützen, Taiwan oder Fuzhou einzunehmen, um die Bedrohung von außen gegenüber Japan fernzuhalten. Dafür sollten unsere Satsuma-Kräfte genügen. Wir verfügen allerdings über keinerlei Kriegsschiffe, weswegen wir nicht um die Kontrolle über die Meere kämpfen können. Daher ist es gegenwärtig unsere dringende Aufgabe, ausreichend aufzurüsten«, siehe ebd., 63–64.

Verwaltungsgerichtsbarkeit innerhalb solcher Grenzen festgelegt worden ist. Die Konzeption von Nähe und Ferne [zum Kaiserhof im Zentrum], wie sie im Tributsystem existierte, folgte daher einer anderen Logik als die nationalstaatliche Aufteilung in »innen« und »außen«: Innerhalb des Tributsystems erlaubte das Verhältnis von Nähe und Ferne eine gewisse Ambivalenz und Flexibilität in Bezug auf das, was als »innen« und »außen« verstanden wird; in einer nationalstaatlichen Ordnung hingegen ist diese Unterscheidung deutlich rigider. Gemäß dem Prinzip der Souveränität entsteht aus der strengen Unterscheidung zwischen »innen« und »außen« zugleich ein absoluter Gegensatz zwischen »Unabhängigkeit« [der Teilelemente] und »Vereinigung« [aller Teilelemente zu einer »Einheit«], in dem es keinerlei Raum für Ambivalenzen gibt. Innerhalb des Tributsystems allerdings herrschten eher Beziehungen, die sich in ihrem Ausmaß von Nähe und Distanz [zum Zentrum] unterschieden und die sich aus der Praxis der teilnehmenden Akteure heraus relativ flexibel gestalteten; entsprechend sind Tributbeziehungen nicht mit den Beziehungen zwischen »innen« und »außen« im Sinne souveräner Nationalstaaten gleichzusetzen. Die Differenz zwischen Tributbeziehungen und Vertragsbeziehungen ist freilich zugleich eine normative; in der historischen Realität konnten sich beide durchaus überlappen. Ich habe diese Überlappungen an anderer Stelle einmal als »dualen Prozess der Reichs- und Nationalstaatsbildung innerhalb der dynastischen Geschichte« umschrieben. Demzufolge umfassen die Beziehungen zwischen »innen« und »außen«, wie sie innerhalb des chinesischen Kaisertums herrschten, faktisch vielfältige Muster, die von Fall zu Fall festgelegt wurden. Sie werden zwar allesamt unter der Kategorie der Tributbeziehungen zusammengefasst, sind ihrem Wesen nach aber doch verschieden.⁹ Zum Beispiel unterschieden sich die Beziehungen, die die Zentralregierung mit der Mongolei und Tibet pflegte, von jenen, die sie mit Russland und anderen europäischen Staaten unterhielt. Letztere ähnelten modernen diplomatischen Beziehungen, erstere hingegen können damit kaum verglichen werden. Auch das System der »Acht Banner« in der Mongolei, der Kashag-Regierung in Tibet oder das Tusi-System im chinesischen Südwesten waren jeweils, obwohl alle Teile des Tributsystems, voneinander unterschiedlich. Selbst wenn sie alle für Vasallenbeziehungen standen, variierten sie doch aufgrund jeweils unterschiedlicher historischer Gegebenheiten in den einzelnen Regionen. Das Tributsystem war

⁹ Siehe WANG Hui (王辉), *Xiandai Zhongguo sixiang*, 2004.

mithin kein normiertes, uniformes System; es war vielmehr durch flexible Beziehungsmuster charakterisiert.

Im Zeitalter der Nationalstaaten ist eine Region entweder Teil einer bestimmten politischen Gemeinschaft oder sie ist souverän und unabhängig. Die einzigartigen Beziehungsmuster hingegen, bei denen eine Region *weder* Teil von etwas *noch* unabhängig ist, existieren nicht mehr: Diese traditionellen Formen sind untergegangen. Die Kolonialisierung der Ryūkyū-Inseln durch Japan und die erste japanische Invasion Taiwans im Jahre 1874 sind Ausdruck dieser tiefgreifenden Transformation der über lange Zeit in Asien praktizierten Beziehungs- und Interaktionsmuster. Mit dieser Transformation ist nicht einfach ein Prozess gemeint, in dem ein Reich ein anderes annektierte; auch ist sie nicht nur das Resultat einer Machtverschiebung zwischen China und Japan. Sie steht vielmehr auch für die plötzliche Veränderung von bis dato allgemein gültigen Regularien. Auch der japanische Einfall in Korea, der Erste Japanisch-Chinesische Krieg, der Russisch-Japanische Krieg (1904–1905) und der »Große Ostasien-Krieg« sowie der Pazifikkrieg sind aufeinanderfolgende Erscheinungen dieser plötzlichen Veränderung. Das frühe europäische Völkerrecht war tatsächlich ein imperialistisches Völkerrecht – und Japan war bestrebt, es nutzbar zu machen, um in die Reihen des europäischen Imperialismus aufzusteigen. Die Legitimität und die Rationalität, die den Eroberungen und Aggressionen zwischen politischen Gemeinschaften zugrunde lagen, stützten sich in diesem neuen Zeitalter auf ein völlig neues Recht. Die alten Regularien hingegen hatten ihre Wirksamkeit verloren. Dies ist ein bedeutendes welthistorisches Ereignis. Die Ryūkyū-Frage ist daher das Resultat zweier sich überlappender Prozesse: des japanischen Expansionismus auf der einen und der Universalisierung der Normen des (imperialistischen) Nationalismus auf der anderen Seite.

2. Die frühe Anwendung des imperialistischen Völkerrechts

Kurz nach der Ratifizierung des *Chinesisch-Japanischen Freundschafts- und Handelsvertrags* griff Japan im Jahre 1874 Taiwan an. Als Vorwand diente ein Zusammenstoß zwischen Ryūkyū-Fischern und taiwanischen Ureinwohnern, der sich im Oktober 1871 während eines Hurrikans ereignet hatte und bei dem 54 Menschen zu Tode gekommen waren. Zunächst hatte Japan diesen Zwischenfall genutzt, um Kontakt zum Qing-Hof aufzunehmen; bald versuchte Japan dann, ihn auch als Sprungbrett für einen Angriff auf Taiwan und die Einverleibung der Insel zu instrumentalisieren. Im Vorfeld des Krieges war der japanische Außenminister Soejima Taneomi (1828–1905) im Mai 1873 nach Peking gereist, um eine Audienz beim chinesischen Kaiser zu erbitten. Zugleich hatte er seinen Stellvertreter Yanagiwara Sakimitsu (1850–1894) entsandt, um Mao Changxi 毛昶熙 (1817–1882) und Dong Xun 董恂 (1810–1892), die Sekretäre des chinesischen Außenministeriums (*Zongli yamen* 总理衙门), zur Rechenschaft zu ziehen und die Qing-Regierung aufzufordern, die taiwanischen Ureinwohner, die mit den Fischern der Ryūkyū-Inseln in Konflikt geraten waren, zu bestrafen. Mao Changxi gab Yanagiwara Sakimitsu allerdings zur Antwort:

»Mir ist zu Ohren gekommen, dass unsere ›Vasallen‹ Bewohner der Ryūkyū getötet haben. Ich habe aber nichts davon gehört, dass Menschen eures werten Landes zu Schaden gekommen sind. Beide Inseln sind unser Territorium, und wenn sich Menschen auf unserem Territorium gegenseitig ermorden, dann fällt das in unsere Gerichtsbarkeit. Ich hege Sympathien gegenüber den Menschen der Ryūkyū-Inseln und ich werde mich der Sache annehmen. Da das alles nicht Sache eures werten Landes ist – warum kümmert ihr euch darum?«

Es ist offenkundig, dass Mao Changxi die japanische Jurisdiktion über die Ryūkyū-Inseln nicht anerkannte; zugleich machte er deutlich:

»Bei den Mördern handelt es sich allesamt um Angehörige der ›wilden [eigentlich: rohen] Stämme« [*shengfan* 生番], sie stehen jenseits von Recht und Zivilisation. Es ist daher schwer, sie ordnungsgemäß zu verwalten. Die ›Xiayi‹ in Japan (gemeint sind die Ainu in Hokkaido, Kommentar des Verfassers) und die ›roten Wilden‹ in Amerika (gemeint sind die Indianer, Kommentar des Verfassers) ordnen sich dem wohlwollenden königlichen Einfluss auch nicht unter – derlei Dinge gibt es also in allen Ländern.«¹

Im China der Qing-Dynastie überschritten sich vielfältige Rechtstraditionen; dazu gehörten die Rechtskodizes der Qing- und der Yuan-Dynastie, das Tusi-System im Südwesten oder das Kashag-System in Tibet. In Taiwan wiederum wurden die »wilden Stämme« und die »assimilierten« beziehungsweise »zivilisierten Grenzstämme« (*shufan* 熟番) unterschiedlich behandelt. Dieses einzigartige Herrschaftssystem leitete sich nicht nur von einer Regierungsstrategie ab, die um die Losung kreiste, »den lokalen Bräuchen und dem, was angemessen ist, zu folgen« (*cong su cong yi* 从俗从宜), sondern auch von den jeweils althergebrachten politisch-kulturellen Beziehungsstrukturen in den unterschiedlichen Regionen; es stand zugleich in direktem Zusammenhang mit den »diplomatischen Beziehungen«, die der Kaiserhof pflegte. Nach Ausbruch des Kriegs 1874 (auch als »Japanische Strafexpedition nach Taiwan« bekannt) sandte das chinesische Außenministerium am 11. Mai eine Note an das japanische Außenministerium:

»Wir haben beobachtet, dass in einem abgelegenen Teil Taiwans ›wilde Stämme‹ bisher nicht an das Gesetz gebunden waren. Daher haben wir dort auch keine Provinzen und Distrikte eingerichtet. Dahinter steht die Idee aus dem *Buch der Riten*: ›Ändere nicht ihre Brauchtümer und ändere nicht, was sie für richtig halten‹. Das Territorium aber gehört dennoch zu China! Auch in anderen Grenzgebieten Chinas leben solche ›wilden Stämme‹ in ihren eigenen Provinzen, die allerdings Teil unseres Herrschaftsgebiets sind. Auch dort erlaubt China, dass sie ihren eigenen Bräuchen und dem, was sie für richtig halten, folgen.«²

Dieses System und diese Beziehungsmuster, die hier zum Ausdruck kommen, kannten keine strenge Trennlinie zwischen »innen« und »außen« und erlaubten zugleich eine weitreichende Diversität. Freilich war auch dieses pluralistische Rechts- und Regierungssystem letztlich ein System der Herrschaft und Kontrolle, aus dem unterschiedliche Formen der Unterwerfung genauso wie Kriege hervorgegangen waren; und doch verdient das flexible Verhältnis zwischen Diversität und Einheitlichkeit, das diesem System zu ei-

1 WANG Yunsheng (Kap. 1, Fn. 6), 64–65.

2 Siehe *Chouban yiwu shimo*, 2008, Bd. 10, 93.29–30; WANG Yunsheng (Kap. 1, Fn. 6), 72.

gen war, unsere Aufmerksamkeit. Hier geht es nicht darum, dieses System zu idealisieren. Es geht vielmehr darum, aus einer historischen Perspektive über die Schwäche moderner politischer Systeme bei der Erhaltung von Diversität nachzudenken und zugleich den Fragen nachzugehen, warum politische Beziehungen wie die beschriebenen im Zeitalter des Nationalismus kaum noch aufrechtzuerhalten sind und warum mit dem Nationalismus eine derart intensive Forderung nach Einheit und Einheitlichkeit im Inneren und einer klaren Trennung zwischen »innen« und »außen« einherging.

Die aus der Perspektive der Qing getätigten Äußerungen des hohen Beamten aus dem chinesischen Außenministerium über das Problem von »innen« und »außen« allerdings veränderten sich im japanischen Taiwan-Narrativ der Meiji-Zeit gründlich. Die Aussage aus dem Außenministerium, die sogenannten »wilden Stämme« Taiwans stünden außerhalb der Administration und Jurisdiktion des Qing-Hofes, verwies auf das beschriebene, für die Qing-Dynastie eigentümliche Rechtssystem. Eine Analogie zu diesem System finden wir heute in Hongkong, dessen Gesetze sich von denen auf dem Festland unterscheiden, ohne dass jedoch aus diesem Unterschied eine Souveränität Hongkongs abzuleiten wäre. Japan allerdings interpretierte dieses eigentümliche Verhältnis zwischen dem Qing-Recht und dem lokalen Gewohnheitsrecht, wie es in Taiwan galt, als eine Differenz zwischen »innen« und »außen« im Sinne des Souveränitätskonzepts. Im japanischen *Abriss der Expedition in die »Barbarenregionen« Taiwans* vom 6. Februar 1874 hieß es entsprechend:

»Die »wilden Stämme« Taiwans sind in einem Gebiet, auf das sich die Herrschaftsgewalt des Qing-Hofes nicht erstreckt. [...] Daher ist es die Pflicht der kaiserlichen Regierung Japans, den Mord an den Einwohnern unseres Vasallenstaates Ryūkyū zu rächen. Unser allgemein anerkanntes Recht für eine Strafexpedition gegen die »Wilden« bezieht daraus seine Grundlage. [...] Wenn nun die Qing unter dem Vorwand, dass das Königreich Ryūkyū Tribut an die Qing geleistet hat, die Meinung ableiten, die Inseln stünden in einem zweiseitigen Abhängigkeitsverhältnis, dann ist das so völlig unvernünftig, dass wir dem schlicht keine Beachtung schenken sollten. Die reale Macht über die Ryūkyū liegt bei unserem Kaiserreich. Nach der Strafexpedition gegen Taiwan sollte es unsere Aufgabe sein, den Bruch der Riten, für den die Tributleistungen der Ryūkyū-Inseln an die Qing stehen, zu unterbinden; für den Moment allerdings sollten wir davon absehen, mit den Qing über diese Frage zu debattieren.«³

³ »Taiwan »Han« chi seibatsu youryaku 台湾藩地征伐要略« (Abriss der Expedition in die »Barbarenregionen« Taiwans), in: Tōa dōbunkai 東亜同文会 (Hrsg.), *Tai Shi kaikoroku* 対支回顧録 (Erinnerungen an China), 53–54, zitiert nach ebd., 65–66.

Japan verfolgte die Strategie, einen Unterschied zwischen dem Zielort ihres Angriffs einerseits und Taiwan andererseits zu machen. Unter dem Vorwand, die »wilden Stämme« seien »Menschen jenseits von Recht und Zivilisation« (*huawai zhi min* 化外之民) und ohne Herrscher, versuchte Japan zu zeigen, dass ein Angriff auf die Ureinwohner Taiwans kein Angriff auf die Qing sei. Diese Argumentation stand in scharfem Kontrast zum Standpunkt des Qing-Hofes. Zur Verdeutlichung der jeweiligen Standpunkte beider Seiten sei hier aus dem Dialog zwischen dem chinesischen General und Reformler Li Hongzhang 李鴻章 (1823–1901) und dem japanischen Gesandten Yanagiwara Sakimitsu zitiert:

»Frage Li Hongzhangs: Wieso sagt ihr, die ›wilden Stämme‹ Taiwans gehörten nicht zum Territorium Chinas? Antwort Yanagiwara Sakimitsus: Der Ort steht jenseits der chinesischen Regierungsunterweisung; wir hatten zudem Beweise, die dazu führten, unsere Truppen zu entsenden. Frage: Welche Beweise sind das? Keine Antwort. [...] Antwort: Die ›wilden Stämme‹ Taiwans sind Menschen ohne Herrscher, sie haben mit China nichts zu tun. Frage: Die ›wilden Stämme‹ sollen also als eigener Staat gelten? Antwort: Das nicht. Sie sind schlicht Barbaren. Frage: Sie leben auf unserer Insel Taiwan. Wie sollten sie also nicht zu uns gehören können? Antwort: Wenn Ihr wertres Land Kenntnis davon hatte, dass die ›Wilden‹ über Jahre viele Menschen gemordet haben, wie kommt es, dass Ihr euch darum nicht gekümmert habt? Frage: Es ist schwierig und kostet Zeit, den Fall zu untersuchen und etwas gegen die Anführer zu unternehmen. Wie wollen Sie also wissen, dass wir nichts tun? Überdies sind die Ermordeten Einwohner der Ryūkyūs und keine Japaner. Warum also kümmert sich Japan darum? Antwort: Der König von Ryūkyū hat bereits Personen nach Japan entsendet, um sich über die erlittenen Ungerechtigkeiten zu beschweren. Frage: Die Ryūkyū sind unser Vasallenstaat. Wieso also ist er nicht zu uns gekommen? Antwort: Schon vor unserem gemeinsamen Vertrag gab es Pläne unseres Satsuma-Lehen, Truppen zu entsenden.«⁴

Diese Auseinandersetzungen zwischen China und Japan um die Frage des Status der Ryūkyū-Inseln und Taiwans fanden vor dem Hintergrund des militärischen Eindringens westlicher Kräfte in die Region statt, mit dem die westlichen Regularien auch in Asien verbreitet werden sollten. Bemerkenswert ist dabei, dass der japanische Vorwand für die Invasion Taiwans letztlich eine exakte Kopie des Vorgehens der früheren amerikanischen Invasoren darstellte. Im Jahre 1853 hatte die Flotte des US-amerikanischen Seeoffiziers Matthew C. Perry (1794–1858) das Tor zu Japan aufgestoßen und Japan

⁴ Li Wenzhong (李文忠), *Li Wenzhong gong quanshu: yishu hangao* 李文忠公全书: 译署函稿 (Vollständige Werke von Li Wenzhong: die übersetzte Korrespondenz), 2.36–39, zitiert nach ebd., 78–79.

den *Vertrag von Kanagawa* aufgezwungen. Im Folgejahr war er in Taiwan eingefallen. Zuvor bereits hatte er der US-Regierung den Vorschlag unterbreitet, Taiwan zu besetzen:

»Die geographische Position Taiwans macht die Insel zu einem außerordentlich geeigneten Umschlagplatz für unseren Handel. Von hier aus können wir Verkehrslinien nach China, Japan, zu den Ryūkyūs, nach Cochinchina, Kambodscha, Siam, zu den Philippinen und zu allen anderen Inseln in der Gegend aufbauen.«⁵

Im Jahre 1867 schickte die US-Regierung schließlich zwei Kriegsschiffe nach Taiwan, die dort aber auf den erbitterten Widerstand der Insulaner stießen und bald wieder geschlagen den Rückzug antreten mussten. In der Folgezeit verfolgten die USA daher die Strategie, »mithilfe der Asiaten die Asiaten zu bekämpfen«, um damit einen Keil zwischen China, Japan und Korea zu treiben. Der US-amerikanische Gesandte in Japan, Charles Egbert DeLong (1832–1876), schrieb in einem Bericht an das amerikanische Außenministerium vom Oktober 1872 in diesem Sinne:

»Die richtige Politik der diplomatischen Vertreter westlicher Staaten sollte es sein, Japan zu einer Handlungslinie zu ermuntern, in deren Folge sich die japanische Regierung vollständig der Doktrin (der Politik der verschlossenen Türen und der Allianz mit China und Korea) widersetzt, der japanische Hof sich von den Regierungen in China und Korea distanzieren und Japan letztlich zu einem Verbündeten der westlichen Großmächte wird.«⁶

Beim ersten Angriff auf Taiwan machte sich Japan nicht nur den gleichen Vorwand zunutze, den zuvor auch die USA genutzt hatten. Japan erhielt auch direkt aus den Händen Charles Le Gendres (1830–1899), des US-amerikanischen Konsuls in Xiamen, der zur Zeit der US-Invasion auf Taiwan Untersuchungen auf der Insel durchgeführt hatte, Landkarten und Ratschläge. Die japanische Strategie, Taiwan unter der Begründung anzugreifen, dass dieses »Land der Barbaren« jenseits der chinesischen Regierungsunterweisung liege, ging direkt auf die Vorschläge der Amerikaner zurück.

Das Eindringen der Japaner und Amerikaner in Taiwan fiel mit der Ausdehnung des als fortschrittlich geltenden westlichen Völkerrechts zusammen. Den Aggressoren wiederum diente dieses neue Recht als Legitimation

5 Qing Ruji (卿汝楫), »Jiawu zhanzheng yiqian Meiguo qinlüe Taiwan de ziliao jiyao 甲午战争以前美国侵略台湾的资料辑要« (Zusammenfassung von Materialien zur US-amerikanischen Taiwan-Invasion vor dem Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg), zitiert nach ebd., 105.

6 Payson Jackson Treat, *Diplomatic relations between the United States and Japan*, Bd. 1, 476–477, zitiert nach ebd., 106.

für ihre Kriege. Miyazaki Hachiro (1851–1877), der ältere Bruder des japanischen Philosophen Miyazaki Tōten⁷ (1871–1922), hatte an der Satsuma-Rebellion im Jahre 1877 teilgenommen, die gegen die Meiji-Regierung gerichtet war. Die Rebellion markiert ein einschneidendes Datum in der modernen Geschichte Japans und gilt als eines der Schlüsselereignisse des modernen japanischen »Heroismus«. Noch heute wiederum steht im Ueno-Park in Tokio eine gewaltige Bronzestatue Saigo Takamoris (1828–1877), der nicht nur ein General auf Seiten der Satsuma-Rebellion und Befürworter einer Eroberung Koreas war, sondern auch demselben Clan angehörte wie Saigo Tsugumichi (1843–1902), einer der führenden Generäle der Taiwan-Invasion. Gibt es also zwischen dieser Satsuma-Rebellion und der Taiwan-Invasion im Jahre 1874 direkte geistige Verbindungslinien? Bei Nomura Koichi (1930–2020) findet sich folgende Äußerung über Miyazaki Hachiro:

»Zweifellos liefen in der Person des Miyazaki Hachiro die fortschrittlichsten Seiten der frühen Meiji-Ära mit heldenhaften Tugenden zusammen. Diese fortschrittlichen Elemente wiederum konnten, je nach Lage, plötzlich in ihr krasses Gegenteil verkehrt werden – eine Gefahr, der wir uns auch heute noch ausgesetzt sehen. Das sehen wir gegenwärtig im Gegensatz zwischen der Idee von Freiheit und demokratischen Rechten einerseits sowie der ›Debatte über eine Eroberung Koreas‹ andererseits beziehungsweise zwischen der Anti-Regierungs-Bewegung auf der einen und der Strafexpedition nach Taiwan auf der anderen Seite.«⁸

In Bezug auf die Frage der Taiwan-Expedition schrieb Miyazaki an seinen Vater:

»Japan ist gegenwärtig nur in wenige ungelöste militärische Aktivitäten verwickelt, daher folgen die Menschen den althergebrachten Mustern, was wiederum zum Verfall von Recht und Ordnung führt. Wir können uns daher zu unserem jüngsten militärischen Erfolg nur beglückwünschen. Im vergangenen Jahr bereiste der Kronprinz des Ryūkyū-Reiches Japan und festigte damit die Stellung Ryūkyūs als Vasallenstaat Japans. Der Ryūkyū-König erhielt die Rechte eines Feudalherrn zugesprochen und wurde damit in die japanische Aristokratie aufgenommen. Der Mord an den Ryūkyū-Insulanern durch die Taiwa-

7 Auch Torazō Miyazaki genannt. Er war ein unbeirrter Unterstützer Sun Yat-sens und hatte diesem geholfen, während des japanischen Exils Kontakte zu Auslandschinesen zu knüpfen. Im Jahre 1902 veröffentlichte er seine Autobiographie *Mein dreiunddreißigjähriger Traum*, in der er seine und Sun Yat-sens revolutionäre Geschichte erzählte. Das Buch ist heute eine wichtige Quelle für Studien zu Sun Yat-sen, der Xinhai-Revolution und der Geschichte der sino-japanischen Beziehungen. Später war Miyazaki an der Gründung der Tongmenhui beteiligt, aus der dann die Guomindang hervorging. Er war eines der ersten nicht-chinesischen Mitglieder der Allianz.

8 NOMURA Koichi (野村浩一), *Jindai Riben de Zhongguo renshi*, 1999, 119.

ner ist mit Mord an Japanern gleichzusetzen. Unsere Bestrafung dieses Verbrechens steht daher im Einklang mit dem Völkerrecht.«⁹

Wahrscheinlich gibt es einen direkten inneren Zusammenhang zwischen dem »Heroismus« der Zeit der Satsuma-Rebellion und der Nutzbarmachung des »Völkerrechts« während der Taiwan-Invasion. Gegenüber Sone Toshitora (1847–1910), der sich damals in wichtiger Mission in China aufhielt, hatte sich Miyazaki in einem Brief wie folgt geäußert:

»Bitte berichte mir davon, wie sich die Sache mit der Zunahme berittener Banditen weiterentwickelt hat, von der Du mir erzählt hattest. Wir können uns über diese Angelegenheit beratschlagen, bevor wir alles andere beiseiteschieben und zum japanischen Festland zurückeilen. In Bezug auf die Taiwan-Angelegenheit gibt es nichts zu sagen. Wovon ich berichten kann ist, dass meine einzige Freude gegenwärtig darin liegt, alles vorzubereiten, um hoffentlich bald wieder die Luft Japans atmen zu können.«¹⁰

Aus dieser Perspektive betrachtet ist der Angriff auf Taiwan direkt mit dem militärischen Vordringen auf den asiatischen Kontinent (das heißt nach China) verknüpft: Ihre gemeinsame Basis liegt im sogenannten »Völkerrecht«.

Dies war Ausdruck des neuen Zeitgeists, der auf der Idee des Nationalstaats und dem mit dieser Idee einhergehenden, klar definierten Verhältnis zwischen »innen« und »außen« basierte. Der »heroische Geist«, von dem Miyazaki in diesem Zitat so beseelt war, zeigt, dass die Theorie des modernen Nationalismus als neue politische Legitimationsbasis hier bereits vollumfänglich etabliert war. Es war dann auch diese neue Kenntnis der [europäischen] Nationalstaatsidee, die der Unterwerfung der Ryūkyū-Inseln, Taiwans sowie anschließend des ostasiatischen Festlandes durch das imperiale Japan Legitimität verleihen sollte. Dieses neue Wissen kam freilich nicht aus Japan selbst, sondern war als Begleiterscheinung des europäischen Wettkampfs um Einflusszonen nach Asien gelangt. Der Begriff des »Völkerrechts«, von dem Miyazaki Hachiro sprach, leitete sich vermutlich von William Alexander Parsons Martins Übersetzung des Buches *Elements of International Law* ab, dem er im Chinesischen eben jenen Titel gegeben hatte. Das wiederum bedeutet, dass auch die Qing-Dynastie, die Opfer der Aggressionen war, letztlich durch die westlichen Mächte veranlasst wurde,

⁹ Araki Seishi (荒木精之), »Miyazaki Hachiro 宮崎八郎« (Miyazaki Hachiro), *Sokoku 祖国*, H. 5 (1954), 182, zitiert nach WANG Yunsheng (Kap. 1, Fn. 6), 120.

¹⁰ *Miyazaki Tōten zenshu 宮崎滔天全集* (Vollständige Werke Miyazaki Tōten), Bd. 1, Tokio 1971, 109, zitiert nach ebd., 120.

dieses Verständnis zu akzeptieren. Oft heißt es, dass der Grund für den langen Konflikt zwischen China und dem Westen seit dem Ersten Opiumkrieg in der Ignoranz der Qing gegenüber dem »Völkerrecht« gelegen habe.

Das bedeutet: Die Ryūkyū-Frage, die Taiwan-Frage, die Korea-Frage und die Unterwerfung des chinesischen Festlandes waren direkt mit dem Prozess der Legitimierung des modernen Nationalismus und dem gleichzeitigen Verfall der traditionellen Beziehungsmuster und Wertvorstellungen verbunden. Hierin wiederum liegt der innere Zusammenhang zwischen diesem neuen »nationalistischen Verständnis« und dem Imperialismus; und es ist gerade dieser innere Zusammenhang, der zur Grundlage des »Heroismus« von Saigo Takamori, Miyazaki Hachiro und all den anderen japanischen Offizieren wurde: Die Voraussetzung für diese Art von »Heroismus« war eine Wertvorstellung, die das Selbst und die eigenen Taten legitierte und erhöhte. Nackte Aggression alleine wiederum war kaum etwas Heroisches. Also stützte sich der aus der alten Kaiserzeit stammende »Heroismus« fortan auf dieses neue nationalistische Verständnis mitsamt seinen Legitimitätsregeln. Der japanische Einfall in Korea folgte der gleichen Logik: Japan zwang Korea zu einem Vertrag mit der Qing-Dynastie, mit dem die vormaligen Tributbeziehungen herabgewertet wurden. In der Folge bot das Konzept der formalen Gleichberechtigung, das mit der Souveränitätsidee einherging, die Basis für Japans imperialistische Expansion und neue Kolonialherrschaft. Mit dieser Transformation der alten Regularien wurde nicht nur Aggression zur Befreiung umgedeutet, sondern auch die Expansionslogik, die hinter den traditionellen Kämpfen um Einflusssphären stand, zum neuen Zeitgeist erklärt.

Wenn die gegenwärtige gesellschaftliche Bewegung auf Okinawa das frühe japanische Modernisierungsdenken kritisiert, dann hat das damit zu tun, dass dieses Denken zugleich als theoretische Basis für die Legitimierung der japanischen Kolonialherrschaft fungiert. Auch heute noch dient die politische Legitimität, die jeder Modernisierung zu eigen ist, als Legalisierungskonzept. Im Kontext von Beziehungen zwischen »innen« und »außen« können zum Beispiel die Ideen der formalen Gleichberechtigung oder der Chancengleichheit zugleich auch zur Basis für die Legalisierung faktisch bestehender Ungleichheit werden. Im 19. Jahrhundert war das Vorhandensein formal gleichberechtigter Subjekte die Voraussetzung für das Zustandekommen von Verträgen. Die Verträge, die allerdings zwischen diesen formal gleichberechtigten Subjekten verabschiedet wurden, waren dann faktisch »ungleich«. Der Imperialismus ging letztlich auf den

Konkurrenzkampf der europäischen Großmächte um Ressourcen und Kolonien zurück. Die Idee der formalen Gleichberechtigung blieb daher auf das Verhältnis zwischen den imperialistischen Suzeränstaaten beschränkt. Als dann Vertragsbeziehungen auch auf die Beziehungen zwischen diesen imperialistischen Staaten und den kolonialisierten und unterdrückten Regionen ausgeweitet wurden, konnten Subjekte formaler Gleichberechtigung nur durch ungleiche Verträge geschaffen werden. Aus Perspektive dieser neuen Beziehungsnormen erschienen die Lehensverhältnisse, die in Nordostasien am Ende des 19. Jahrhunderts zwischen dem chinesischen Reich und den Ryūkyūs, Korea und Vietnam bestanden, als illegitim, da sie formal hierarchisch angelegt waren. Die imperialistische Aggression wurde demgegenüber als ein Akt der Befreiung betrachtet, da die damit einhergehenden Vertragsbeziehungen als Beziehungen zwischen gleichberechtigten Akteuren verstanden wurden.

Viele progressive Kräfte der Meiji-Ära waren davon überzeugt, dass das gegenüber den Ryūkyū-Inseln geschaffene Unterordnungsverhältnis sowie der Angriff auf Taiwan Ausdruck eines neuen Zeitgeists seien; zwischen dieser Überzeugung und der nackten Hegemonie des westlichen Imperialismus freilich ist eine direkte Kontinuität zu erkennen. Der US-amerikanische Einmarsch in den Irak hat eine große Zahl ziviler Opfer hervorgebracht und entsprechend weltweite Kritik hervorgerufen. Die Rechtfertigung der USA lautete allerdings, dass es sich hier nicht nur um einen »Krieg gegen den Terror« handle, sondern auch um einen Krieg für Menschenrechte, durch den das irakische Volk seinen Diktator stürzen und ein demokratisches System aufbauen solle. Weil der Krieg vor dem Hintergrund einer bereits etablierten nationalstaatlichen Ordnung stattfand, konnte die Kriegsfrage letztlich nur mit diesem Gegensatz zwischen Tyrannei und Demokratie erklärt werden. Das unterscheidet sich vom 19. Jahrhundert, als der Nationalismus noch für neue Verhältnisse und Maßstäbe stand. In Asien existierte zu dieser Zeit nicht nur ein alternatives Weltverständnis, das über viele Jahrhunderte Geltung gehabt hatte, sondern auch eine alternative Ordnung mitsamt einem Ritenystem, auf das sich die Beziehungen zwischen politischen Subjekten in der Region stützten. Das 19. Jahrhundert steht entsprechend für eine Konfrontation zwischen zwei unterschiedlichen Formen von internationalen Beziehungen. Heute freilich, in einer Zeit in der das System des Nationalstaates längst etabliert ist, ist die US-amerikanische Aggression Ausdruck eines Völkerrechtsbruchs.

3. Vorboten des Kalten Krieges: Die Konferenz von Kairo und der Status der Ryūkyū-Inseln nach Ende des Zweiten Weltkrieges

Die historische Verbindung, die es zwischen dem Völkerrecht und dem Imperialismus gab, bedeutet keineswegs eine einfache Negierung des ersten. Das frühe Völkerrecht stand für ein Recht, das nur zwischen den imperialistischen Staaten galt. Im Zuge der nationalen Befreiungs- und De-Kolonialisierungsbewegungen aber wurden viele vormals unterdrückte Nationen dann selbst zu souveränen Staaten. Sie alle machten sich die Souveränitätslehre des Völkerrechts zunutze, um ihren neuen Staaten Legitimität zu verleihen. Auch die fünf Prinzipien der friedlichen Koexistenz der Bandung-Konferenz¹ (1955) waren letztlich eine Art Zusammenfassung einiger Prinzipien des Völkerrechts. Als das Völkerrecht allerdings damit nicht mehr ausschließlich (wenn auch immer noch sehr häufig) als bloßes Herrschaftsinstrument in den Händen der Supermächte fungierte, gingen diese Supermächte dazu über, nun ihrerseits dieses Völkerrecht immer wieder zu brechen: Die Jugoslawienkrise, der Kosovokrieg oder der Irakkrieg sind allesamt Ausdruck solcher Völkerrechtsbrüche. In diesem Sinne ist die Kritik am historischen Völkerrecht nicht mit einer Ablehnung des Völkerrechts gleichzusetzen – genauso wie der Rückblick auf traditionelle politische Beziehungsstrukturen und Interaktionsmuster nicht gleichzusetzen ist mit dem Versuch einer Wiedereinführung dieser alten Strukturen. Vielmehr geht es bei all dem darum, neue Perspektiven für ein kritisches Nachdenken zu schaffen und davon ausgehend neue regionale und globale Beziehungsstrukturen und dazugehörige Regularien zu konzeptualisieren.

Eine Diskussion über den Status der Ryūkyū-Inseln während des Kalten Krieges berührt unweigerlich die Konferenz von Kairo im Jahre 1943. Im Zen-

¹ AdÜ: In Bandung hatte man sich auf »Zehn Prinzipien« geeinigt; die von Wang Hui hier angesprochenen »Fünf Prinzipien« wiederum gehen tatsächlich auf den chinesisch-indischen Vertrag von 1954 zurück.

trum des heutigen Ryūkyū-Problems steht die Besetzung der Inseln durch die USA und das damit einhergegangene Unheil. Die Fragen wiederum, die im Zusammenhang mit dieser militärischen Okkupation stehen, berühren zugleich die gesamte Regionalstruktur, die der Kalte Krieg in Ostasien geschaffen hat. Für uns stellt sich daher die Aufgabe, die politischen Hintergründe zu verstehen, die zu dieser Regionalstruktur geführt haben; die Veränderungen in den internationalen Beziehungen müssen vor diesem politischen Hintergrund analysiert werden. Während meiner Zeit als Gastwissenschaftler an der Universität Stanford im Wintersemester 2009 hatte ich die Gelegenheit, die Tagebücher Chiang Kai-sheks 蔣介石 (1887–1975) am Hoover Institut einzusehen und sie mit den Akten des amerikanischen Außenministeriums sowie mit Dokumenten aus der Republik China (Taiwan) abzugleichen, um mir damit Klarheit über die Diskussionen zu verschaffen, die es während der Konferenz von Kairo im Zusammenhang mit dem Status der Ryūkyū-Inseln gegeben hat. Die Tagebücher Chiang Kai-sheks, die die Chiang-Familie dem Hoover Institut anvertraut hat, umfassen die Jahre zwischen 1917 und 1955. Die Tagebücher der 1970er Jahre sind weiterhin unter Verschluss, so dass es nicht möglich ist, die Gespräche zwischen den USA und Chiang Kai-shek nach der Rückgabe der Ryūkyū-Inseln an Japan am 15. Mai 1972 einzusehen. Vor dem Hintergrund der damaligen massiven Veränderungen der sino-amerikanischen Beziehungen (durch den Geheimbesuch Henry Kissingers (1923–) in China am 9. September 1971 sowie den folgenden China-Besuch Richards Nixons (1913–1994) am 21. Februar des Folgejahres) scheint es allerdings unwahrscheinlich, dass das Gerücht um angebliche Pläne der USA, die Ryūkyū-Inseln Taiwan zu übergeben, korrekt ist.

Die Konferenz von Kairo fand vom 22. bis 26. November 1943 in der ägyptischen Hauptstadt statt; während der Konferenz gab es mehrere Verhandlungsrunden zwischen Franklin D. Roosevelt (1882–1945), Winston Churchill (1874–1965) und Chiang Kai-shek, den Führern der drei Großmächte, sowie ihren jeweiligen Vertretern aus Regierung und Militär. Insbesondere für Chiang Kai-shek war die Konferenz immens wichtig. Nicht nur war es für das vergleichsweise schwache China von großer Bedeutung, nach den langen Jahren des Widerstandskrieges gemeinsam mit den beiden Großmächten England und den USA an einem Tisch zu sitzen, um über die Nachkriegsordnung zu verhandeln. Auch in der politischen Laufbahn Chiang Kai-sheks war es ein besonderer Moment, als einer der Führer der drei Großmächte gemeinsam mit Roosevelt und Churchill verhandeln und diskutieren zu können. Während des gesamten Krieges war dabei zuvor nur von drei Groß-

mächten (den USA, der Sowjetunion und England) die Rede gewesen, wenn es um die Opposition zu den Achsenmächten gegangen war. Die Idee der »großen Vier« gab es zunächst nicht. Zur Konferenz von Casablanca, die im Januar 1943 stattgefunden hatte, war Chiang Kai-shek entsprechend nicht eingeladen worden;² und selbst während der Konferenz von Kairo hatte Roosevelt bei seinem Treffen mit Andrey Wyschinski³ (1883–1954), dem aus der Sowjetunion angereisten stellvertretenden Vorsitzenden des Rats der Volkskommissare sowie stellvertretenden Außenminister, weiter nur von den »drei Mächten« gesprochen. Nach der Konferenz von Kairo wiederum waren Roosevelt und Churchill dann weiter nach Teheran gereist, wo sie mit Stalin (1878–1953) zusammentrafen. Chiang Kai-shek hingegen war nach China zurückgekehrt. Die Verhandlungen blieben damit im Rahmen der ursprünglichen »drei Mächte«. Und trotzdem: Das in Kairo festgelegte Grundgerüst konnte zu diesem Zeitpunkt bereits als etabliert gelten.

Der Vier-Mächte-Rahmen hatte faktisch schon vor der Kairo-Konferenz Gestalt angenommen. Bereits am 31. Oktober 1943 hatte Fu Bingchang 傅秉常 (1895–1965), der chinesische Botschafter in der Sowjetunion, gemeinsam mit dem sowjetischen Außenminister Wjatscheslaw Michailowitsch Molotow (1890–1986), dem US-Außenminister Cordell Hull (1871–1955) sowie dem britischen Außenminister Anthony Eden (1897–1977) in Moskau die *Gemeinsame Vier-Nationen-Erklärung* (engl., Declaration of the Four Nations) unterzeichnet, mit der die Weichen für die »Struktur« der Großen Vier gestellt worden waren.⁴ Während der Unterzeichnung hatte die

2 In Kap. 13 der Memoiren des US-amerikanischen Generals Albert Wedemeyer (1896–1989) heißt es dazu: »Chiang Kai-shek war nicht nach Casablanca eingeladen worden; auch die chinesischen Forderungen sind damals nicht ernsthaft berücksichtigt worden. [...] Vor allem aufgrund des britischen Einflusses auf unsere Überlegungen und auf unser strategisches Vorgehen blieben die Rolle Chinas und die Forderung des Landes nach einer Stimme in den alliierten Beratungen unbeachtet«, nach dem engl. Original, Albert Wedemeyer, *Wedemeyer reports*, 1958, 189. Auch in Kap. 10 der Erinnerungen des US-amerikanischen Piloten und Generals Claire Lee Chennault (1893–1958) heißt es, dass »der Generalissimus und Madame Chiang es der britischen Regierung verübelten, dass sie entschieden hatte, die Burma-Route zu schließen, um einen Affront Japans zu vermeiden«, siehe Claire Lee Chennault, *Way of a fighter*, 1949, 141.

3 Wyschinski wurde 1946 stellvertretender Außenminister der Sowjetunion; drei Jahre später übernahm er das Amt des Außenministers. Der am 14. Februar 1950 in Moskau unterzeichnete Freundschaftsvertrag zwischen China und der Sowjetunion trägt neben der Unterschrift des damaligen chinesischen Außen- und Premierministers Zhou Enlai 周恩来 (1898–1976) auch die von Wyschinski.

4 Die chinesische Fassung der Erklärung findet sich in *Zhonghua Minguo waijiao shiliao*, Bd. 12, 1996, 5931–5932.

Sowjetunion Chinas Aufnahme in den »Vier-Mächte-Club« noch unter dem Vorwand abgelehnt, dass die chinesische Regierung keinen offiziellen Vertreter zur Moskauer Konferenz entsendet hatte; auch die britische Haltung war ambivalent geblieben. Nur aufgrund des Beharrens der USA wurde die Erklärung schließlich im Namen aller vier Länder veröffentlicht.⁵ Roosevelts ursprüngliche Absicht war es entsprechend gewesen, in Kairo eine Vier-Mächte-Konferenz abzuhalten. Weil Chiang Kai-shek aber die Position vertrat, dass es »aufgrund der bislang noch nicht erfolgten gegenseitigen Kriegserklärungen zwischen der Sowjetunion und Japan unangebracht ist, dass China und die Sowjetunion gemeinsam an der Konferenz teilnehmen«, hatte Chinas Präsident den vormaligen chinesischen Ministerpräsidenten Soong Tse-ven 宋子文 (1894–1971) zu Gesprächen mit Roosevelt entsandt.⁶ Mit der Konferenz von Kairo konnte, durch die Bemühungen Chinas und unter Mithilfe Roosevelts, die Struktur der »Großen Vier« schließlich realisiert werden; sie sollte einen wichtigen Einfluss auf die internationale Nachkriegsordnung nehmen. Am 24. November 1943 wies Chiang Kai-shek Wang Ch'ung-hui 王寵惠 (1881–1958), damals Vorsitzender des Nationalen Verteidigungskomitees, an, ein Memorandum der chinesischen Regierung (mithilfe Harry Hopkins, 1890–1946) an Roosevelt zu übergeben. Die vier Artikel des ersten Teils beschäftigten sich allesamt mit der Ausgestaltung des Rats der Vereinten Nationen. China schlug hier eine »Vier-Mächte«-Deklaration sowie einen Ständigen Ausschuss vor, der sich aus den vier Ländern zusammensetzen sollte.⁷ Mit der Veränderung der Kriegslage ab 1943 begannen die USA und England dann über eine Verlagerung des Kriegsschwerpunkts in Richtung Südostasien und Ostasien nachzudenken, der nach dem Zusammenbruch des Nazi-Regimes in Deutschland erfolgen sollte. China erhielt hierdurch einen immensen Bedeutungszuwachs. Hinter der von Roosevelt betriebenen Aufnahme Chinas in den Club der »Großen Vier« standen daneben aber auch langfristige Überlegungen darüber, wie China nach Ende des Krieges eingebunden werden könnte, um die Sowjetunion einzudämmen und Japan zu kontrollieren. Neben militärischen Fragen ging es auf der Konferenz von Kairo auch immer wieder um Sicherheitsfragen, die die Nachkriegsära betrafen, sowie um Fragen der militärischen Prä-

5 Ebd., 5934–5935.

6 Ebd., 6007.

7 »Memoranda by the Chinese government«, Kairo, 24.11.1943, Dok. 299, in: *Foreign relations of the United States*, 1961, 387.

senz der USA im Pazifik. Hierin zeigt sich die Weitsichtigkeit der USA und Englands in Bezug auf die zukünftige globale Nachkriegsordnung;⁸ dies wiederum stand in Einklang mit den ausdauernden Bemühungen Chiang Kai-sheks um Chinas Nachkriegsstatus.

Lange Zeit war das Narrativ populär, die Ryūkyū-Frage sei nicht Teil der ursprünglichen Agenda Chiang Kai-sheks für die Konferenz von Kairo gewesen. Erst Roosevelt habe diese Frage aufgeworfen, Chiang habe darauf jedoch nur passiv reagiert – und die Rückgabe der Ryūkyū-Inseln an China aus Furcht vor den USA und Japan gar »zweimal abgelehnt«.⁹ Mit Blick auf die Tagebücher ist diese Version der Ereignisse allerdings nicht haltbar. Chiang Kai-shek kam sehr wohl vorbereitet zur Konferenz und seine Antworten auf Roosevelt waren sorgsam durchdacht. In seinem Eintrag vom Samstag, dem 3. November, erwähnt Chiang unter anderem seine Vorbereitungen auf die anstehenden Gespräche mit Roosevelt und Churchill. Zwei Dinge nennt er in diesem Kontext: Erstens werde er sich »in aller Offenheit und ohne Forderungen zu stellen mit Roosevelt und Churchill über militärische, politische und wirtschaftliche Angelegenheiten austauschen; dabei habe ich nicht die geringsten Sorgen über etwaige Gewinne oder Verluste«. Zweitens werde es »im Gespräch mit Roosevelt um dreierlei gehen. Der erste Aspekt beinhaltet dabei die folgenden Punkte. Erstens: Japan sollte einige Tonnen an Kriegs- und Handelsschiffen an China übergeben; zweitens: sämtliche öffentliche und private Vermögen, die Japan in China (in den Gebieten, die seit dem Mukden-Zwischenfall vom 18. September 1931 besetzt worden sind) hält, sollten der chinesischen Regierung übertragen werden; drittens: nach Ende des Krieges sollte ein Gros der übriggebliebenen japanischen Waffen, Kriegsschiffe, Handelsschiffe und Flugzeuge China übergeben werden; viertens: Hongkong und Kowloon sollten als freie Häfen an China zurückgegeben werden; fünftens: die jeweils möglichen Vor- und Nachteile einer politischen Organisation der vier Mächte oder eines fern-

8 In einer Passage der Hopkins Papers vom 23. November 1943 wird erwähnt, dass Chiang der sowjetischen China-Haltung größte Aufmerksamkeit schenkte; erwähnt werden in dem Zusammenhang insbesondere Fragen, die die Kommunistische Partei, Xinjiang sowie die Unabhängigkeit der Mongolei betreffen, siehe »United States Delegation Memorandum«, Kairo, 23.11.1943, Dok. 288, in: *ebd.*, 376.

9 Diese Darstellung findet sich zum Beispiel in »Jiang Jieshi liangci ju jieshou Liuqiu 蒋介石两次拒接收琉球« (Chiang Kai-shek hat die Kontrolle über die Ryūkyū-Inseln zweimal abgelehnt), *Jiefangjun bao* 解放军报, 24.12.2007; siehe auch den im Internet weit verbreiteten Artikel »Diaoyudao huogen: erzhan hou Jiang Jieshi liangci ju Liuqiu huigu« 钓鱼岛祸根: 二战后蒋介石两拒琉球回归 (Die Wurzeln des Konflikts um die Senkaku-Inseln: Chiang Kai-shek hatte nach Ende der Zweiten Weltkriegs zweimal die Rückgabe der Ryūkyū-Inseln abgelehnt), *Huanqiu shibao* 环球时报, 01.03.2009.

östlichen Komitees sollten abgewogen werden; sechstens: eine militärtechnische Kommission der vier Mächte, um die Frage einer internationalen Organisation militärischer Kräfte zu erforschen; siebtens: die Organisation einer gemeinsamen Stabsstelle Chinas, der Vereinigten Staaten und Englands.«¹⁰

Der unter Punkt zwei genannte 18. September 1931, der als zeitliche Grenze für die Rückgabe japanischer Besitztümer in China festgelegt wird, schließt die Frage der Ryūkyū-Inseln faktisch aus. Im Laufe der Vorbereitungen auf die Konferenz allerdings gerieten bald auch die Taiwan-, die Ryūkyū- und andere Fragen auf die Tagesordnung – das heißt Fragen, die eine Zeit betrafen, die vor dem Mukden-Zwischenfall lag. Im sechsten Paragraphen des »Entwurfs des Beratungsbüros der Militärkommission an den Vorsitzenden Chiang über Fragen, die China auf der Konferenz von Kairo aufwerfen sollte« (*Junshi weiyuanhui canshishi cheng jiang weiyuanzhang guanyu kailuo huiyizhong wofang ying tichu zhi wenti cao'an* 军事委员会参事呈将委员长关于开罗会议中我方应提出之问题草案) heißt es diesbezüglich:

»Paragraph 6: Japan sollte das Folgende an China zurückgeben: Erstens: die Städte Lüshun und Dalian (Provinz Liaoning; öffentliche Vermögen und Gebäude in beiden Städten sollten ohne Kompensation an China übertragen werden); zweitens: die Eisenbahnstrecke in der südlichen Mandschurei sowie die Ostchinesische Eisenbahn (Rückgabe an China ohne Kompensation); drittens: Taiwan und die Penghu-Inseln (auch Pescadores genannt; öffentliche Vermögen und Gebäude an beiden Orten sollten ohne Kompensation an China übertragen werden); viertens: die Ryūkyū-Inseln (unter internationale Verwaltung stellen oder als entmilitarisierte Zone definieren).«¹¹

Wann genau die Originalfassung des Dokuments entstanden ist, ist unklar; sicher ist allerdings, dass es vor der Konferenz von Kairo im November 1943 gewesen sein muss. Am 15. November 1943 findet sich in den Tagebüchern Chiang Kai-sheks dann der erste Eintrag zur Frage der Ryūkyū-Inseln. Es ist wahrscheinlich, dass dieser Eintrag in direkter Verbindung zu dem Entwurf des Beratungsbüros der Militärkommission steht. Im Tagebuch heißt es:

»Der Status Taiwans und der der Ryūkyū-Inseln in der chinesischen Geschichte unterscheiden sich voneinander; die Ryūkyū-Inseln waren ein Königreich und hatten damit einen Status, der dem Koreas glich. Daher haben wir beschlossen, keinen Antrag in Bezug auf die Ryūkyū-Inseln zu stellen. Die Frage der Unabhängigkeit Siams ist allerdings eine, die wir aufwerfen sollten. Zu beachten ist: Von Themen abgesehen, die die gemeinsamen

¹⁰ Chiang Kai-shek diaries, 03.11.1943.

¹¹ Zhonghua Minguo waijiao shiliao (Fn. 4), 6015.

Interessen Chinas, der USA und Englands betreffen, sollten wir nichts mit Churchill besprechen. Wenn zum Beispiel die USA Fragen aufwerfen sollten, die Hongkong, Kowloon, Taiwan oder die Behandlung von Auslandschinesen betreffen, dann sollten wir gemäß unseren festgelegten Prinzipien reagieren und keine Dispute beginnen.«¹²

Bemerkenswert an diesem Zitat sind mehrere Aspekte: Erstens wird anerkannt, dass der Status der Ryūkyū-Inseln innerhalb der chinesischen Geschichte nicht mit dem Status gleichzusetzen ist, den Taiwan, Tibet und Hongkong jeweils eingenommen hatten; zweitens wird betont, dass die Ryūkyū-Inseln in Bezug auf ihren Status mit Korea vergleichbar sind; drittens wird darauf hingewiesen, dass die Siam-Frage »durch China aufgeworfen werden sollte«; und viertens erfolgte die Festlegung, die Ryūkyū-Inseln seien dem Status nach mit Korea »identisch«, von Taiwan aber »unterschiedlich«, aus der Perspektive des Systems der Nationalstaaten heraus, ohne dabei allerdings die auch bestehenden Unterschiede zwischen den Ryūkyū-Inseln und Korea sowie die Gemeinsamkeiten zwischen den Inseln und Taiwan zu berücksichtigen. Gemäß dem ersten Punkt nahm Chiang Kai-shek, als er am 17. November noch einmal über seine Gesprächspläne nachdachte, die Ryūkyū-Inseln nicht mehr in seine Agenda auf; und gemäß den genannten Punkten zwei und drei hielt er daran fest, dass China die Fragen der Unabhängigkeit Koreas und Siams selbst anschneiden sollte. All diese Punkte stehen in engem Zusammenhang mit dem Verständnis, das Chiang Kai-shek von der Weltordnung hatte, wie es im Kontext der chinesischen Geschichte gegolten hatte. Dieses Verständnis freilich hatte sich letztlich in den Dienst der neuen Gegebenheiten zu stellen – das heißt der internationalen Nachkriegsordnung. Der Tagebuch-Eintrag vom 17. November hält fest:

»Die Verhandlungen mit Roosevelt und Churchill sollten sich auf die wichtigsten Punkte konzentrieren. Erstens: politische Organisationen auf internationaler Ebene; zweitens: die Organisation des fernöstlichen Komitees; drittens: die Organisation einer gemeinsamen Stabsstelle Chinas, der Vereinigten Staaten und Englands; viertens: Pläne für die Verwaltung besetzter Gebiete; fünftens: den Generalplan für eine Gegenoffensive in Burma; sechstens: die Unabhängigkeit Koreas; siebtens: die Rückgabe der Mandschurei und Taiwans an China.«¹³

¹² *Chiang Kai-shek diaries* (Fn. 10), 15.II.1943.

¹³ Ebd., 17.II.1943.

Das Regierungsmemorandum, das Wang Ch'ung-hui am 24. November den USA übergeben hatte, erwähnte unter anderem die Frage der Rückgabe der von Japan besetzten Gebiete; der Entwurf der gemeinsamen Erklärung Chinas, der USA und Englands wiederum erwähnte die Frage der Unabhängigkeit Koreas. Die Ryūkyū-Inseln wurden aber nicht angesprochen.

Während der Kairo-Konferenz allerdings kam dann auch das Ryūkyū-Problem bald zur Sprache. Im Eintrag vom 23. November 1943 im Tagebuch Chiang Kai-sheks ist vermerkt:

»Ich kam um 7:30 Uhr zum Abendbankett, zu dem Präsident Roosevelt eingeladen hatte und wir unterhielten uns bis nach 11 Uhr, bevor ich mich wieder verabschiedet habe. Weil wir unsere Diskussionen noch nicht beendet haben, haben wir vereinbart, sie morgen fortzuführen. Die Hauptaspekte, die heute Abend zur Sprache kamen, waren erstens das zukünftige japanische Staatssystem. Zweitens kreisten die Gespräche um die Frage von Kommunismus und Imperialismus. Ich stimme voll und ganz mit Roosevelts Politik gegenüber dem russischen Kommunismus überein; wir können unseren Erfolg nutzen, um die unterdrückten Völker dieser Welt zu befreien, nur so können wir die USA für ihre Beiträge in diesem Krieg kompensieren. Drittens haben wir über Territorialfragen gesprochen. Die vier Provinzen in der Mandschurei, Taiwan und die Penghu-Inseln sollten alle an China zurückgegeben werden. *Die Ryūkyū-Inseln allerdings könnten durch das Mandat einer internationalen Organisation den Status eines Kondominiums unter der gemeinsamen Herrschaft Chinas und der USA erhalten. Ich habe das vorgeschlagen, weil ich erstens die USA beruhigen wollte, weil zweitens die Ryūkyū-Inseln schon vor dem Ersten Chinesisch-Japanischen Krieg 1894–1895 zu Japan gehört hatten und weil drittens ein Kondominium angemessener erscheint als eine exklusive Übergabe an uns* [Hervorhebung des Verfassers; AdÜ]. Viertens: Die Frage der japanischen Entschädigungen an China. Fünftens: Die Xinjiang-Frage sowie die Frage dortiger Investitionen. Sechstens: Die Frage der Teilnahme Russlands am anti-japanischen Krieg. Siebentens: Die Frage der Unabhängigkeit Koreas. Diesen Punkt habe ich besonders betont, um Roosevelts Aufmerksamkeit darauf zu lenken und seine Unterstützung für meine Position zu gewinnen. Achttens: Ein chinesisch-amerikanisches Generalstabstreffen. Neuntens: Die Vietnam-Frage. Ich habe eindringlich die Position vertreten, dass China und die USA nach Kriegsende die Unabhängigkeit Vietnams unterstützen und auch die englische Zustimmung in dieser Sache einfordern sollten. Zehntens: Die Frage der gemeinsamen militärischen Überwachung der drei japanischen Inseln nach der Kapitulation Japans. Ich habe zunächst zum Ausdruck gebracht, dass dies unter US-amerikanischer Leitung erfolgen sollte und dass China Truppen zur Unterstützung senden könne, falls nötig. Roosevelt sah hier aber eine Hauptrolle Chinas vor. Dahinter wird eine tiefere Bedeutung stecken. Ich habe mich hierzu nicht eindeutig geäußert. Das ist alles, was wir an diesem Abend besprochen haben.«¹⁴

14 Ebd.

Am 25. November, einem Sonntag, um 5:30 Uhr trafen Chiang und Roosevelt ein weiteres Mal zusammen. Roosevelts Sohn Elliott Roosevelt (1910–1990) zufolge haben beide Präsidenten dabei über die Frage der Wiedervereinigung Chinas gesprochen und »insbesondere auch über die chinesischen Kommunisten diskutiert«. Auch sprachen beide über das militärische Vorgehen in Burma und im Golf von Bengalen.¹⁵ Möglicherweise ist auf diesem Treffen auch über die Ryūkyū-Inseln gesprochen worden. In den außenpolitischen Akten der USA zur Konferenz von Kairo ist unter dem entsprechenden Datum diesbezüglich allerdings nichts verzeichnet. Auch in den Tagebüchern Chiang Kai-sheks werden die Ryūkyū-Inseln in den Passagen über das Treffen mit Roosevelt und die gemeinsamen Fotos nicht erwähnt.

Am 26. November trafen Chiang Kai-shek, Roosevelt und Churchill dann zu offiziellen Gesprächen zusammen. Dabei kamen, neben der Diskussion über die militärischen Pläne in der Region China-Burma-Indien, auch zahlreiche Themen zur Sprache, die bereits in den Tagen zuvor angerissen worden waren; dazu gehören die wirtschaftliche Lage Chinas (und insbesondere die chinesische Währungsstabilität), die Schaffung einer chinesisch-amerikanischen Wirtschaftskommission, die Kosten für die Stationierung von US-Truppen in China, die Lage japanischer Truppen auf den Pazifikinseln, die Sicherheitsfrage in der Westpazifik-Region nach Kriegsende, die Internationalisierung des Hafens von Dalian, die Ergebnisse der Außenministerkonferenz in Moskau, allgemeine Vorstellungen zur internationalen Nachkriegsordnung, die Frage einer Unterstützung bei den Baukosten für den Flughafen in Chengdu oder die Ausrüstung der neunzigsten Armeedivision. In den außenpolitischen Akten der USA vom 26. November gibt es keine Aufzeichnungen über das Gespräch zwischen Roosevelt und Chiang. In einer »redaktionellen Anmerkung« allerdings wird erwähnt, dass Chiang Kai-shek die Frage einer Rückgabe der Mongolei an China aufgeworfen habe.¹⁶ Weil diese Frage allerdings auch die Sowjetunion und ihre Haltung betraf, fand sie in der späteren *Gemeinsamen Erklärung* der drei Länder letztlich keine Erwähnung. Mit Blick auf die Verhandlungsagenda scheint es durchaus wahrscheinlich, dass auch die Ryūkyū-Inseln in dieser Gesprächsrunde the-

15 »Roosevelt-Chiang meeting, November 25, 1943, 5 p. m., Roosevelt's villa«, 25.11.1943, Dok. 270, in: *Foreign relations of the United States*, 1961, 349–350.

16 »Roosevelt-Churchill-Chiang meeting, November 26, 1943, 4:30 p. m., Roosevelt's villa«, 26.11.1943, Dok. 278, in: ebd., 366–367.

matisiert worden sind – obwohl sich in den Akten dazu kein Vermerk findet. Aus diesem Grund wird sich unsere Diskussion an dieser Stelle unweigerlich auf Chiang Kai-sheks Tagebuchaufzeichnungen vom 23. November sowie auf die Konferenzunterlagen vom gleichen Tag konzentrieren müssen.

In der oben zitierten Tagebuchpassage vom 23. November hatte Chiang Kai-shek seinen Plan eines sino-amerikanischen Kondominiums für die Ryūkyū-Inseln bekräftigt, ohne dabei auf den Status der Inseln innerhalb der chinesischen Geschichte einzugehen; stattdessen begründete er seine Haltung mit den drei genannten Punkten: »Erstens habe ich die USA beruhigen wollen, zweitens hatten die Ryūkyū-Inseln schon vor dem Ersten Chinesisch-Japanischen Krieg 1894–1895 zu Japan gehört und drittens erscheint ein Kondominium angemessener als eine exklusive Übergabe an China.«¹⁷ Aus dieser Passage und insbesondere aus dem ersten Punkt geht hervor, dass Chiang entweder besorgt war, dass die Forderung, die Ryūkyū-Inseln gemeinsam mit Taiwan und den Penghu-Inseln an China zu übergeben, den Unmut der USA provozierten könnte, oder dass er glaubte, die USA seien gegenüber der chinesischen Ryūkyū-Haltung misstrauisch. Wie erwähnt hatte sich Chiang Kai-shek schon früh festgelegt, dass der Status der Ryūkyū-Inseln nicht mit jenem Taiwans, der Penghu-Inseln und der Mandschurei gleichzusetzen war. Entsprechend musste sich sein Wunsch, »die USA zu beruhigen«, auf mögliche Motive der USA beziehen. In diesem Sinne hat auch die Aussage, ein Kondominium sei »angemessener als eine Übergabe an uns alleine«, weniger damit zu tun, dass »die Ryūkyū-Inseln schon vor dem Ersten Chinesisch-Japanischen Krieg 1894–1895 zu Japan gehört hatten«; sie geht vielmehr auf Chiangs Überlegungen über die Motive der Vereinigten Staaten zurück. Hätte Chiang Kai-shek während der Konferenz von Kairo und nach Kriegsende bei der Ryūkyū-Frage konsequent

17 Im Dokument »Guofang zuigao weiyuanhui mishuting cheng jiang weiyuanzhang guanyu zhunbei zai kailuo huiyi zhong tichu zhi zhanshi junshi hezuo, zhan-shi zhengzhi hezuo ji zhanhou Zhong Mei jingji hezuo deng san zhong fangan 国防最高委员会秘书厅呈将委员长关于准备在开罗会议中提出之战时军事合作, 战时政治合作, 及战后中美经济合作等三种方案« (Drei Anträge für die Konferenz von Kairo über die militärische und politische Zusammenarbeit während des Krieges sowie die sino-amerikanische Wirtschaftskooperation in der Nachkriegszeit, übergeben an den Vorsitzenden Chiang durch das Sekretariat des Höchsten nationalen Verteidigungsrates), November 1943 (genaues Datum unbekannt) ist unter dem dritten Punkt der »Paragraphen über Waffenstillstands- und Friedensverhandlungen« eindeutig von der »Rückgabe aller von Japan seit 1894 besetzten und eingenommenen Gebiete« die Rede, siehe *Zhonghua Minguo waijiao shiliao* (Fn. 4), 6022.

an der Idee einer internationalen Treuhandschaft oder der Errichtung einer demilitarisierten Zone festgehalten und hätte er sich gegen eine militärische Okkupation der USA gestellt, dann wäre das Schicksal der Inselgruppe womöglich ein völlig anderes gewesen. Offenkundig hatten ihm aber die nötige Kraft und der Wille gefehlt, sich in dieser Frage den USA zu widersetzen. Dieser Aspekt kann auch in Bezug zu den anschließenden Diskussionen über die Frage der Besetzung Japans in der Nachkriegszeit gesetzt werden, in deren Zusammenhang Roosevelt vorgeschlagen hatte, China solle hierfür den Hauptanteil der Truppen stellen. Chiangs in diesem Zusammenhang geäußerte Vermutung, dies müsse eine »tiefere Bedeutung« haben zeigt, wie sehr sich beide Seiten hier gegenseitig belauerten. Vielleicht heißt es deswegen auch am 25. November in Chiang Kai-sheks Tagebuch:

»Nach dem gemeinsamen Foto gestern und nachdem die Gäste gegangen waren, bin ich noch in Roosevelts Residenz geblieben und habe eine halbe Stunde mit ihm gesprochen. Dabei habe ich ihm erklärt, dass die politischen Pläne, die ich gestern vorgebracht habe, meine persönliche Meinung ausdrücken.«¹⁸

Dieser Eintrag bezieht sich womöglich nicht auf einen bestimmten Plan; wir können aber davon ausgehen, dass die oben aufgeworfenen Fragen ein Bestandteil der politischen Pläne Chiang Kai-sheks waren. Auch wenn die Gesprächsatmosphäre zwischen Chiang und Roosevelt eine sehr gute gewesen war, waren die meisten amerikanischen Versprechungen doch Lippenbekenntnisse, hinter denen keine substantielle Unterstützung stand. Selbst über diejenigen Punkte, die den chinesischen Widerstandskrieg gegen Japan eigentlich direkt betrafen, ist Chiang Kai-shek nicht von Roosevelt informiert worden. Das gilt etwa für das Versprechen der Sowjetunion, in den Krieg gegen Japan einzutreten, für Churchills Pläne eines Angriffs auf die Andamanen oder für die Entscheidung, den Zentralpazifik zum Hauptschauplatz des anti-japanischen Krieges zu machen (womit zugleich der Krieg in Burma an Bedeutung verlor).¹⁹ Die gute Atmosphäre stand einem gleichzeitigen gegenseitigen Abtasten also keineswegs entgegen.

Warum hatte Chiang Kai-shek während der Konferenz von Kairo, als er die Frage der Unabhängigkeit von Korea, Siam und Vietnam ansprach, nicht auch die Frage der Unabhängigkeit der Ryūkyū-Inseln aufgeworfen – obwohl im Tagebucheintrag vom 15. November Korea und die Ryūkyū-Inseln

¹⁸ *Chiang Kai-shek diaries* (Fn. 10), 25.11.1943.

¹⁹ *Zhonghua Minguo waijiao shiliao* (Fn. 4), 6072.

noch im gleichen Atemzug genannt worden waren? Womöglich hatte hier seine Intention, »die USA zu beruhigen«, eine Rolle gespielt. Chiang Kai-shek musste erkannt haben, dass die USA aus geopolitischen Erwägungen heraus nicht gewillt waren, nach Kriegsende ihre Okkupation der Ryūkyū-Inseln aufzugeben und kein ernsthaftes Interesse daran hatten, die Inseln unter alleinige chinesische Verwaltung zu stellen. So wie Li Hongzhang in der späten Qing-Zeit nicht die Macht hatte, in der Ryūkyū-Frage zu intervenieren, so fehlten auch Chiang Kai-shek Kraft und Wille, sich gegen die USA zu stellen. Das freilich ist aber nur eine Seite der Medaille. Chiangs Standpunkt, zwischen den Ryūkyū-Inseln und chinesischen Besitzungen wie Tibet zu unterscheiden, steht zugleich auch in direkter Verbindung zur politischen Tradition Chinas. Im Sinne dieses alten chinesischen Weltbildes hat er die traditionellen Tributbeziehungen (inklusive der Suzeränitätsbeziehungen) nicht mit modernen Souveränitätsbeziehungen gleichgesetzt. Die *zongshu*-Beziehungen (das heißt die Beziehungen zwischen dem »chinesischen Ahnhaus und dem attachierten Vasallen«, AdÜ) zwischen den Ryūkyū-Inseln und dem chinesischen Reich hatten über 500 Jahre lang Bestand, die chinesischen Dynastien haben allerdings selten direkt in die Innenpolitik des Inselkönigreichs interveniert – im scharfen Kontrast zum japanischen Satsuma-Lehen, das nach der Eroberung des Königreichs einen japanischen Bevollmächtigten auf der Insel installiert hatte, der sich direkt in innenpolitische Belange einmischen konnte.²⁰ Aus Chiangs Perspektive unterschieden sich Taiwan und die Penghu-Inseln daher von den Ryūkyū-Inseln: Erstere hatten der unmittelbaren Jurisdiktion Chinas unterstanden. Die Beziehungen, in denen diese beiden Inseln zu China gestanden hatten, waren daher nicht gleichzusetzen mit den Tribut- beziehungsweise Suzeränitätsbeziehungen zwischen den Ryūkyūs und China. Entsprechend mussten Taiwan und die Penghu-Inseln an China zurückgegeben werden, während die Ryūkyū-Inseln unter eine Treuhandschaft gestellt werden konnten. Indem Chiang Kai-shek das Recht Japans auf eine Kontrolle der Inseln ausschloss, machte er zwar deutlich, dass er die japanische Souveränität über die Ryūkyū-Inseln seit der Meiji-Ära nicht anerkannte.

20 Geschichtswissenschaftlichen Studien zufolge hatte dieser japanische Bevollmächtigte nach 1624 keinerlei politische Entscheidungsvollmachten auf den Ryūkyū-Inseln inne. Seine Funktion beschränkte sich lediglich auf die Aufsicht der Tributzahlungen durch den Ryūkyū-König. Daher entbehrt es jeder Grundlage, wenn Japan heute anhand dieses Amtes zu belegen versucht, dass das Land schon früh eine Souveränität über die Inseln innehatte.

Allerdings verwendete er auch nicht den Begriff »zurückerhalten« (*shouhui* 收回), um die Beziehungen zwischen China und den Ryūkyū-Inseln normativ zu umschreiben. Sein Vorschlag einer sogenannten gemeinsamen sino-amerikanischen Treuhandschaft erfolgte letztlich mit Blick auf die internationalen Nachkriegsverhältnisse sowie auf das Kräftegleichgewicht innerhalb der Region Asien. Diese Entscheidung Chiang Kai-sheks stand in engem Zusammenhang mit den Strukturen, die der Zweite Weltkrieg und der Kalte Krieg in der Region hervorgebracht hatten; sie macht uns darauf aufmerksam, dass Taiwan und die Ryūkyū-Inseln innerhalb dieser Strukturen unterschiedliche Positionen besetzten. Daraus wiederum, dass die Königreiche in Korea, Siam, Vietnam, den Ryūkyū-Inseln und in Burma eng mit dem chinesischen Tributsystem verbunden waren, leitete sich für Chiang die moralische Verpflichtung ab, nun für die Unabhängigkeit und Freiheit dieser Länder zu kämpfen. Er verstand diese alten Verbindungen nicht als Souveränitätsbeziehungen; vielmehr war er bestrebt, Chinas historisches Weltverständnis mit den Wertvorstellungen der nationalen Revolution in China in Einklang zu bringen, um dessen Angleichung an die gegenwärtige Weltordnung zu erreichen. Von diesem Blickwinkel aus betrachtet stand Chiang Kai-sheks Position freilich in direktem Kontrast zur Haltung Englands, das bestrebt war, sein Kolonialsystem in Asien aufrechtzuerhalten.

In den außenpolitischen Akten der USA vom 23. November findet sich ein Eintrag über das Gespräch zwischen Chiang Kai-shek und Roosevelt. Hier handelt es sich allerdings um eine englische Übersetzung chinesischer Aufzeichnungen. In der »redaktionellen Anmerkung« der US-Akten heißt es:

»Offizielle US-amerikanische Aufzeichnungen dieses Gesprächs sind nicht gefunden worden; offenkundig hatte keine der beiden Seiten entsprechende Vorkehrungen getroffen. In seiner Antwort auf eine Nachfrage der Redaktion aber bestätigte Dr. Hollington Tong [1887–1971; auch Dong Xianguan 董显光], der chinesische Botschafter in Washington, dass es in den Akten der Republik China eine chinesischsprachige Zusammenfassung dieses Gesprächs gebe.«

Das Material über das Gespräch sowie die englische Übersetzung, die heute in den außenpolitischen Akten der USA zu finden sind, wurden also von taiwanischer Seite zur Verfügung gestellt. Der »redaktionelle Hinweis« führt weiter aus:

»Es gibt Diskrepanzen zwischen diesen chinesischen Aufzeichnungen und den Erinnerungen Elliot Roosevelts. So finden sich einige Punkte nicht in den chinesischen Akten,

zum Beispiel zur Struktur der chinesischen Koalitionsregierung; zu den britischen Interessen in Shanghai und Guangdong; zu den zukünftigen Aktivitäten US-amerikanischer (und nicht mehr englischer) Militärschiffe, die chinesische Häfen als Basis nutzen; oder zur Zukunft Malaysias, Burmas und Indiens.«²¹

Der zukünftige Status der drei letztgenannten Länder freilich betraf direkt das Problem der britischen Kolonien. In die spätere *Gemeinsame Erklärung* der drei Mächte fand dieser Punkt keinen Eingang. Tatsächlich hatte Großbritannien vor dem Hintergrund des Gegensatzes zwischen Tibet und der chinesischen Zentralregierung im Jahre 1943 geplant, die Anerkennung der chinesischen Suzeränität über Tibet fallenzulassen und offen für eine Unabhängigkeit Tibets einzutreten. Ein Dokument des britischen Außenministeriums mit dem Titel »*Tibet und die Frage der chinesischen Suzeränität*« erklärt in diesem Sinne eindeutig:

»Um einen Frieden nach Ende des Krieges im Fernen Osten zu erreichen, liegt das geplante und propagierte Ziel Chinas darin, dass die unter britischer Kontrolle stehenden Länder Indien, Myanmar und Malaysia ihre Unabhängigkeit erlangen. In Bezug auf die beiden letztgenannten allerdings ist das wahre Motiv zweifellos die Beseitigung von Hürden für eine anschließende politische und wirtschaftliche Kontrolle durch China; um den Standpunkt der tibetischen Forderung nach grundlegender Unabhängigkeit daher effektiv zu unterstützen, sollten wir, so denke ich, unsere frühere Anerkennung des chinesischen Wunschs nach Suzeränität fallen lassen.«²²

Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass Chiang Kai-shek am 15. November in sein Tagebuch notiert hatte, dass China die Frage der Unabhängigkeit Siams aufwerfen solle. In der *Gemeinsamen Erklärung* allerdings wurde schließlich nur die Unabhängigkeit Koreas erwähnt – was vermutlich an der Haltung Englands lag. Die Gespräche zwischen China und den USA auf der Konferenz von Kairo waren vergleichsweise substantiell gewesen; beide Länder seien dabei, so Chiang, »aufrichtig« miteinander umgegangen. Weil die Briten ihre Kolonien in Asien nicht aufgeben wollten, war es zwischen China und England hingegen mehrfach zu Disputen gekommen. Im Abschnitt »Mögliche Fragen, die durch die englische Seite aufgeworfen werden könnten« (*Yingfang keneng tichu zhi wenti* 英方可能提出的问题) im oben bereits zitierten *Entwurf des Beratungsbüros der Militärkommission an den*

21 »Roosevelt-Chiang dinner meeting, November 23, 1943, 8 p. m.«, 23.11.1943, Dok. 258, in: *Foreign relations of the United States*, 1961, 322–323.

22 U.K. Foreign Office Archive, 371/35755, »Tibet and the question of Chinese suzerainty«, 04.04.1943, zitiert nach Goldstein (Teil 1, Kap. 2, Fn. 1), 398–399.

Vorsitzenden Chiang über Fragen, die China auf der Konferenz von Kairo aufwerfen sollte werden auch die »Tibet-Frage« sowie die »Kowloon- und Hongkong-Frage« gelistet. Im Abschnitt zur »Tibet-Frage« heißt es:

»Im August dieses Jahrs hat es zu dieser Frage bereits ein Gespräch zwischen unserem Außenminister Song und dem britischen Außenminister Eden gegeben. Da die Positionen beider Seiten weit auseinanderlagen, scheint es angebracht, die Lösung dieser Frage auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben.«

Im Absatz zur »Kowloon- und Hongkong-Frage« wiederum heißt es:

»Weil es sich bei Kowloon um ein Pachtgebiet handelt, besteht an einer Rückgabe an China kein Zweifel. Aus Sicht Englands allerdings sind Kowloon und Hongkong Teil der gleichen Frage. Hongkong allerdings ist ein abgetretenes Gebiet, dessen Rechtsstatus ein anderer ist als der Kowloons. Daher scheint es angebracht, die Lösung dieser Frage auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben.«²³

In den Gesprächen zwischen Wang Ch'ung-hui und Eden, die um die Tibet-Frage kreisten, konnte entsprechend keinerlei Einigung erzielt werden.

Die Haltungen Englands und der USA lagen in der Frage der asiatischen Kolonien signifikant auseinander. Die USA hegten die Hoffnung, dass England, Frankreich, die Niederlande und andere europäische Suzeränstaaten dem US-amerikanischen Beispiel auf den Philippinen folgen und ihre Kolonien in die Unabhängigkeit entlassen würden. Die Haltung der USA war also weitgehend mit der chinesischen Position identisch. England allerdings war bemüht, seine imperiale Herrschaft aufrechtzuerhalten – und weigerte sich entsprechend, den Großmachtstatus Chinas anzuerkennen.²⁴ Vor diesem Hintergrund war es alles andere als einfach gewesen, die Frage der Unabhängigkeit Koreas überhaupt in die *Deklaration von Kairo* aufzunehmen. Im Vorbereitungsplan für die Konferenz von Kairo, den das Sekretariat des Höchsten Nationalen Verteidigungsrates Chiang Kai-shek vorgelegt hatte, war die Korea-Frage als separater Punkt gelistet worden – inklusive einer detaillierten »Erklärung«: Zu dieser Frage werde sich die Sowjetunion demnach

»aufgrund ihrer gegenwärtigen Beziehungen zu Japan vermutlich nicht äußern wollen. England wiederum wird, so ist zu fürchten, nicht einverstanden sein, weil es die Indien-

²³ *Zhonghua Minguo waijiao shiliao* (Fn. 4), 6016–6017.

²⁴ Siehe Robert Dallek, *Luosifu yu Meiguo duiwai zhengce*, 1984, 474, 556, 612. Zu den Unterschieden zwischen den USA und England in Bezug auf ihre Beziehungen zu China und auf die Frage der Kolonien in Asien, siehe WANG Jianlang (王建郎), »Cong Jiang Jieshi riji«, 2008.

Frage beeinflussen könnte; und sollte zwischen England und den USA keine Einigung zustandekommen, dann werden auch die USA in dieser Frage zögern. Wenn China daher eine einseitige Anerkennung vornimmt, könnte weltweit der schlechte Eindruck entstehen, zwischen den Alliierten gebe es einen Riss.«²⁵

Bezüglich der genauen Formulierungen der Klauseln, die die Rückgabe der Mandschurei, Taiwans und der Penghu-Inseln an China regelten und die die koreanische Unabhängigkeit betrafen, gab es während der Konferenz zwischen China und England unterschiedliche Haltungen – und auch entsprechende Debatten.²⁶ Unter dem Vorwand, dass das britische Kabinett diese Fragen bislang noch nicht diskutiert habe und dass auch die russische Haltung zu dieser Frage mit einbezogen werden müsse, hatte Alexander Cadoogan (1884–1968), der Ständige Unterstaatssekretär des britischen Außenministeriums gar vorgeschlagen, den Absatz zur Unabhängigkeit Koreas ganz aus dem Dokument zu streichen. Aufgrund des Beharrens seitens der USA und der Republik China allerdings wurde er letztlich doch in die Erklärung aufgenommen.²⁷ Nach der Konferenz vermerkte Chiang Kai-shek in seinem Tagebuch unter den »Reflexionen über die vergangene Woche« (solche Reflexionen fügte Chiang regelmäßig im Wochen-, Monats- und Jahresrhythmus in sein Tagebuch ein):

»Der Verlust der drei Ostprovinzen, Taiwans und der Penghu-Inseln liegt bereits 50 beziehungsweise mehr als zwölf Jahre zurück. Dass wir nun eine Erklärung der Briten und Amerikaner in Bezug auf die Rückgabe dieser Gebiete an China erhalten haben, dass außerdem die Unabhängigkeit und Freiheit Koreas nach Ende des Krieges anerkannt wurde und dass schließlich diese beiden großartigen Ereignisse, diese großartigen Anträge, diese großartigen Hoffnungen in die gemeinsame Erklärung der drei Mächte aufgenommen wurden – das ist ein außenpolitischer Erfolg, den es in den chinesisch-ausländischen Beziehungen noch nie gegeben hat. Wenn wir unsere eigenen Bemühungen nun aber nicht weiter fortsetzen, dann wäre die Erklärung letztlich nur ein wertloses Stück Papier.«²⁸

²⁵ *Zhonghua Minguo waijiao shiliao* (Fn. 4), 6021–6022.

²⁶ Zum Beispiel war Großbritannien gegen Formulierungen wie »die vier Provinzen in Nordostchina und Taiwan müssen an China zurückgegeben werden« oder wie »die Unabhängigkeit Koreas bewirken« und befürwortete stattdessen eine Umformulierung in »muss natürlich von Japan aufgegeben werden« oder in »Loslösung von der japanischen Herrschaft«. Dies lag an den Sorgen Großbritanniens, dass die erstgenannten Formulierungen Assoziationen zu den eigenen Kolonien in Asien hervorrufen könnten, siehe ebd., 6064.

²⁷ Ebd., 6035.

²⁸ *Chiang Kai-shek diaries*, 22.–26.11.1943. Der Eintrag findet sich unter den Aufzeichnungen von Chiangs Reflexionen nach Ende der Konferenz von Kairo.

Chiang Kai-sheks Begeisterung ist zwischen den Zeilen deutlich zu spüren. Mit Blick auf die Dispute und Komplikationen im Laufe der Verhandlungen in Kairo ist die Einschätzung aus Chiangs Tagebuch, die Aufnahme der Frage der koreanischen Unabhängigkeit in die *Kairoer Erklärung* sei ein enormer Erfolg, freilich kaum verwunderlich.

Die Haltung Chiang Kai-sheks zu den Ryūkyū-Inseln sollte im Lichte sämtlicher Fragen, die auf der Konferenz von Kairo verhandelt wurden, analysiert werden. Ich will daher an dieser Stelle noch einmal die Gespräche zwischen Chiang und Roosevelt in den Fokus rücken. Dabei stütze ich mich auf die außenpolitischen Dokumente der Vereinigten Staaten sowie auf sämtliche in die *Sammlung von Unterlagen zur Geschichte der Außenpolitik der Republik China* (*Zhonghua Minguo waijiao shiliao huibian* 中华民国外交史料汇编) aufgenommenen Dokumente zur Konferenz von Kairo; beides wird wiederum zu den entsprechenden Aufzeichnungen aus den Tagebüchern Chiang Kai-sheks in Bezug gesetzt. Im Interesse der Präzision werde ich dort, wo es um die Ryūkyū-Inseln geht, neben meinen Erklärungen zu den Inhalten der US-amerikanischen Akten außerdem in den Fußnoten als Referenz die englische Originalfassung von Schlüsselstellen beifügen. Zugleich werde ich gelegentlich auch entsprechende Passagen aus den chinesischen Akten einfügen. Die Aufzeichnungen zu den Gesprächen inkludieren die folgenden Punkte:

1. Präsident Roosevelt brachte zum Ausdruck, dass China künftig an allen Entscheidungen der »Großen Vier« (USA, Sowjetunion, England und China) beteiligt werden sollte.
2. Zur Frage des zukünftigen japanischen Staatssystems äußerte sich Chiang Kai-shek, dieses solle durch das japanische Volk selbst bestimmt werden. In dieser Frage sollten keine dauerhaften Probleme bleiben, die sich auf zukünftige internationale Beziehungen auswirken können. (In den chinesischsprachigen Akten heißt es im Wortlaut: »Was die Ausgestaltung des politischen Systems des Landes angeht, wäre es am besten, zu warten, dass fortschrittliche und aufgeklärte Kräfte in Japan dieses Problem selbst lösen. [...] Es wäre tatsächlich nicht die beste Strategie, sich in die Frage des Systems eines anderen Landes einzumischen, nur weil man im Krieg obsiegt hat. Zudem nimmt das kaiserliche (Tennō-)System im Geist dieser Nation einen ganz eigenen Stellenwert ein. Menschen aus dem Westen verstehen das nicht unbedingt, aber

- wir Chinesen, die wir ebenfalls Asiaten sind, haben hierfür ein größeres Verständnis«²⁹).
3. Präsident Roosevelt unterbreitete den Vorschlag, dass China bei der militärischen Besetzung Japans die Hauptrolle übernehmen sollte. Chiang Kai-shek allerdings erwiderte, dass China hierzu die Kapazitäten fehlen würden und es daher bevorzugen würde, sich unter US-amerikanischer Führung an dieser Aktion zu beteiligen.
 4. In Bezug auf die Frage der Entschädigungen nach Kriegsende brachte Chiang Kai-shek zum Ausdruck, dass diese auch durch materielle Güter erfolgen könnten, etwa indem China die japanischen Güter auf chinesischem Boden zurückerhalte. Präsident Roosevelt erklärte sich hiermit einverstanden.
 5. »Chiang Kai-shek und Roosevelt stimmen darin überein, dass die vier nordöstlichen Provinzen, Taiwan und die Penghu-Inseln an China zurückgegeben werden müssen. Die Liaoning-Halbinsel mit ihren beiden Häfen Lüshun (Port Arthur) und Dalian ist hier inkludiert. Präsident Roosevelt kam dann auf die Frage der Ryūkyū-Inseln zu sprechen und erkundigte sich mehrmals, ob China die Inseln haben wolle. Der Generalissimo gab zur Antwort, China sei mit einer gemeinsamen, chinesisch-amerikanischen Besetzung der Inseln sowie einer anschließenden gemeinsamen Verwaltung unter der Treuhandschaft einer internationalen Organisation einverstanden.«³⁰ Roosevelt sprach auch Hongkong an. Chiang Kai-shek schlug vor, Roosevelt solle zuerst ein Gespräch mit den britischen Vertretern führen, bevor man diese Frage weiter diskutiere.
 6. »Zu Fragen der militärischen Kooperation. Präsident Roosevelt schlug vor, dass die USA und China nach Kriegsende bestimmte Arrangements treffen sollten, die garantieren, dass sich beide Länder im Falle einer

29 *Zhonghua Minguo waijiao shiliao* (Fn. 4), 6060. Hier ist bemerkenswert, dass Chiang Kai-shek das Verhältnis zwischen einem Staatssystem und dem »Geist der Nation« erwähnt und dass er die Differenzen zwischen »den Chinesen, die zugleich Asiaten sind,« und »den Menschen aus dem Westen« in Bezug auf die Frage der Staatsstrukturen miteinander vergleicht. Das zeigt, wie unterschiedliche globale Ordnungsvorstellungen jeweils ihre Rolle bei der Gestaltung der Nachkriegsordnung spielten.

30 »The President then referred to the question of the Ryukyu Islands and enquired more than once whether China would want the Ryukyus. The Generalissimo replied that China would be agreeable to joint occupation of the Ryukyus by China and the United States and, eventually, joint administration by the two countries under the trusteeship of an international organization«, siehe »Roosevelt-Chiang dinner meeting, November 23, 1943, 8 p. m.«, 23.11.1943, Dok. 258, in: *Foreign relations of the United States*, 1961, 324.

ausländischen Aggression gegenseitig unterstützen könnten. Die USA müssen entsprechende militärische Kräfte auf den verschiedenen Stützpunkten im Pazifik aufrechterhalten, um zu garantieren, die Verantwortung zur Unterbindung einer solchen Aggression effektiv mittragen zu können. Generalissimus Chiang erklärte sich mit beiden Vorschlägen einverstanden. Generalissimus Chiang brachte seine Hoffnung zum Ausdruck, dass die USA die Aufrüstung der chinesischen Land-, See- und Luftstreitkräfte unterstützen, um Chinas Verteidigungsfähigkeit zu stärken und damit das Land in die Lage zu versetzen, seinen internationalen Verpflichtungen nachzukommen. Generalissimus Chiang schlug außerdem im Interesse der beidseitigen Sicherheit ein Arrangement vor, dass die Nutzung von Stützpunkten für Land- und Seestreitkräfte des einen Landes auch für das andere Land ermöglicht. China versprach dabei, dass Port Arthur als gemeinsamer chinesisch-amerikanischer Stützpunkt fungieren könne. Präsident Roosevelt schlug seinerseits vor, dass sich China und die USA im Vorfeld von Entscheidungen, die Angelegenheiten in Asien betreffen, jeweils miteinander beratschlagen sollten. Generalissimus Chiang erklärt sich damit einverstanden.«³¹

7. Präsident Roosevelt brachte zum Ausdruck, dass China und die USA in Bezug auf den zukünftigen Status Koreas, Indochinas und Thailands zu einem Einverständnis kommen sollten. Chiang betonte die Notwendigkeit der koreanischen Unabhängigkeit. China und die USA sollten zudem gemeinsam Indochina und Thailand in ihren Kämpfen um Unabhängigkeit unterstützen.

31 »President Roosevelt proposed that, after the war, China and the United States should effect certain arrangements under which the two countries could come to each other's assistance in the event of foreign aggression and that the United States should maintain adequate military forces on various bases in the Pacific in order that it could effectively share the responsibility of preventing aggression. Generalissimo Chiang expressed his agreement to both proposals. The Generalissimo expressed his hope that the United States would be in a position to extend a necessary aid to China for equip its land, naval and air forces for the purpose of strengthening its national defense and enabling its performance of international obligations. Generalissimo Chiang also proposed that, to achieve mutual security, the two countries should arrange for army and naval bases of each to be available for use by the other and stated that China would be prepared to place Lüshun (Port of Arthur) at the joint disposal of China and the United States. President Roosevelt, on his part, proposed that China and the United States should consult with each other before any decision was to be reached on matters concerning Asia. The Generalissimo indicated agreement.«, siehe ebd.

8. Chiang kam auf die Frage wirtschaftlicher Hilfen nach dem Krieg zu sprechen. Roosevelt erklärte, er werde sich in aller Gewissenhaftigkeit Gedanken über diese Frage machen.
9. Zur Frage der Mongolei und der tuwinischen Volksrepublik. Präsident Roosevelt erkundigte sich nach der gegenwärtigen Lage der tuwinischen Volksrepublik und dem Verhältnis der Volksrepublik zu den Nachbarn. Chiang antwortete, dass die Region Teil von Chinas Äußerer Mongolei gewesen sei, bevor sie von Russland gewaltsam annektiert worden war. Er betonte, dass in Bezug auf die Frage der Mongolei und der tuwinischen Volksrepublik eine Zeit festgelegt werden müsse, um mit der Sowjetunion zu verhandeln.³²
10. Zur Frage eines gemeinsamen Generalstabs. Chiang schlug die Schaffung eines gemeinsamen chinesisch-amerikanischen Generalstabs vor – oder, als Alternative, eine Teilnahme Chinas am bestehenden amerikanisch-britischen Generalstab. Präsident Roosevelt erklärte sich damit einverstanden, die Frage mit dem Vorsitzenden der Vereinigten Stabschefs zu besprechen.³³

Im Gegensatz zum Inhalt des Tagebuchs von Chiang Kai-shek vom 23. November sind diese englischsprachigen Aufzeichnungen detaillierter. Im Folgenden will ich die entsprechenden Stellen des Tagebuchs und der englischsprachigen Notizen miteinander abgleichen. Abgesehen davon, dass die Frage der Mongolei und der tuwinischen Volksrepublik in Chiangs Tagebuch nicht erwähnt wird, gibt es zwei wesentliche Unterschiede. Erstens: Während in Chiangs Tagebuchaufzeichnungen auch vom Kommunismus und Roosevelts Haltung zur Sowjetunion die Rede ist, findet sich in den Gesprächsnotizen nichts zu diesen Punkten. Zweitens: In den englischsprachigen Aufzeichnungen wird die militärische Kooperation zwischen China und den USA in Asien nach Ende des Krieges erwähnt; dabei geht es

32 Die Tuwiner (ein Turkvolk) leben in der Region zwischen dem Sajangebirge und dem Tannu-ola-Gebirge. In der Qing-Zeit wurde die Gegend »Tannu Uriankhai« genannt und stand unter der Verwaltung des Qing-Militärgouverneurs in Uliasutai (der Name, den die Qing-Dynastie für die äußere Mongolei benutzte). Der Status des Gebiets war dem Status der mongolischen Khanate Kobdo und Kerk gleichgesetzt. 1914 wurde die Region von Russland besetzt. Nach der Oktoberrevolution, im August 1921, proklamierte das »All-tuwinsische verfassungsgebende Khural« die Gründung der »Republik Tannu-Tuwa Ulus« und verabschiedete ihre erste Verfassung. 1944, im Jahr nach der Konferenz von Kairo, wurde die Republik dann von der Sowjetunion annektiert.

33 »Roosevelt-Chiang dinner meeting, November 23, 1943, 8 p. m.«, 23.11.1943, Dok. 258, in: *Foreign relations of the United States*, 1961, 324–325.

unter anderem um Roosevelts Fragen zur Aufrechterhaltung militärischer Stützpunkte und der militärischen Präsenz der USA im Pazifik, um die gegenseitige Nutzung von militärischen Stützpunkten und die gegenseitige Hilfe zwischen China und den USA sowie um Chiang Kai-sheks Versprechen, Port Arthur als gemeinsame Basis zu nutzen. In Chiangs Tagebuch hingegen findet sich nichts zu diesen inhaltlich wichtigen Punkten.

Die Aussage, die USA würden im Pazifik ihre militärische Präsenz aufrechterhalten, um einer Aggression anderer Staaten vorzubeugen, war offenkundig gegen die Sowjetunion gerichtet. Aus diesen Punkten wird deutlich, dass Chiang Kai-shek nicht nur früh anerkannt hatte, dass der Status der Ryūkyū-Inseln nicht mit dem Taiwans gleichzusetzen war; er muss sich im Laufe der Gespräche auch über die langfristigen Pläne bewusst geworden sein, die die USA in Bezug auf die Nachkriegsarrangements in der Region und insbesondere ihre militärische Präsenz im Pazifik hegten. Mit Blick auf Chiang Kai-sheks Haltung zum Kommunismus und zur Sowjetunion ist offenkundig, dass er bereit war, diese amerikanischen Pläne aktiv zu unterstützen.³⁴ Wenn wir diesen Aspekt vor dem Hintergrund von Chiangs Tagebuch-Kommentaren zu Roosevelts Vorschlag einer militärischen Hauptrolle Chinas bei der Okkupation Japans analysieren (»Dahinter wird eine tiefere Bedeutung stecken. Ich habe mich hierzu nicht eindeutig geäußert«), dann scheint es, als sei sich Chiang bewusst gewesen, dass Roosevelt hier Chinas Vorstellungen über den eigenen Nachkriegsstatus sondieren wollte. Ange-

34 Vor dem Zwischenfall an der Marco-Polo-Brücke am 7. Juli 1937 hatten China und die Sowjetunion bereits einen Nichtangriffspakt unterzeichnet und ihre Standpunkte ausgetauscht. Nach dem Beginn der Schlacht um Shanghai am 13. August unterzeichneten beide Seiten am 21. August dann den Sino-sowjetischen Nichtangriffspakt. Ab 1940 wurde die Haltung der Sowjetunion gegenüber China allerdings zurückhaltender, da die Sowjets glaubten, China habe »die Pläne zur Aufhebung der Mitgliedschaft der Sowjetunion im Völkerbund aktiv unterstützt«. Nach dem »Zwischenfall von Süd-Anhui«, mit dem die Zusammenarbeit zwischen den Kommunisten und Nationalisten im anti-japanischen Widerstandskrieg endete, erhöhte die Sowjetunion dann ihren Druck gegenüber China. Im gleichen Jahr unterzeichneten die Sowjetunion und Japan einen Neutralitätspakt, in dem auch Mandschukuo und die Volksrepublik Mongolei anerkannt wurden. In Xinjiang hatte die Sowjetunion bereits 1933–1934 die Stadt Kumul erobert und den Kriegsherrn Sheng Shicai 盛世才 (1895–1970) darin unterstützt, seinen Rivalen Ma Zhongying 马仲英 (geb. 1908 oder 1910; Sterbedaten unbekannt) zu vertreiben. Im Laufe der 1940er Jahre kam es allerdings zu einem Gegensatz zwischen Sheng Shicai und der Sowjetunion. Fünf Monate vor der Konferenz von Kairo hatten die Sowjets ihre Luftkräfte und ihre geologische Forschungsgruppe aus Xinjiang abgezogen, ihre Flugzeugfabrik abgerissen und ihre Arbeiter abgezogen. In der Zeit vor der Konferenz von Kairo hatten die chinesisch-sowjetischen Beziehungen also eine Phase der Rückschläge erlebt, siehe dazu *Zhonghua Minguo waijiao shiliao* (Fn. 4), 5818.

sichts der Forderung Chiang Kai-sheks, die Frage des japanischen Staatsapparats den fortschrittlichen Kräften in Japan selbst zu überlassen, zeigt sich, dass es zwischen China und den USA in Bezug auf die politischen Pläne im Nachkriegs-Japan auch Differenzen gab. Aus den englischsprachigen Aufzeichnungen geht hervor, dass Roosevelt keineswegs davon gesprochen hatte, die Ryūkyū-Inseln an China übergeben zu wollen; das englische Original (»The President then referred to the question of the Ryukyu Islands and enquired more than once whether China would want the Ryukyus«) weist vielmehr darauf hin, dass er sich hier erkundigte und nachforschte – und zwar gleich mehrmals. Kommt also hinter der von Roosevelt vorgebrachten Idee, US-amerikanische Stützpunkte genauso wie die US-amerikanische Militärpräsenz im Pazifik aufrechtzuerhalten, bereits das US-amerikanische Interesse an den Ryūkyū-Inseln zum Ausdruck? Wenn nicht: Warum sonst hatte Chiang Kai-shek auf die Frage Roosevelts, ob China die Ryūkyū-Inseln wolle, nicht nur geantwortet, China wolle sie nicht »exklusiv«, sondern auch noch erklärt, dass er mit seinem Vorschlag einer gemeinsamen chinesisch-amerikanischen Verwaltung »die USA hatte beruhigen wollen«? Und warum sonst hatte er erklärt, eine Okkupation Japans unter US-amerikanischer Führung unterstützen zu wollen?

In der *Gemeinsamen Erklärung* der drei Mächte nach Ende der Konferenz von Kairo wurde die Ryūkyū-Frage nicht erwähnt. Auch in den US-amerikanischen Entwürfen (einem ersten und einem überarbeiteten) sowie im englischen Entwurf zu dieser Erklärung, die jeweils in den außenpolitischen Akten der USA enthalten sind, werden die Ryūkyū-Inseln nicht angesprochen. Alle drei Versionen erwähnen allerdings, dass die Inseln, die Japan in der Pazifikregion okkupiert hatte (viele von ihnen waren wichtige Militärstützpunkte), Japan dauerhaft entzogen und dass Taiwan und die Mandschurei an China zurückgegeben werden sollten. Im dritten und vierten Teil des überarbeiteten US-amerikanischen Entwurfs heißt es im Wortlaut:

Wir sind entschlossen, dass die Inseln im Pazifik, die Japan besetzt hat – viele von ihnen wurden entgegen der gesonderten japanischen Zusicherung, sie nicht zu militarisieren, zu mächtigen Militärstützpunkten ausgebaut –, dauerhaft Japan entzogen werden. Die Gebiete, die Japan wortbrüchig von den Chinesen gestohlen hat, darunter die Mandschurei und Formosa [Wang Hui verwendet die Bezeichnung »Taiwan«; AdÜ], werden natür-

lich an die Republik China zurückgegeben. [...] Jedes von Japan mit Gewalt und Habgier eroberte Gebiet muss befreit werden.³⁵

In der ausgedruckten Version des britischen Memorandums wiederum wurde hinter »Formosa« (Taiwan) mit Füllfederhalter »die Penghu-Inseln« hinzugefügt. In beiden Entwürfen genauso wie in der finalen *Kairoer Erklärung* wird jeweils die Frage der Befreiung und Unabhängigkeit Koreas erwähnt. Die Ryūkyū-Inseln (und Siam), von denen es in Chiangs Tagebuch heißt, ihr historischer Status ähnele dem Koreas, werden unter den Fragen, die die *Gemeinsame Erklärung* der drei Mächte betreffen, hingegen nicht gelistet. In der *Kairoer Erklärung* heißt es im Wortlaut:

»Es ist das Ziel der drei Mächte, alle Inseln im Pazifik zu beschlagnahmen, die Japan seit Beginn des Ersten Weltkriegs 1914 besetzt oder erobert hat; alle von Japan geraubten chinesischen Gebiete wie die vier Provinzen im Nordosten (die Mandschurei), Taiwan und die Penghu-Inseln müssen an die Republik China zurückfallen. Auch alle anderen Gebiete, die Japan durch Gewalt und Gier bekommen hat, müssen an deren Ursprungsländer zurückfallen. Die drei verbündeten Großmächte sind eingedenk der Versklavung der Menschen in Korea entschlossen, dass zu gegebener Zeit Korea frei und unabhängig sein wird.«³⁶

Auch wenn sich die Mongolei, Siam, Annam (Vietnam), Korea und die Ryūkyū-Inseln mit Blick auf ihre jeweiligen historischen Ursprünge genauso wie mit Blick auf ihre jeweilige Lage während des Weltkrieges voneinander unterschieden haben – ihr jeweiliges Nachkriegsschicksal muss doch gleichermaßen im Kontext der gesamten Kolonialgeschichte, der Kriegslage, des Auf- und Abstiegs der Großmächte sowie insbesondere der strategischen und hegemonialen Pläne der USA für die Asien-Pazifik-Region nach Kriegsende betrachtet werden. Das heißt: Die Ryūkyū-Frage entstand aus komplexen Verhältnissen heraus, in die die Geschichte des Kolonialismus, der Pazifikkrieg und der Kalte Krieg hineinwirkten. Zugleich ist sie das Produkt einer Neugestaltung der modernen Weltordnung. Die vorangegangene Analyse zeigt, dass der Status, den die Ryūkyū-Inseln im Kalten

35 »We are determined that the islands in the Pacific which have been occupied by the Japanese, many of them made powerful military bases contrary to Japan's specific and definite pledge not to militarize them, will be taken from Japan forever. The territory that Japan has so treacherously stolen from the Chinese, such as Manchuria and Formosa, will of course be returned to the Republic of China. [...] All of the conquered territory taken by violence and greed by the Japanese will be freed from their clutches«, siehe »Revised American draft of the communiqué«, 25.11.1943, Dok. 308, in: *Foreign relations of the United States*, 1961, 403.

36 *Zhonghua Minguo waijiao shiliao* (Fn. 4), 6004–6005.

Krieg innehalten, bereits 1943 festgelegt worden war. Damals war der Zweite Weltkrieg zwar noch nicht beendet, die Frage der Nachkriegsordnung allerdings war bereits auf die Agenda der Großmächte gerückt. Nach dem Zerfall der Sowjetunion haben sich inzwischen freilich auch die Gründe für die Existenz US-amerikanischer Militärstützpunkte in Asien grundlegend verändert; auch die Strukturen aus der Zeit des Kalten Krieges haben sich längst gewandelt. Die Fragen, die heute von der gesellschaftlichen Bewegung in Okinawa aufgeworfen werden, beziehen sich nicht mehr alleine auf das Schicksal der Inselgruppe und den anhaltenden Frieden in der Asien-Pazifik-Region. Ihnen geht es auch um ein neues Verständnis der modernen Weltordnung und ihrer zukünftigen Entwicklung.

Die Diskussionen über die Ryūkyū-, Siam- und Korea-Frage, die es zwischen China, den USA und England gegeben hat, zeigen Unterschiede, aber auch Berührungspunkte zwischen dem traditionellen, ostasiatischen Verständnis von »innen« und »außen« und dem nationalstaatlichen, vom Souveränitätskonzept geprägten Verständnis von »innen« und »außen«. In der politischen Wirklichkeit brachten beide Weltbilder sich überlagernde Beziehungen (zwischen Staaten, AdÜ) hervor; eindeutig voneinander abgrenzen lassen sich beide nicht. Im nationalistischen Narrativ Chinas sind die Aggression westlicher Großmächte, der Aufstieg Japans, der Niedergang Chinas, das korrumpierte soziale und politische System Chinas sowie die eigene technologische und militärische Unfähigkeit die entscheidenden Maßstäbe, an denen die Krise Chinas festgemacht wird. Weil es sich dabei um die objektive Schilderung eines Kräftemessens zwischen unterschiedlichen Mächten im Zeitalter des Nationalismus handelt (sowie des Ergebnisses dieses Kräftemessens), hat dieses Narrativ bis heute eine gewisse Überzeugungskraft behalten. Doch was es nicht getreu herauszuarbeiten vermag ist der gewaltige globale Umbruch, der sich auf dem Gebiet der internationalen Beziehungen und der Normen vollzogen hat. Neben der Tatsache, dass es sich den Weg zum Aufstieg nur über ein nationalistisches Gerüst vorstellen kann, ist das eigentliche Problem dieses Nationalismus-Narrativs, dass es nicht dazu in der Lage ist, neue Normen und Perspektiven in Bezug auf die globalen Beziehungen hervorzubringen. Der Kern des Eurozentrismus liegt darin, dass er auf der Basis der westlichen Interessen neue Normen etabliert und dann generalisiert hat. Eine Kritik am Eurozentrismus muss daher zwangsläufig immer auch eine Restrukturierung dieser Normen selbst anpacken. Entsprechend müssen wir uns bei unseren Diskussionen über den Kalten Krieg und den Nationalismus zugleich stets

fragen, welches Weltverständnis unseren Debatten eigentlich zugrunde liegt – diskutieren wir innerhalb des Rahmens des Nationalismus, des Postnationalismus oder des vor-nationalistischen Zeitalters? Ohne eine solche Selbstbefragung wird es nicht möglich sein, die seit dem 19. Jahrhundert geschaffenen, vermeintlich »allgemeingültigen Regularien« zu durchbrechen.

4. Die politischen Optionen der Ryūkyū-Inseln

Mit der US-amerikanischen Besetzung der Ryūkyū-Inseln sowie der Stationierung von US-Truppen auf den Inseln werden zugleich ganz bestimmte historische Verhältnisse anerkannt: Offenbar nämlich gibt es einen Unterschied zwischen einer Stationierung von US-Truppen in Japan und einer Stationierung auf den Ryūkyū-Inseln. Nach Kriegsende hatten die USA eine große Zahl an Soldaten nach Japan entsendet; als sich Japan dann von den Kriegsfolgen zu erholen begann, wurde auch das japanische Streben nach Souveränität sukzessive stärker. Im Angesicht eines wachsenden Drucks aus der japanischen Gesellschaft mussten die USA schließlich den Hauptteil ihrer Truppen auf die Ryūkyū-Inseln verlegen. Heute sind 70 Prozent der US-Truppen dort stationiert. Dabei hat sich die Präsenz des US-Militärs in Japan bis heute nicht reduziert. Nicht nur wurde das US-Kommando-system signifikant gestärkt; auch kam es am 29. Oktober 2005 zu einem Verteidigungsabkommen zwischen den USA und Japan, in dem eine schrittweise Stärkung der japanischen Selbstverteidigungsfähigkeit sowie die Integration des japanischen und US-amerikanischen Militärs festgelegt wurde. Nachdem wiederum im Jahre 2008 der konventionell angetriebene Flugzeugträger der Kitty Hawk-Klasse (der in Yokosuka in der Präfektur Kanagawa stationiert war) außer Dienst gestellt wurde, wurde zugleich ein nuklear getriebener Träger der modernen Nimitz-Klasse eingesetzt – und damit gleichsam dem Mythos der japanischen »Denuklearisierung« ein Ende gesetzt. Die Stationierung eines nuklear angetriebenen Flugzeugträgers verdeutlicht die enorme Bedeutung der Yokosuka-Basis innerhalb der globalen Militärstrategie der USA. Im Jahre 2014 soll die US-Luftstation Futenma auf Okinawa an Japan zurückgeben werden; bis dahin müssen etwa 8000 US-amerikanische Militärs mitsamt ihren etwa 9000 Familienangehörigen auf die Insel Guam umsiedeln. Japan erklärte sich dabei bereit,

6,09 Milliarden US-Dollar der insgesamt damit verbundenen Baukosten von 10,27 Milliarden US-Dollar zu übernehmen. In einer Zeit der rasanten Entwicklung von Militärtechnologien freilich würde selbst eine solche Verlegung weiter Teile der US-Truppen nach Guam die militärische Präsenz der USA in der Region letztlich kaum schwächen – und damit auch nicht die militärische Kontrolle der Region durch die USA. Das wiederum heißt auch, dass jede Kritik an der US-Hegemonie, die sich nur auf eine bestimmte Region beschränkt, das Problem der US-Hegemonie nicht zu packen vermag. Eine wirklich schlagkräftige Kritik entspringt erst der Fähigkeit, den regionalen Kampf mit den globalen Beziehungen in Einklang zu bringen.

Solange Japan nach Kriegsende noch mit dem eigenen Wiederaufbau beschäftigt war, konnten die USA die Ryūkyū-Inseln als eigenen Stützpunkt betrachten – und nicht als einen Stützpunkt in Japan. Selbst nachdem die Inseln wieder unter japanische Verwaltung gestellt worden waren, blieb psychologisch der Unterschied zwischen dem japanischen Kernland und den Ryūkyū-Inseln bestehen. Auch wenn die Amerikaner mit einem westlichen Blick in diese Region eindringen, waren sie sich doch stets der inneren Differenzen bewusst, die die Region prägen. Sie nutzten die Geschichte des modernen japanischen Kolonialismus, um sich selbst inmitten der Differenzen einzurichten, die diese Kolonialgeschichte geschaffen hatte. Gehen wir an dieser Stelle weiter in die Tiefe, dann treten die grundlegenden Veränderungen der Normen zutage, die sich im vergangenen Jahrhundert ereignet haben. Das Modell des 19. Jahrhunderts existiert nicht mehr, das Königreich Ryūkyū ist verschwunden, die Tributbeziehungen sind zerfallen – die geohistorische Stellung der Ryūkyū-Inseln und die damit einhergehenden besonderen Mechanismen ihrer Okkupation allerdings bleiben bis heute als besonderes historisches Problem für die Region Asien bestehen. Aus diesem Grund bietet uns die Ryūkyū-Frage eine einzigartige Perspektive, um über die Geschichte des modernen Nationalismus und das vom Imperialismus hervorgebrachte [Herrschafts-]Wissen nachdenken zu können. Welche Bedeutung hatten die Ryūkyū-Inseln innerhalb der Struktur des Kalten Krieges? Und warum ist dieser Kalte Krieg in Asien bis heute noch immer nicht vollends zum Ende gekommen? Wenn wir diesen Fragen aus der Perspektive der Ryūkyū-Inseln nachgehen, so bietet uns das zugleich einen besonderen Blickwinkel, von dem aus wir die Strukturen nicht nur des Kalten Krieges, sondern auch der Ära nach Ende des Kalten Krieges verstehen können.

Die Demilitarisierung der Ryūkyū-Inseln würde dem Frieden in der Region zugutekommen. Über die Frage aber, wie der Status der Inselgruppe

innerhalb einer zukünftigen Regionalordnung bestimmt werden sollte, wird innerhalb der gesellschaftlichen Bewegung auf Okinawa seit jeher kontrovers diskutiert. Die ganze Verwirrung, die diese Diskussionen begleitet, rührt, so glaube ich, aus den internationalen Verhältnissen her, in denen wir uns gegenwärtig befinden und die uns keinerlei Raum für alternative Vorstellungen bieten. Beziehungen im Sinne der Souveränität existieren nie isoliert; sie können nicht durch ein einzelnes Nationalsubjekt einseitig in Kraft gesetzt werden. In diesem Sinne ist die mit der Ryūkyū-Frage einhergehende Verworrenheit letztlich unvermeidbar. Die Diskussionen in diesem Essay nahmen Bezug zu zwei grundverschiedenen Möglichkeiten, China zu verstehen: Eine Möglichkeit geht auf die Ideen der Revolution, des Sozialismus und des Internationalismus zurück, die andere auf die politisch-kulturellen Beziehungen in der Zeit vor der Einführung des Nationalstaats. Beide Perspektiven sind heute verschwunden; und wenn wir uns gelegentlich noch an sie erinnern, dann nur als Teil unserer nationalistischen Imagination. Die nationalen Befreiungsbewegungen des 20. Jahrhunderts hatten klare politische Ziele vor Augen: »Der Staat muss unabhängig werden, die Nation muss befreit werden und das Volk braucht die Revolution.« Alle drei Ziele sind miteinander verbundene Elemente eines einzigen historischen Prozesses. Jedes einzelne Ziel kann für sich genommen und ohne die jeweils anderen beiden auch in das genaue Gegenteil ausschlagen. Wenn zum Beispiel der Kampf um Unabhängigkeit und Lebensraum für das eigene Land die Befreiung anderer, insbesondere schwächerer Völker ignoriert, dann kann der Kampf eines solchen Staats auch eine Form annehmen, wie es der japanische Imperialismus letztlich getan hat; wenn wiederum nur nationale Ziele ins Zentrum gerückt und die Forderungen und Positionen des Volkes ignoriert werden, dann wird eine nationalstaatliche Modernisierung zu einem bloßen Kampf um nationale Selbststärkung verkommen, der die Ungleichheiten im Inneren überdeckt; und ohne die Forderungen des Volkes nach der Transformation bestehender Gesellschaftsverhältnisse, ohne die Bemühungen des Volkes um die Schaffung einer neuen Ordnung können Vorstellungen über den Staat und die Nation von einer herrschenden Minderheit ausgebeutet werden. Daher sind diese drei Elemente miteinander zusammenhängende Teile eines einzigen politischen Ziels und eines einzigen politischen Prozesses. Sie können nicht einfach mit den Grunddefinitionen von Kategorien wie »Staat«, »Nation« oder »Klasse« gleichgesetzt werden. Diese drei großen politischen Ziele des 20. Jahrhunderts entsprechen allerdings nicht mehr einfach den

politischen Zielsetzungen der heutigen gesellschaftlichen Bewegung auf Okinawa. Soziale Kämpfe kommen nicht ohne soziale Identitäten aus; wenn aber Identitätspolitik einzig auf eine nationalistische Identitätspolitik beschränkt wird, dann geht das unweigerlich mit neuen Verwerfungen einher: Die gesellschaftliche Spaltung, die durch die taiwanesischen Identitätspolitik verursacht wird, zeigt das eindringlich. Für uns heißt das, dass wir uns in aller Gewissenhaftigkeit mit der Frage auseinandersetzen müssen, was das Wesen der Ryūkyū-Inseln als politisches Subjekt eigentlich ist. Dieses Nachdenken wird uns nicht nur zwingen, unser eigenes historisches Erbe neu zu überdenken – es wird uns auch völlig neue Antworten auf die politischen Fragen des 21. Jahrhunderts bieten.

22. Oktober 2008 bis 12. März 2009

Nachwort

I

Am Vormittag des 14. März 2008 nahm ich gerade an einer Wissenschaftstagung der Hong Kong Baptist-Universität teil, als mich zahlreiche SMS erreichten, die mir eine entfernte Bekannte aus dem Geschäftsviertel von Lhasa zusendete. Die Nachrichten kamen in unregelmäßigen Intervallen, zehn, zwanzig Minuten lagen zwischen ihnen, manchmal auch mehr. Es waren kurze Nachrichten, und sie beschränkten sich auf das, was eine einzige Person vor Ort sah und hörte. Trotzdem: Es waren unmittelbare Augenzeugenberichte, die schneller und authentischer waren als die Berichte aller Nachrichtenagenturen. Diese Freundin, die mir die Nachrichten schickte, war eine Kleinunternehmerin, die zwar nicht aus Lhasa selbst stammte, trotzdem aber eine Verehrerin des Dalai Lama und der tibetischen Kultur war – und sie stand dem, was sich da vor ihren Augen abspielte, völlig ratlos gegenüber. Die Kluft zwischen dem, was sie als Augenzeugin empfand, und dem, was die Mainstream-Medien berichteten, war allzu augenscheinlich; einen gewaltigen Aufschrei allerdings hat es in beiden Welten gegeben. Kurz darauf brachen dann die Konflikte, die um die Tibet-Frage kreisten und sich an den Olympischen Fackelläufen entzündeten, in vielen Großstädten weltweit aus. Auch zwischen chinesischen und ausländischen Medien entbrannten heftige Kontroversen. Auf der einen Seite zeigte die »Free-Tibet«-Bewegung, wie sehr sie westliche Gesellschaften zu mobilisieren im Stande ist; auf der anderen Seite starteten chinesische Auslandsstudierende eine Protestbewegung, die auf den Schutz der olympischen Fackel zielte. Die Jugend machte sich dabei, einer Naturgewalt gleich, das Internet zunutze, um in die Debatten der internationalen Medien zu intervenieren. Die »Tibet-Frage« überlappte sich in diesem Moment mit dem »Problem der Fackelläufe« und der »Frage der medialen Gerechtigkeit« – die Suche nach Antworten darauf, was in Bezug auf die »Tibet-Frage« richtig und falsch, was recht und unrecht ist, ist hierdurch nur noch schwieriger geworden.

Ende April reiste ich dann – wie schon lange geplant – in die italienische Stadt Bologna. Kurz vor meiner Reise, am 19. April, hatte ich der chinesischen Tageszeitung *21st Century Business Herald* ein Interview zur »Tibet-Frage« gegeben – auch wenn hier letztlich wohl weniger die »Tibet-Frage« selbst im Zentrum des Gesprächs stand als vielmehr meine Ansichten darüber, wie China zu »erzählen« ist. Während der Arbeit an meiner Buchreihe *The Rise of Modern Chinese Thought* hatte ich über die Beziehungen zwischen der Qing-Dynastie und ihren Nachbarn geforscht sowie einmal mehr über jene Beschränkungen nachgedacht, die uns der »Verständnisrahmen des Nationalismus« (*minzu zhuyi de zhishi* 民族主义的知识) auferlegt. Vor diesem Hintergrund habe ich auch einige Dokumente über die qing-zeitliche Tibet-Frage, über das Dsungarische Khanat sowie zur Frage des chinesischen Südwestens gelesen. Zwischen 2000 und 2001 war ich dann, als Gastforscher am Berliner Wissenschaftskolleg, gerade mit der Überarbeitung meines Entwurfs zum zweiten Band der Reihe, der den Titel *Empire and State* trägt, beschäftigt, als ich die Gelegenheit hatte, mit einer Reihe von Historikern über unterschiedliche Typen von Imperien zu diskutieren. Wir sprachen unter anderem über das Osmanische Reich, das Mogulreich, die Qing-Dynastie oder das deutsche und russische Reich, um vor diesem Hintergrund die Beschränkungen des Wissenssystems, das auf dem Rahmen des Nationalstaats basiert, einer kritischen Evaluation zu unterziehen. Zuvor hatte ich bereits einen Essay über den »Stammbaum der Imagination Asiens« (*Yazhou xiangxiang de puxi* 亚洲想象的谱系) geschrieben. Meine Untersuchungen zur Geschichte der Qing-Zeit haben letztlich dazu geführt, dass sich auch mein Wissen über Chinas Nachbarregionen und über die politische Kultur, die diese Regionen mit China verband, veränderte. Die Tibet-Frage, denke ich heute, ist unmittelbar mit der erwähnten Frage nach dem China-Narrativ verbunden.

In Berlin habe ich auch mehrfach mit einer europäischen Tibetologin diskutiert – wenn auch stets ohne Ergebnis. Über China wusste sie nur wenig; zwar konnten wir über die meisten Fragen nüchtern diskutieren, sobald aber die Tibet-Frage berührt war, wurde es jedes Mal hitzig. Ich hatte den Eindruck, dass sie einen chinesischen Wissenschaftler unweigerlich für das Sprachrohr des offiziellen China hielt, stimmte er nicht mit ihren Positionen überein; und sobald man als solches angesehen wurde, war auch eine fruchtbare Diskussion unmöglich geworden. Ihr Forschungsfeld war die Geschichte der tibetischen Kunst – also ein Bereich, der politische Fragen eigentlich kaum berührt. Warum also hatte diese Tibetologin in Bezug auf die Tibet-

Frage eine derart vehemente Haltung? Was für eine »Wissensmauer« (*zhi-shi de gaoqiang* 知识的高墙) trennte uns beide in unseren Gesprächen voneinander? Mit diesen Fragen im Hinterkopf habe ich später die Ausstellung »Traumwelt Tibet – Westliche und chinesische Trugbilder« im Völkerkundemuseum der Universität Zürich besucht. Der Kurator der Ausstellung war der Anthropologe Dr. Martin Brauen (1948–), der sein eigenes Zuhause in ein Tibet-Museum verwandelt hatte. Diese Ausstellung war eine besondere, weil sie nicht wie so viele andere Kultur, Kunst, Religion, Bräuche und historische Artefakte aus Tibet zeigte, sondern das westliche Tibet-Bild selbst zum Zentrum hatte. Sie hat nicht nur mein Verständnis des westlichen Tibet-Bilds verändert, sondern auch dazu geführt, dass die unsichtbare Mauer, die mich von der Tibetologin getrennt hatte, für mich greifbar wurde. Auf der einen Seite dieser Mauer finden sich die Trugbilder des Orientalismus, die sich in der europäischen Geschichte schrittweise herausgebildet haben; auf der anderen Seite wiederum steht der »Verständnisrahmen des modernen Nationalismus«, den ich versucht hatte zu durchbrechen. Um diese Mauer herum wiederum erstreckt sich ein verfallender und zugleich immer noch robuster Graben, der aus der Politik des Kalten Krieges heraus entstanden ist. Will man sich der wirklichen »Tibet-Frage« annähern, dann muss zunächst diese Mauer des Orientalismus niedergerissen werden – andernfalls gestatten wir es diesen Trugbildern, die Kontrolle über unsere Welt zu übernehmen. Nach meiner Rückkehr nach Berlin habe ich mich nach entsprechender Literatur umgesehen; diese Lektüre wurde dann zum Referenzmaterial meines Nachdenkens über die Frage: Was ist China?

Auf Empfehlung des chinesischen Anthropologen Xiao Liangzhong 萧亮中 (1972–2005) besuchte ich im Juni 2004 in Yunnan eine Konferenz zum Thema »Kulturelle und biologische Diversität in Tibet«. Erstmals nahm ich damit an einer Konferenz teil, die Tibet zum Thema hatte. Dort habe ich die Bekanntschaft mit zahlreichen Wissenschaftlern machen können, die der tibetischen und anderen Minderheiten angehörten. Im Anschluss an die Konferenz wiederum hatte ich die Gelegenheit, mit einigen tibetischen Jugendlichen und der Jugend anderer ethnischer Minderheiten zusammenzukommen. Xiao Liangzhong hatte mich mit seinen Freunden vor Ort, die den unterschiedlichsten ethnischen Gruppen angehörten, bekanntgemacht. Einer von ihnen, der tibetische Umweltaktivist Ma Jianzhong 马建中 (1960–), arrangierte für mich ein Treffen mit einigen tibetischen Jugendlichen. Nach der Konferenz machte ich mich gemeinsam mit einigen älteren tibetischen Wissenschaftlern auf den Weg nach Deqin, wo ich

die Gelegenheit hatte, einer Diskussion zwischen diesen Angehörigen der älteren Generation mit jugendlichen Tibetern beizuwohnen. Dabei habe ich mehr über die Herausforderungen, Krisen und Chancen verstehen gelernt, denen sich die Region Tibet heute gegenüber sieht. Es war auch diese Reise, die später zu meinem Engagement in der Kontroverse um den Damm in der Tigersprung-Schlucht in der Provinz Yunnan geführt hat, in dessen Rahmen ich in den Folgejahren mehrfach für Untersuchungen und Inspektionen nach Yunnan reisen musste. Damit bin ich zugleich der Region Tibet nähergekommen. Am 4. Januar 2005 allerdings verstarb Xiao Liangzhong plötzlich; sein Tod hinterließ eine große Lücke zwischen mir und dem Ort, in dem er geboren wurde und aufgewachsen war. Die Bande aber, die er zu Lebzeiten zwischen mir und den lokalen Dorfbewohnern sowie den sozialen Bewegungen vor Ort aufgebaut hatte, hat mir über so lange Zeit eine wichtige Perspektive geboten, die mir half, die Minderheitenregion in Chinas Südwesten sowie die Probleme der chinesischen Entwicklung neu zu verstehen.

Wenn ich heute zurückblicke, dann ist meine eigene Mitwirkung in diesen sozialen Bewegungen nicht nur das Resultat dieser letztlich zufälligen Gegebenheiten; sie wurde auch durch mein langjähriges theoretisches Nachdenken angetrieben. Zwischen 1992 und 1993 war ich als Gastwissenschaftler und Postdoktorand an der Universität Harvard und an der Universität von Kalifornien in den Vereinigten Staaten tätig. Das war die Zeit hitziger akademischer Debatten zu Minderheiten- und Geschlechterfragen sowie über den Postkolonialismus, die Klassiker und den kulturellen Pluralismus. Vertreter des Liberalismus und Konservatismus, der Postmoderne sowie unterschiedlicher linker Theorien veröffentlichten damals ihre Texte, die zum Nachdenken anregten. Zeitgleich kamen neben diesen inneramerikanischen Diskussionen auch Debatten über die Globalisierung, den Islam, den Fundamentalismus, den Iran, die Unabhängigkeit der kanadischen Provinz Quebec oder über Migrationsphänomene nach Ende des Kalten Krieges auf. Ich habe all diese Kontroversen verfolgt. 1993 habe ich dann an einem vierzig-tägigen interkulturellen Forschungsprogramm in Chicago teilgenommen, in dessen Folge ich, nach meiner Rückkehr nach China und gemeinsam mit Chen Yangu 陈燕谷 (1955–), den Essay-Sammelband *Kultur und Öffentlichkeit* (*Wenhua yu gonggongxing* 文化与公共性) herausgegeben und übersetzt habe. Die Veröffentlichung, die einige repräsentative Texte westlicher Wissenschaftler zu den Themen »plurale Kultur« und »Öffentlichkeit« versammelte, wurde finanziell vom Cross-cultural

Center in Chicago unterstützt. Nachdem wir das Manuskript an den chinesischen Joint Publishing-Verlag übergeben hatten, bat mich der dort zuständige Herausgeber Ye Tong 叶彤 (Lebensdaten unbekannt; AdÜ), ein Vorwort für das Buch zu verfassen. Das war gerade zur Zeit der Rückgabe Hongkongs an China im Jahre 1997, als ich mich selbst als Gastforscher an der Chinesischen Universität Hongkong aufhielt. Das Buch bot mir einige theoretische Anhaltspunkte für meine eigenen Überlegungen zu Fragen der Ethnizität, Region und Religion in China in der Ära der Globalisierung und des Postkolonialismus. Diese Überlegungen finden sich im letzten Kapitel meines Essays »Die Tibet-Frage zwischen Ost und West«, das den Titel »Die ›Politik der Anerkennung‹ und die Frage der Gleichberechtigung in multiethnischen Gesellschaften« trägt, im Detail wiedergegeben.

Im Allgemeinen sind meine Ansichten im Vergleich zu den meisten Autoren des Sammelbandes allerdings radikaler. In den späten 1990er Jahren kam es auch unter chinesischen Intellektuellen zu Debatten und Polarisierungen. Meine Überlegungen zur »Tibet-Frage« sind zugleich eine Analyse des Developmentalismus, der Marktausdehnung sowie der sozialen Spaltungen und den mit diesen Spaltungen einhergehenden Folgen. Die »Tibet-Frage« hat zwar ihre eigenen Spezifika, sie ist zugleich aber auch Teil allgemeiner Probleme im gegenwärtigen China. Sie kann daher nicht isoliert analysiert werden. Im Gegensatz zu vielen anderen, die sich nach den Ereignissen vom 13. März 2008 in Tibet kritisch mit der Geschichte des Sozialismus auseinandersetzten, analysiere ich die »Tibet-Frage« eher vor dem Hintergrund des historischen Rückgangs des Sozialismus, der neuen Marktausdehnung sowie der Logik des Developmentalismus. Meine Analyse der »Tibet-Frage« kreist unter anderem um folgende Problemkomplexe: »die Expansion von Religion im Prozess der Säkularisierung«; »Vermarktlichung, Globalisierung und die Sprachkrise«; »die massiven Veränderungen alltäglicher Lebensweisen«; »gesellschaftliche Mobilität, das Recht auf Migration und die soziale Krise in den Minderheitenregionen«; »die ›Politik der Anerkennung‹ und die Frage der Gleichbehandlung in multiethnischen Gesellschaften« oder »Postrevolution, Entwicklung und Depolitisierung«. Zwar hat die »Tibet-Frage« ihre Besonderheiten; sie ist zugleich allerdings aufs engste mit den massiven Transformationsprozessen verknüpft, die sich gegenwärtig nicht nur in China, sondern auch weltweit vollziehen.

Am Tag nach meinem Interview mit der Zeitschrift *21st Century Business Herald* setzte ich mich ins Flugzeug nach Bologna. In meinem Gepäck hatte ich Bücher zur Nationalitätenfrage in China und zur Geschichte Tibets. Beim

Check-in hatte mein Koffer jedoch Übergewicht und ich musste widerwillig einen Teil meines Reisegepäcks wieder ausräumen, um die schweren Bücher – zusammen mit den Materialien auf meinem Laptop – mit auf Reisen nehmen zu können. Nach den Ereignissen vom 14. März verschickte Cui Zhiyuan 崔之元 (1963–), der sich damals gerade als Gastforscher an der Universität Cornell aufhielt, in der für ihn typischen unbändigen Energie einige Dokumente zur Tibet-Frage, die er gesammelt hatte, an seine Freunde – was gerade mir, der ich mich gerade auf Reisen befand, zugutekam. Ich bin selbst kein Experte für die Tibet-Forschung und mir ist sehr wohl bewusst, dass mein eigenes Tibet-Wissen begrenzt ist; selbst dann, wenn man die Tibet-Frage in den größeren Kontext der Gegenwart setzt, bleibt immer noch die schwierige Frage, wie sie darzustellen ist. In Bologna habe ich gemeinsam mit Umberto Eco (1932–2016) einen Vortrag unter dem Titel »Ist ein neuer Internationalismus möglich?« (Is a new internationalism possible?) gehalten. Im Vortrag ging es zwar nicht um Tibet, in der anschließenden Fragerunde kam das Thema aber unweigerlich auf. In dieser Atmosphäre fand meine tägliche Schreibe in einem Zustand höchster Anspannung statt. Ich habe immer wieder einzelne Wörter abgewogen, ständig Überarbeitungen vorgenommen. Das hatte nicht nur damit zu tun, dass meine eigene intellektuelle Vorbereitung nicht ausreichend gewesen war und dass ich daher immer wieder mein Schreiben unterbrechen und Dinge nachlesen musste; es war auch meinem Streben nach einer präzisen Darstellung geschuldet. In Bezug auf eine Problemstellung wie die Tibet-Frage kann jede Nachlässigkeit, jede Ungenauigkeit in der Darstellung letztlich zum genauen Gegenteil dessen führen, was man eigentlich beabsichtigt – und sogar Schaden anrichten. In meinem Forscherleben ist die ständige Überarbeitung von Manuskripten etwas Normales; ein solch angespannter Schreibzustand ist mir allerdings selten begegnet. Ursprünglich hatte ich den Plan, einen Monat in Bologna zu bleiben und anschließend den Sommer in Cambridge zu verbringen. Am 12. Mai ereignete sich dann aber das schwere Erdbeben in Wenchuan (Sichuan) und die vielen Veränderungen, die dem folgten, ließen mich nicht zur Ruhe kommen. Also habe ich meinen Gastgeber in Cambridge gebeten, meinen Besuch aufzuschieben und bin nach der Fertigstellung der Rohfassung im Juni zunächst nach Peking zurückgekehrt. Kurz darauf wurde mein Artikel dann – nachdem einige Anmerkungen gekürzt worden waren – in der chinesischen Zeitschrift *Tianya* veröffentlicht. Trotzdem habe ich an meiner Idee festgehalten, weiter an dem Text zu arbeiten. Als ich dann im Sommer des Folgejahres endlich meinen Aufenthalt in Cambridge antrat, habe ich

mich entschieden, den Großteil meiner Energien in eine Neufassung meines im Jahr zuvor geschriebenen Erstentwurfs zu stecken. Das Ergebnis dieser Überarbeitung liegt dem Leser hiermit vor. Meine Motivation ist dabei kaum mehr, als »einen Backstein hinzuwerfen, um einen Jadestein zu erlangen« – das heißt, mit einigen meiner unbedeutenden Anmerkungen eine fruchtbare Debatte anzuregen und die »Tibet-Frage« zu einem öffentlichen Thema zu machen, auf dass sie eines Tages geklärt und gelöst werden wird.

2

Im Zusammenhang mit meinen Diskussionen zur »Tibet-Frage« habe ich mich auch mit Chinas Minderheitenregionen und der dortigen multiethnischen Besiedelung beschäftigt. Die regionale Autonomie ethnischer Minderheiten ist nicht mit ethnischer Autonomie gleichzusetzen. Der Grund hierfür liegt darin, dass eine solche hybride Besiedelung die Voraussetzung bietet für interethnische Vermischung und ethnisch-kulturelle Pluralität. Meine Überlegungen zu dieser Frage stehen zwar im Zusammenhang zu einigen meiner früheren Diskussionen zur chinesischen Geschichte und zur »Asien-Frage«; sie fokussieren sich hier allerdings stärker auf das Konzept der »Region«. Mit der Unterstützung des Chinese Culture Forum und des Zentrums für Ethnologie und Anthropologie der Zentralen Nationalitäten-Universität habe ich gemeinsam mit Professor Wang Mingming 王铭铭 (1962–) Ende 2008 sowie im Mai 2009 die beiden Konferenzen »Die Region, Nationalität und das chinesische Geschichtsnarrativ« (vom 6. und 7. Dezember 2008 in Peking) sowie »Suprasoziale Systeme – Region, Nationalismus und Zivilisation in den Geschichts- und Sozialwissenschaften« (vom 20. bis zum 23. Mai 2009 in Chengdu) geleitet. Bei dem in dieses Buch aufgenommenen Text »Die trans-systemische Gesellschaft und die ›regionale Perspektive« handelt es sich um eine überarbeitete Fassung meiner Vorträge, die ich auf diesen beiden Konferenzen gehalten habe.

Ich verwende das Konzept der »trans-systemischen Gesellschaft«, um Chinas Regionen, Gesellschaft und Staat sowie das Verhältnis, das zwischen den dreien besteht, zu umschreiben. Eine stringente theoretische Idee verbirgt sich dahinter allerdings nicht. In Zeiten der Globalisierung des Kapitals wird das Präfix »trans« inflationär verwendet; meist verweist es auf Tendenzen der Überschreitung traditioneller Kategorien wie Nation, Staat oder Region. Im Gegensatz dazu fokussiert sich das »trans« in der »trans-systemischen Gesellschaft« auf kulturelle, brauchtümliche, politi-

sche und rituelle Kräfte. Ökonomische Beziehungen bilden dabei nur eine von vielen Interaktionsaktivitäten, die in den oben beschriebenen komplexen sozialen Beziehungsmustern angelegt sind. Wenn transstaatliche, transnationale und transregionale Aktivitäten im modernen Kapitalismus als Kräfte verstanden werden, die kulturelle und politische Faktoren der Kontrolle wirtschaftlicher Aktivitäten unterstellen, dann steht das Konzept der »trans-systemischen Gesellschaft« für das genaue Gegenteil: Es gibt den Blick frei auf zueinander in Beziehung stehende soziale und kulturelle Erscheinungen, die durch Kontakte, gegenseitige Ausstrahlung und Koexistenz geschaffen werden, welche zwischen unterschiedlichen Kulturen, ethnischen Gruppen und Regionen bestehen.

Hinter dieser Definition von »Gesellschaft« mithilfe des Begriffs »trans-systemisch« steckt noch eine weitere Überlegung. Während der Eröffnungsdiskussion der Konferenz »Suprasoziale Systeme – Region, Nationalismus und Zivilisation in den Geschichts- und Sozialwissenschaften« griff Wang Mingming auf das Konzept des »supra-sozialen Systems« des französischen Soziologen und Ethnologen Marcel Mauss (1872–1950) zur Umschreibung unseres Konferenzthemas zurück. In meiner Antwort sprach ich dann, halb im Scherz, von der Idee der »trans-systemischen Gesellschaft«. Hinter Mauss' Konzept des »trans-sozialen Systems« verbirgt sich faktisch eine Vorstellung von Zivilisation, die sich aus »gemeinsamen sozialen Phänomenen verschiedener Gesellschaften« zusammensetzt. Mauss und Émile Durkheim (1858–1917) verstehen unter einer Zivilisation »soziale Aggregate«, die durch Vermittler und ursprüngliche Beziehungen dauerhaft zusammengehalten werden¹ – hinter einer Zivilisation verbergen sich »kollektive Repräsentationen und die Verbreitung [gemeinsamer] Praktiken«. Aus dieser Perspektive betrachtet können auch die auf Tribut, Diplomatie, Handel, Heirat, Religion und Sprache basierenden traditionellen Beziehungsnetzwerke zwischen China und seinen Nachbarn – das heißt das, was japanische Forscher oft als »Schriftzeichen-Kulturkreis«, »konfuzianischer Kulturkreis« oder »ost-asiatische Zivilisation« bezeichnen – mit dem Konzept des »trans-sozialen Systems« umschrieben werden.²

Freilich mag es eine eigenwillige Interpretation sein, die Idee des »supra-sozialen Systems« in das Konzept der »trans-systemischen Gesellschaft« zu transformieren. Mein Ziel ist es aber, auf diese Weise die Kategorie der »Min-

1 Marcel Mauss, *Techniques, technology and civilization*, 2006, 58.

2 Zu diesen Debatten, siehe Stephen Feuchtwang, »Wenming de bijiao«, 2009, 1.

derheitenregion« präziser konzeptualisieren zu können – auch wenn diese Formulierung am Ende doch nur ein »halber Witz« sein sollte. Die Familien und Dörfer in den multiethnischen Regionen tragen oft unterschiedliche soziale Systeme (wie Ethnizität, Religion, Sprache und anderes) in sich – so dass wir sagen können, dass diese »Systeme« zugleich einer Gesellschaft, einem Dorf, einer Familie und selbst einem Individuum immanent sind. Im Zeitalter des Nationalismus ist es innerhalb der Geschichtswissenschaften allerdings üblich, ethnische, religiöse oder Sprachgemeinschaften als zentrale Einheiten historischer Narrative zu nehmen. Wenn diese Ethnien, Religionsgruppen oder Sprachgemeinschaften aber miteinander vermischt innerhalb einer Region, eines Dorfes oder einer Familie leben, dann kann es passieren, dass diese faktisch bestehenden komplexen Beziehungsmuster durch eine solche Erzählweise verkürzt, aufgebauscht oder entstellt werden. Aus meiner Sicht können demgegenüber mit dem Konzept der »trans-systemischen Gesellschaft« solche besonderen, aber vom »modernen Wissen« oft ignorierten oder simplifizierten historischen Phänomene erfasst werden. Das Konzept gibt uns die Möglichkeit, diese Phänomene neu zu erzählen.

Bei seinen Ausführungen zum Begriff der »Zivilisation« schrieb Stephen Feuchtwang (1937–):

»Der Begriff der Zivilisation ähnelt dem der ›Kultur‹, betont dabei aber die Verbreitung einer Kultur; er kommt auch dem Begriff der ›Gesellschaft‹ nahe, wenn auch nur in Teilen. Dies führt uns dazu, die Trägheit kultureller Komponenten, die Art und Weise, wie sie praktiziert und produziert werden, zu betrachten und daraus abzuleiten, wie sie durch die zusätzlichen Komponenten ausländischer, fremder Zivilisation verändert werden. ›Zivilisation‹ mag zwar ein sehr breit gefasstes Konzept sein, deswegen ist es aber noch kein synkretisches, das Ideen wie ›Gesellschaft‹, ›Kultur‹ und ›materielles Leben‹ schlicht zusammenführt.«³

Das Konzept der Zivilisation bringt uns dazu, Phänomene interkultureller Verbreitung und Integration zu erforschen. Wenn ich hier das Konzept der »trans-systemischen Gesellschaft« nutze, dann geht es mir nicht um eine Diskussion über Zivilisationsnetzwerke, die mehrere Gesellschaften miteinander verbinden, sondern um eine Diskussion über Gesellschaften, die aus kultureller Ausbreitung sowie aus dem Austausch, der Integration und der Koexistenz zwischen Kulturen heraus entstanden sind – das heißt über Gesellschaften, die komplexe Systeme in sich bergen.

3 Ebd.

Aus Perspektive eines kulturhistorischen Vergleichs ist die Rolle, die Christentum und konfuzianisches Denken jeweils für die Definition dessen spielten, was Europa beziehungsweise China im kulturellen Sinne ausmacht, mehr oder weniger identisch; wo aber liegen dann die Unterschiede zwischen beiden? Für R. Bin Wongs 王国斌 (1949–) ist diese Differenz klar ersichtlich:

»Während das Christentum über die politischen Grenzen der einzelnen europäischen Nationalstaaten hinaus ging, verschmolz der Konfuzianismus kulturelle und politische Grenzen in einem einzigen (wenn auch komplizierten) Komplex. [...] Würden wir nun aber annehmen, dass eine Verschmelzung und Verbindung von Kultur und Politik das ausschließliche Charakteristikum des modernen Nationalismus ist, dann stünden wir hier zugleich vor dem Dilemma, dass wir die staatsbildenden Strategien des chinesischen Reiches als ›modern‹ betrachten müssten.«⁴

Dieser Beobachtung zufolge definiert das Christentum zwar das, was Europa kulturell ausmacht; es gelang ihm aber nicht, eine Einheit zwischen Kultur und Politik herbeizuführen. Erst im Zeitalter des Nationalismus wurden kulturelle und politische Grenzen innerhalb des Rahmens des Nationalstaates zusammengeführt. Im Kontrast dazu hat China als zwar vielfältiger, zugleich aber einheitlicher Komplex den Konfuzianismus zur Voraussetzung. Diese Perspektive gibt den Blick frei auf einen »Zivilisationsstaat«, der sich vom Nationalstaat unterscheidet. In mancher Hinsicht steht dieser Zivilisationsstaat nicht nur für die historische Gestalt Chinas, sondern auch wie für die Vorstellungen einer zukünftigen Gestalt Europas.

Die Kernfrage ist hier die, wie das »konfuzianische Denken« zu verstehen ist: Handelt es sich um eine politische Kultur, die mit anderen Denkschulen und Werten in Einklang gebracht werden kann (wodurch ihre Eigenheiten aus anderen Perspektiven definiert werden können), oder um ein relativ einheitliches Wertesystem? Weil Begriffe wie »konfuzianische Kultur« oder »chinesische Zivilisation« im Alltag meist stark vereinfacht benutzt werden (wenn zum Beispiel die chinesische Zivilisation neben die christliche und islamische Zivilisation gestellt wird, wird sie zugleich faktisch schlicht als konfuzianische Zivilisation definiert), entsteht das Problem, wie die »nicht-konfuzianischen Kultursysteme« zu erklären sind, die es innerhalb der chinesischen Gesellschaft gibt. Das wurde insbesondere nach dem 18. Jahrhundert in der Qing-Dynastie deutlich. Die Einheit der Qing-Dynastie hatte

⁴ Wong (Teil I, Kap. 2, Fn. 11), 111.

zwar die konfuzianische Kultur zum Zentrum; sie war allerdings keineswegs auf einer einheitlichen Kultur, Religion oder gar Zivilisation errichtet. Das Gegenteil ist der Fall: Die Qing-Dynastie war faktisch eine transkulturelle, transreligiöse und transzivilisatorische »trans-systemische Gesellschaft« – die nicht nur multiple Systeme in sich beherbergte, sondern auch von »Elastizität« geprägt war. Für die zentralen Gebiete Chinas, für die Mongolei und Tibet, für Altishahr im Tarim-Becken und für die Grenzregionen im Südwesten war der Kaiser nicht nur der jeweils »innere« (*neibu* 内部) beziehungsweise eigene Herrscher (das heißt für die zentralen Gebiete der »Kaiser«, für die Mongolei der »Khan«, für die Mandschurei der »Clanälteste«, für die Tibeter »Bodhisvata« et cetera), sondern zugleich auch das, was Marshall David Sahlins (1930–2021) einen »fremden König« (engl., *stranger king*) genannt hat. Im Grunde genommen war der chinesische Kaiser nicht nur der Herrscher über eine bestimmte Region; sein »trans-systemisches« Wesen erst war die eigentliche Quelle für die Legitimität des gesamten Reichs. Wenn wir daher über die Synthese und Einheitlichkeit kultureller und politischer Grenzen innerhalb der chinesischen Geschichte diskutieren, müssen wir zugleich die Begriffe »Kultur« und »Zivilisation« einer Neudefinition unterziehen – sie dürfen nicht auf Basis singulärer Faktoren wie Religion, Sprache oder Ethnizität definiert werden, sondern müssen vielmehr als eine Synthese aus dem Alltagsleben, den Brauchtümern, dem Glauben, den Werten, Riten, Symbolen und den politischen Systemen innerhalb einer »trans-systemischen Gesellschaft« verstanden werden. In diesem Sinne steht hinter der chinesischen Kultur weniger schlicht der Konfuzianismus als vielmehr eine politische Kultur, der es gelang, die konfuzianische Tradition, den tibetischen Buddhismus, den Islam und andere »Systeme« miteinander zu integrieren und damit die Vereinigung der kulturellen und politischen Grenzen Chinas zu verwirklichen.

Das wiederum negiert keinesfalls die Führungsrolle, die dem Konfuzianismus innerhalb der imperialen Politik zukam. Wenn es uns aber um die vielen Verbindungslinien geht, die die chinesische Gesellschaft im Inneren zusammenhielten, dann kann der Konfuzianismus alleine noch nicht die Einheit von politischer und kultureller Grenze während der Qing-Dynastie erklären. So wie die oben beschriebene Multidimensionalität der Kaiserherrschaft war auch die politische Kultur der Qing-Dynastie aus der Interaktion vieler Kulturen heraus entstanden. Aus dieser Perspektive heraus betrachtet war es gerade die trans-systemische Gesellschaft und deren Definition von Kultur, die zu dieser Einheit von kulturellen und po-

litischen Grenzen führte: Innerhalb einer trans-systemischen Gesellschaft ist Kultur zwangsläufig politisch. Konfuzianer verstanden unter Politik Aktivitäten und Prozesse im Sinne der konfuzianischen Sittenlehre. Die Idealfunktion von Politik war die Schaffung einer Welt-Einheit (das heißt einer harmonischen, nicht aber uniformen Welt).

Unsere Diskussionen über die »trans-systemische Gesellschaft« berühren zwangsläufig auch Fragen politischer Strukturen. In seinen Ausführungen über den Staat schrieb Immanuel Kant, dass ein solcher Staat »eine Gesellschaft von Menschen [ist], über die niemand anders, als er selbst, zu gebieten und zu disponieren hat«; ein solcher Staat habe »selbst als Stamm seine eigene Wurzel«. ⁵ Freilich überlappt sich Kants Staatsidee mit der Idee des Nationalstaates. Wenn wir dieses Urteil nun auf die chinesische Geschichte übertragen, könnte man sagen: Der Staat als eine Gesellschaft von Menschen ist ein trans-systemisches politisches Konstrukt. Nur dann, wenn sich die Einheitlichkeit und das Trans-systemische eines Staates überlappen, können wir diesen Staat als »eine Gesellschaft von Menschen« bezeichnen. Diese Gesellschaft von Menschen wird in einer besonderen Weise durch verschiedene sich gegenseitig durchdringende Gesellschaften zusammengehalten. Das »eine« ist nur auf Basis des »trans-systemischen« zu verstehen – und nicht auf Basis des »anti-systemischen« oder des »ganzheitlichen«. Ein Staat, der als »eine Gesellschaft von Menschen« verstanden wird, berührt nicht nur Elemente wie materielle Kulturen, Geographie, Religion, Riten, politische Strukturen, Ethik, Kosmologie und imaginierte Welten; er muss auch eine Verknüpfung herstellen zwischen materiellen Kulturen, Geographie, Religion, Riten, politischen Strukturen, Ethik, Kosmologie und imaginierten Welten *unterschiedlicher Systeme*. In diesem Sinne unterscheidet sich die »trans-systemische Gesellschaft« nicht nur von den verschiedenen Gesellschaftsnarrativen, die aus Perspektive einer »nationalen Entität« hervorgebracht werden, sondern auch vom Konzept der pluralistischen Gesellschaft. Verglichen mit der Idee »Pluralismus innerhalb der Einheit« wiederum wird das Element der »Einzelbestandteile« (*yuan 元*), das dem Systembegriff innewohnt, abgeschwächt; stattdessen werden dynamische Bewegungen zwischen unterschiedlichen Systemen hervorgehoben. Das »System« wird im Sinne von sich gegenseitig durchdringenden Systemen verstanden, nicht aber im Sinne isoliert voneinander existierender Systeme; entsprechend ist auch das System letztlich ein

⁵ Kant (Teil I, Kap. 1, Fn. 7), 197.

Element innerhalb eines sozialen Netzwerks. Die Basis der »trans-systemischen Gesellschaft« liegt einerseits in den Beziehungen der alltäglichen Lebenswelt, andererseits aber auch in einer politischen Kultur, die sich in einem ständigen Entwicklungsprozess befindet. Diese politische Kultur integriert Faktoren verschiedener Systeme in sich unaufhörlich transformierende Beziehungsmuster hinein, ohne dabei allerdings die Autonomie und Eigenenergie dieser Faktoren zu negieren

Wenn das »konfuzianische Denken« in der Qing-Dynastie eine führende Position einnahm, dann gerade deshalb, weil dieses Denken tiefgehende politische Eigenschaften aufwies; es eignete sich in besonderer Weise, Verbindungen zwischen unterschiedlichen Elementen herzustellen und andere Systeme kunstvoll in ein elastisches Netzwerk einzuweben, ohne dabei die Einzigartigkeit dieser »Systeme« zu negieren. Die konfuzianische Gesellschaft verlangte von Tibet, der Mongolei und anderen Regionen keineswegs, gemäß der ethisch-politischen Prinzipien und Ritenysteme des Konfuzianismus ihre jeweils eigenen Gesellschaftsverhältnisse zu normieren. Die Dynastie zwang den Grenzregionen und insbesondere den Minderheitengebieten nicht die eigenen politisch-erzieherischen Verhältnisse und Rechtssysteme auf, sondern folgte der Formel »den lokalen Bräuchen und dem, was angemessen ist, folgen« (*cong su cong yi* 从俗从宜), auf deren Basis sie gemäß der jeweils konkreten Lage sowie gesellschaftlicher Veränderungen die Beziehungen zwischen der einheitsstiftenden Dynastie und den jeweiligen lokal vorherrschenden Ordnungen koordinierte. Die Dynastie nutzte die konfuzianische Idee des *tianxia* 天下 (»alles, was unter dem Himmel ist«) zur Interpretation der Tributbeziehungen, ließ zugleich aber anderen ethnischen Gruppen die Möglichkeiten für eigene flexible Erklärungen dieser Beziehungen. Die Balance, die die Qing-Kaiser zwischen dem Konfuzianismus und dem tibetischen Buddhismus herzustellen imstande waren, ist hierfür beispielhaft. Wenn wiederum die tibetische Gesellschaft die Qing-Kaiser als Reinkarnation Bodhisattvas sehen konnte, heißt das, dass auch innerhalb dieser tibetischen Gesellschaft eine politische Kultur existiert haben musste, die Beziehungen zwischen Innen und Außen flexibel festzulegen wusste (selbst wenn diese politische Kultur im Gewand des buddhistischen Glaubens und lokaler Bräuche und Rituale auftrat, war sie doch eine politische, da sie das Verhältnis zwischen unterschiedlichen sozialen Gruppen regeln und entsprechende Institutionen bereitstellen musste). Tatsächlich waren die Tribut- und Vasallenbeziehungen alles andere als homogen; sie wurden vielmehr gemäß den Besonderheiten ihrer Teilnehmer

in immer wieder unterschiedlichen Variationen kreiert. Daher zeigt sich das Politische des konfuzianischen Denkens im anhaltenden, mal strengen, mal flexiblen Abstecken der eigenen Grenzen. Gemäß unterschiedlichen Umständen konnte die Unterscheidung zwischen Chinesen und Nicht-Chinesen sowie zwischen Innen und Außen mal eine strenge, mal eine relative sein; zu unterschiedlichen Zeiten haben die konfuzianischen Politiker auf Basis jeweils unterschiedlicher klassischer Texte und deren jeweiligen Deutungstraditionen nicht nur eine Reihe jeweils eigener Interpretationen vorgelegt, sondern diese Interpretationen jeweils auch in eine systemische und rituelle Praxis überführt. Natürlich ist dieses Narrativ ein idealisiertes; in der Realität waren die Beziehungen zwischen Zentrum und Perspektive im langen Lauf der Geschichte freilich genauso anhaltend von Transformation, Durchdringung, Kontrolle, Ausstoßung und Kampf geprägt (dazu gehörten unter anderem Kriege oder die Absetzung lokaler Herrscher und die Entsendung von Vertretern der Zentrale).

Wenn wir die Frage des Verhältnisses zwischen kulturellen und politischen Grenzen nicht in den »chinesischen« Kontext, sondern in den Kontext der Region Asien stellen, dann ergibt sich in Bezug auf R. Bin Wongs Formel, der Konfuzianismus verschmelze »kulturelle und politische Grenzen in einem einzigen (wenn auch komplizierten) Komplex« das Problem, wie in diesem gesamtasiatischen Kontext politische Grenzen definiert werden könnten. Wir können diese Frage aus zwei verschiedenen Perspektiven heraus betrachten. Zum einen gehören Japan, die koreanische Halbinsel, die Ryūkyū-Inseln, Vietnam und andere zwar zum sogenannten »konfuzianischen Kulturkreis« oder »Schriftzeichen-Kulturkreis«, sie haben allerdings davon ausgehend keinen »einheitlichen (wenn auch komplizierten) Komplex« geformt. Als das Japan der Meiji- und der Showa-Zeit versuchte, diese Kulturkreis-Vorstellungen zur Basis »groß-ostasiatischer« Expansionspläne zu machen, stieß das Land auf den erbitterten Widerstand der Länder und Nationen dieser Region. Zum anderen gehörten, im Gegensatz zu Korea, den Ryūkyū-Inseln oder Vietnam, die allesamt sehr tiefgehend von der konfuzianischen und Schriftzeichenkultur beeinflusst worden sind, Tibet, die Mongolei oder Altishahr, obwohl sie organische Teile chinesischer Dynastien (und dem diesen nachfolgenden modernen Staat) waren, nicht zum »konfuzianischen Kulturkreis« oder »Schriftzeichen-Kulturkreis«. Unter dem Einfluss des europäischen Nationalismus ist in Tibet, der Mongolei und Altishahr zwar jeweils die Frage von »Einheit oder Abspaltung« aufkommen. In Bezug auf das Streben nach der Einheit Chinas allerdings gab

es weder bei den Anhängern der Monarchie noch bei den Revolutionären fundamentale Differenzen. Im Laufe des 20. Jahrhunderts sind die unterschiedlichsten politischen Haltungen entstanden. Die Differenzen, die es zwischen ihnen gab, standen alle im Zusammenhang mit der Frage, wie die besonderen Merkmale des »Trans-systemischen«, das China ist, zu erklären sind und wie daraus ein entsprechendes politisch-rechtliches System zu schaffen sei.

Aus Perspektive der »Region« betrachtet ist die Rolle, die der Konfuzianismus in Ostasien spielte, der Rolle, die das Christentum in Europa einnahm, sehr ähnlich; die durch den Konfuzianismus erfolgte Definition dessen, was die kulturellen Eigenheiten der ostasiatischen Region ausmacht, überlappt sich keineswegs mit den faktisch bestehenden politischen Grenzen in der Region. In mancherlei Hinsicht liegt der Unterschied zwischen Konfuzianismus und Christentum gerade darin, dass der christlichen Kultur eine Hoffnung auf Vereinheitlichung kultureller und politischer Grenzen innewohnt, während der konfuzianische Kulturkreis, obwohl auch ihm gewisse Einheitstendenzen zu eigen sind, eine solche Einheitlichkeit jedenfalls nicht mit großer Intensität anstrebte. Er verband verschiedene Dynastien vielmehr auf andere Weise zu einem »supra-sozialen System«; dessen sichtbarster Ausdruck war das durch Zentrum-Peripherie-Beziehungen konstituierte sogenannte Tributnetzwerk. Dank der Anstrengungen von Takeshi Hamashita (1943–) und anderen japanischen Wissenschaftlern wird diesem Tributsystem – als einem vom europäischen Nationalstaatssystem unterschiedlichen asiatischen Regionalmodell – längst auch durch die Wissenschaft eine breite Beachtung geschenkt. Innerhalb der Kulturgeschichte haben einige Wissenschaftler dabei eine direkte Verbindung zwischen dem Tributhandel und der Idee des konfuzianischen beziehungsweise Schriftzeichen-Kulturkreises hergestellt. Dieses Bild eines konfuzianisch geprägten Tributsystems stützt sich hauptsächlich auf »Ostasien« als regionale Einheit und erstreckt sich, entlang der maritimen Tribut- und Migrationsrouten, von Nordostasien hinunter nach Südostasien. Tatsächlich allerdings musste sich das Tributsystem keineswegs mit der regionalen Ausbreitung des Konfuzianismus, der chinesischen Schriftzeichen oder bestimmter Religionsrichtungen überlappen, existierte es doch auch in Zentralasien und in der Himalaya-Region. Nicht nur bestanden zwischen Tibet, Nepal, Bhutan, Sikkim, Ladakh oder Myanmar und den chinesischen Dynastien im Zentrum unterschiedliche Formen von Tribut-und-Vasallen- beziehungsweise Tribut-und-Schutzgebiet-Beziehungen; auch zwischen diesen Ländern

selbst bestanden komplexe Tribut-und-Vasallen-Verhältnisse. Da weder die »trans-systemische Gesellschaft« noch das »supra-soziale System« kulturelle Homogenität als alleinige Existenzbasis haben, ist es nur natürlich, dass sich diese Regionen gegenseitig überkreuzten und durchdrangen.

Hinter der »trans-systemischen Gesellschaft« und dem »supra-sozialen System« verbergen sich keine statischen Strukturen, sondern dynamische Prozesse. Jeder Versuch, unter Missachtung historischer Transformationsprozesse, Machtverhältnisse und menschlicher Aktivitäten eine Region, China oder Asien als historische Kategorien verstehen zu wollen, macht letztlich wenig Sinn. Vor dem Hintergrund der rasanten Veränderungsprozesse im 20. Jahrhundert waren es globale Kräfte, die China, Asien und andere Regionen mitgestaltet haben. Der Nationalstaat wurde zum dominierenden Modell; durch Krieg, Revolution und gesellschaftliche Mobilität sind neue Gesellschaftsverhältnisse und Staatsformen entstanden. Das Trans-systemische von Gesellschaften genauso wie innere Differenzierungen haben in der Folge spürbar abgenommen. Wenn wir daher die komplexen Verhältnisse im modernen China und der Region Asien erklären wollen, müssen wir auch die wichtige Rolle dieses 20. Jahrhunderts bei der neuen Ausgestaltung der Souveränität Chinas, des chinesischen Volkes und der chinesischen Regionalverhältnisse mit berücksichtigen. Trotzdem: In Bezug auf die Beziehungen innerhalb einer Region oder zwischen verschiedenen Regionen können uns die Konzepte der »trans-systemischen Gesellschaft« oder der »supra-sozialen Systeme« noch immer eine besondere Perspektive zur Verfügung stellen, von der aus historische Verhältnisse beobachtet, verstanden und reflektiert werden können. Auch nach der Zeit der langwierigen Revolutionen und Reformen in China bleibt das »Trans-systemische« innerhalb der chinesischen Gesellschaft weiterhin ein wichtiges Phänomen.

3

Im Gegensatz zu meinen vorherigen Werken ist dieses kleine Buch keineswegs das Resultat vorangegangener Planungen. In meiner früheren Forschungsarbeit können durchaus Gedankengänge gefunden werden, die mit den Überlegungen in den drei für dieses Buch ausgewählten Texten verbunden sind; trotzdem war die Entstehung dieser eigenständigen Texte reiner Zufall. Ohne den Anstoß durch die Ereignisse vom 14. März 2008 hätte ich mich wahrscheinlich nicht derart direkt mit der »Tibet-Frage«

auseinandergesetzt. Als erstes möchte ich mich für die Einladungen durch das Institut für Geisteswissenschaften der Universität Bologna sowie durch das Zentrum für Kunst, Sozial- und Geisteswissenschaften der Universität Cambridge bedanken, die es mir ermöglicht haben, meine Aufmerksamkeit dem Schreiben und Überarbeiten meines Essays »Die Tibet-Frage zwischen Ost und West« zu widmen. Auch möchte ich mich bei der chinesischen Zeitschrift *21st Century Business Herald*, der chinesischen Internetplattform *Tianya*, dem chinesischen Fachmagazin *Social Sciences in China* sowie dem japanischen Magazin *Modernes Denken* bedanken, die jeweils unterschiedliche Fassungen dieses Artikels veröffentlicht haben. Jiro Hane (1974–) hat größte Anstrengungen unternommen, um den Text ins Japanische zu übertragen. Mein Dank gilt außerdem Cui Zhiyuan, der mich unaufhörlich mit Artikeln und Materialien versorgt hat, von denen ich enorm profitiert habe; nicht nur einmal haben wir gemeinsam über die Tibet-Frage diskutiert. Weiter bedanke ich mich bei den Professoren Li Yuanjin 李元權 (1948–), Yao Yang 姚洋 (1964–) und Pan Jiao 潘蛟 (1954–), die mich jeweils zu Vorträgen zur »Tibet-Frage« an die Technische Universität Nanyang in Singapur, an die Peking Universität und die Zentrale Nationalitäten-Universität in Peking eingeladen haben und mir damit die Möglichkeit gaben, in den direkten Austausch mit so vielen Experten und Kommilitonen zu treten. Die Professoren Shen Weirong 沈卫荣 (1962–) und Shi Shuo 石硕 (1957–) wiederum haben als Experten für die Tibetforschung jeweils das gesamte Manuskript kritisch durchgesehen und Korrekturvorschläge unterbreitet. Chen Weiyong schrieb mir dabei einen fast 10.000 Schriftzeichen umfassenden Brief, in dem er in einem weit gefassten Rahmen entsprechende Fragen erläuterte und mir kritische Vorschläge unterbreitete, die sich vor allem auf Kontroversen der westlichen Tibet-Forschung zum Problem des Orientalismus, auf die Frage des Status Tibets innerhalb der chinesischen Geschichte und auf Diskussionen zu Fragen über »Groß-Tibet« fokussierten; für meine sukzessive Überarbeitung des Textes waren sie mir eine wichtige Basis. Daneben haben auch Theodore Hutters (1946–), Wang Chaohua 王超华 (1952–), Jin Dacheng 靳大成 (1955–), Lin Chun 林春 (1966–), Wang Xiaoming 王晓明 (1955–), Li Tuo 李陀 (1939–), Liu He 刘禾 (1957–), Lü Xinyu 吕新雨 (1965–) und andere Freunde das Manuskript gelesen und mir nützliche Vorschläge unterbreitet.

Auch meine Diskussionen über die Ryūkyū-Inseln sind das Resultat eines Zufalls. Zwischen Herbst 2005 und Frühling 2006 war ich als Gastforscher an der Universität Tokio tätig. Vor meiner Rückreise nach China

begleitete mich der japanische Sinologe Murata Yūjirō (1957–) auf meiner Reise zu den Ryūkyū-Inseln, wo ich die Bekanntschaft mit Yukiko Okamoto und anderen Intellektuellen und Mitgliedern der dortigen sozialen Bewegung machte. Am 26. und 27. August 2008 besuchten dann die aus Okinawa stammenden Wakabayashi Chiyo (1966–), Yukiko Okamoto und andere Peking, wo sie unter der Planung von Marukawa Tetsushi (Meiji Universität, 1963–) und gemeinsam mit Wissenschaftlern aus Peking und Guangzhou sowie mit Yoshihiko Ikegami (1934–), dem Herausgeber der berühmten japanischen Zeitschrift *Modernes Denken*, die »Okinawa-Konferenz: Das Asien unseres Wissens und das wahre Asien« abgehalten haben. Ich war als Teilnehmer eingeladen und habe einige Einschätzungen zu den Redebeiträgen der Gäste aus Okinawa abgegeben. Als die chinesische Zeitschrift *Open Times* (*Kaifang Shidai* 开放时代) nach der Konferenz die Veröffentlichung einiger Texte der Besucher aus Okinawa vorbereitete, brachte sie die Hoffnung zum Ausdruck, dass auch ich meine Kommentare ordnen, sichten und zu Papier bringen würde, da das für chinesische Leser in Bezug auf ein Verständnis der Ryūkyū-Frage von Vorteil sei. Weil ich selbst aber nie zu dem Thema geforscht habe, habe ich mich schwer damit getan, mich in diese Diskussionen einzumischen. Den Aufforderungen Wu Chongqings 吴重庆 (1964–) bin ich daher mit großem Zögern begegnet. Erst auf wiederholte Anfrage Marukawa Tetsushis hin habe ich mich schließlich dazu durchgerungen, in Form eines Gesprächs mein eigenes Verständnis der Ryūkyū-Frage darzulegen. Nachdem der Gesprächstext fertiggestellt worden war, besuchte ich die Stanford Universität sowie die Universität von Kalifornien in Berkeley, wo ich mich beinahe täglich in den dortigen Ostasien-Bibliotheken zum Lesen und Schreiben aufhielt. Zugleich konnte ich die außenpolitischen Akten der USA und der Republik China (Taiwan) zur Ryūkyū-Frage studieren und eigens im Hoover Institut der Stanford Universität die entsprechenden Teile der Tagebücher Chiang Kai-sheks einsehen. Vor meiner Rückkehr nach China habe ich dann einen Text zur Ryūkyū-Frage im Kontext der Konferenz von Kairo geschrieben. Wu Chongqing von der *Open Times* hat mir während der redaktionellen Bearbeitung des Textes in mühevoller Weise bei der Überprüfung der Namen geholfen. Nach meiner Rückkehr nach China habe ich dann beide Ryūkyū-Texte zum Essay »Ryūkyū und die beiden dramatischen Veränderungen der regionalen Ordnung« zusammengefügt und zur Veröffentlichung an die Zeitschrift *Chinas Wirtschaft* (*Zhongguo Jingji* 中国经济) gegeben, in der Zhang Xiang 张翔 (1963–) für die redaktionelle Arbeit verantwortlich ist. Ich möchte

an dieser Stelle auch Lin Shaoyang 林少阳 (1963–), Han Dongyu 韩东育 (1962–), Wang Zhongchen 王中忱 (1954–), Liu Xiaofeng 刘晓峰 (1962–) und Gao Jin 高瑾 (1963–) danken, die mir ihre Vorschläge und Meinungen haben zukommen lassen. Am 29. September 2009 hielt ich auf Einladung von Professor Li Tingjiang 李廷江 (1954–) im Zentrum für Japan-Forschung der Qinghua Universität gemeinsam mit Professor Shin'ichi Yamamuro (1951–) einen Vortrag. Auch von den Kommentaren Li Tingjians und Shin'ichi Yamamuros habe ich enorm profitiert. Besonders bedanken möchte ich mich für die Unterstützung durch Dong Xiuyu 董秀玉 (1941–) und das Chinese Culture Forum. Die beiden Konferenzen zur Minderheitenregion, die ich gemeinsam mit Professor Wang Mingming geleitet habe, wurden durch das Chinese Culture Forum sowie durch das Zentrum für Ethnologie und Anthropologie der Zentralen Nationalitäten-Universität finanziell unterstützt. Die vielen Diskussionen mit Freunden wie Wang Mingming und Shu Wei 舒炜 (1970–) sowie diese beiden Konferenzen kamen mir bei der Schreib- und Korrekturarbeit für meinen Artikel »Die trans-systemische Gesellschaft und die ›regionale Perspektive« immens zugute. Ich möchte daher an dieser Stelle meinen Freunden sowie allen Konferenzteilnehmern meinen Dank aussprechen; auch gilt mein Dank dem Magazin *Neue Studien zur Geschichte* (*Xinshixue* 新史学) sowie Huang Xingtao 黄兴涛 (1965–) und seinen Bemühungen bei der Veröffentlichung dieses Textes.

Die Diskussionen über Tibet, die Ryūkyū-Inseln und zum Konzept der Region haben für meine eigene Forschung völlig neue Räume eröffnet. Zahlreiche neue Fragen, neues Wissen, aber auch neue Freunde sind in der Folge in meinen Horizont gerückt. Ich bin mir dessen bewusst, dass diese Texte aufgrund meiner eigenen Wissensbeschränkungen keineswegs ausgereift sind. In diesem Sinne freue ich mich auf die Kritik durch Experten und Leser.

25. Januar 2010

Literatur

2007 nian Xizang zizhiqu guomin jingji he shehui fazhan tongji gongbao 2007 年西藏自治区国民经济和社会发展统计公报 (Statistisches Kommuniké zur Volkswirtschaft und sozialen Entwicklung des Autonomen Gebiets Tibet 2007), veröff. von Xizang zizhiqu tongjiju, Guojia tongjiju xizang diaocha zongdui 西藏自治区统计局, 国家统计局西藏调查总队 (Staatliches Amt für Statistik des Autonomen Gebiets Tibet, Untersuchungsgruppe Tibet des Staatlichen Amts für Statistik der Volksrepublik China), 2008.

Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Berlin 1998.

Becker, Jasper, »Truth and Lies in Tibet«, *South China Morning Post*, 04.04.1998, 39.

Beijing daxue lishixi 北京大学历史系 (Hrsg.), *Xizang difang lishi ziliao xuanji* 西藏地方历史资料选辑 (Auswahl historischer Materialien zur Geschichte der Region Tibets), Beijing 1963.

Bell, Charles Alfred, *Tibet, past and present*, Oxford 1924.

Braudel, Fernand, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*, 3 Bde., Frankfurt am Main 1990.

CANG Fu (仓父, Pseud.; DU Yaquan 杜亚泉), »Jing de wenming yu dong de wenming 静的文明与动的文明« (Die dynamische und die statische Kultur), *Dongfang zazhi* 东方杂志, Jg. 13, H. 10 (1916), 1–8.

Cantori, Louis J./Spiegel, Steven L., *The international politics of regions: a comprehensive approach*, Englewood Cliffs 1970.

CENG Weiyi (曾维益), »Baima Zangzu jiqi yanjiu zongshu 白马藏族及其研究综述« (Zusammenfassung der Forschung zu den Baima-Tibetern), in: SHI Shuo (石硕, Hrsg.), *Zang Yi zoulang: lishi yu wenhua* 藏彝走廊: 历史与文化 (Geschichte und Kultur des Tibet-Yi-Korridors), Chengdu 2005, 208–232.

CHEN Quzhen (陈渠珍), *Jiaoye chenmeng* 艸野尘梦 (Irdische Träume über eine verborgene Wildnis), Lhasa 1999.

- CHEN Yinke (陈寅恪), »Sui Tang zhidu yuanyuan luelun gao 隋唐制度渊源略论稿« (Diskussionen über die Ursprünge des Systems der Sui- und Tang-Dynastie), in: ders., *Chen Yinke shixue lunwen xuanji* 陈寅恪史学论文选集 (Ausgewählte historiographische Schriften Chen Yinkes), Shanghai 1992.
- Chennault, Claire Lee, *Way of a fighter. The memoirs of Claire Lee Chennault*, New York 1949.
- Chiang Kai-shek diaries*, Box 43, Folder 10 (November 1943), Hoover Institution Library & Archives, Stanford.
- Chouban yiwu shimo: Tongzhi chao* 筹办夷务始末: 同治朝 (Die vollständige Geschichte diplomatischer Angelegenheiten: Tongzhi-Herrschaft), hrsg. von Zhonghua shuju bianjibu (中华书局编辑部), Bd. 10, Beijing 2008.
- Cross, Robin, »The Nazi Expedition«, o. J., www.channel4.com/history/microsites/H/history/n-s/nazimyths.html (Ressource nicht mehr verfügbar, Anm. d. Red.).
- Dallek, Robert (chines. Luobote Dalaike 罗伯特·达莱克), *Luosifu yu Meiguo duiwai zhengce* 罗斯福与美国对外政策, übers. aus dem Chines. von CHEN Qidi (陈启迪), Peking 1984. Engl. Original unter dem Titel *Franklin D. Roosevelt and American foreign policy, 1932–1945*, New York 1995.
- DENG Ruiling (邓锐龄)/CHEN Qingying (陈庆英)/ZHANG Yun (张云) u. a., *Yuan yilai Xizang difang yu Zhongyang zhengfu guanxi yanjiu* 元以来西藏地方与中央政府关系研究 (Studie zu den Beziehungen zwischen der Zentralregierung und Tibet seit der Yuan-Zeit), Peking 2005, 794–803.
- Dodin, Thierry/Räther, Heinz, *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, Köln 1997.
- Engelhardt, Isrun (Hrsg.), *Tibet in 1938–1939: Photographs from the Ernst Schäfer expedition to Tibet*, Chicago 2007.
- FEI Xiaotong (费孝通), »Guanyu woguo de minzu shibie wenti 关于我国的民族识别问题« (Über Probleme der Unterscheidung ethnischer Gruppen in China), *Zhongguo shehui kexue* 中国社会科学, H. 1 (1980), 147–162.
- *Minzu yanjiu wenji* 民族研究文集 (Gesammelte Schriften zur Nationalitäten-Forschung), Peking 1988.
 - *Zhonghua minzu de duoyuan yiti geju* 中华民族的多元一体格局 (Die chinesische Nation und ihre Struktur des Pluralismus innerhalb der Einheit), Peking 1989.
- FENG Mingzhu (冯明珠), *Jindai Zhong Ying Xizang jiaoshe yu Chuan Zang bianqing: cong Kuoerka zhi yi dao Huashengdun huiyi* 近代中英西藏交涉与川藏边情: 从廓尔喀之役到华盛顿会议 (Die sino-britischen Tibet-Verhandlungen der Neuzeit und die Tibet-Sichuan-Grenzsituation: vom Gurkha-Krieg bis zur Konferenz von Washington), Peking 1996.
- Feuchtwang, Stephen (chines. WANG Sifu 王斯福), »Wenming de bijiao 文明的比较« (Kulturvergleich), übers. ins Chines. von LIU Yuan (刘源)/NYIMA Tashi (尼玛扎西), *Tantao* 探讨, Jg. 48, H. 1 (2009), o. S.

- Fischer, Andrew Martin, *State growth and social exclusion in Tibet: challenges of recent economic growth*, Kopenhagen 2005.
- Fischer, Johann Eberhard, *Quaestiones Petropolitanae*, Göttingen 1770.
- Foreign relations of the United States, 1943, Diplomatic papers, The conferences at Cairo and Tehran*, hrsg. von William M. Franklin/William Gerber, Washington 1961.
- 1947, Bd. 7, *The Far East: China*, hrsg. von Ralph E. Goodwin/Herbert A. Fine/John G. Reid u. a., Washington 1972.
- 1948, Bd. 7, *The Far East: China*, hrsg. von Ralph E. Goodwin/Francis C. Prescott/Verma Hastings Cassidy, Washington 1973.
- FU Sinian (傅斯年), »Yi Xia dongxi shuo 夷夏东西说« (Östliche Yi, westliche Xia), in: ders.: *Fu Sinian quanji 傅斯年全集* (Fu Sinians sämtliche Werke), Bd. 3, Changsha 2003.
- GAO Hongzhi (高鸿志), *Yingguo yu Zhongguo bianjiang wei ji* (Die Grenzkrise zwischen England und China), Harbin 1998.
- Gellner, Ernest, *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1991.
- Goldstein, Melvyn, *A history of modern Tibet, 1913–1951: The demise of the lamaist state*, Berkeley 1989.
- Goodrick-Clarke, Nicholas (Hrsg.), *Helena Blavatsky* (Western Esoteric Masters Series), Berkeley 2006.
- Grunfeld, Tom, »Xizang: shenhua yu xianshi 西藏: 神话与现实« (Tibet: Mythos und Wirklichkeit), *Xin Zhongguo 新中国*, Bd. 1, H. 3 (1975), o. S (Ressource nicht auffindbar, Anm. d. Red.).
- GU Jiegang (顾颉刚), »Bian Zhongguo lishi zhi zhongxin wenti 编中国历史之中心问题« (Kernfragen in Bezug auf das Schreiben der chinesischen Geschichte), in: GU Hong (顾洪, Hrsg.), *Gu Jiegang xueshu wenhua suibi* (Gu Jiegangs Texte über Wissenschaft und Kultur), Peking 1998, 3–4.
- GUO Jing (郭净), »Xueshan zhi shu 雪山之书« (Briefe aus den Schneebergen), Blogbeitrag, in: Piaoliu ke 飘流客 (Drifting Blog), Nr. 57, April 2008, <http://www.strongwind.com.hk/catalog/80045a6b-3c6c-4df0-9-a2d-6aead5705225.aspx> (Ressource nicht mehr verfügbar, Anm. d. Red.).
- Halliday, Fred, »Tibet, Palestine and the politics of failure«, in: Open Democracy, 13.05.2008, zuletzt eingesehen am 24.07.2023, <https://www.opendemocracy.net/en/tibet-palestine-and-the-politics-of-failure/>.
- HAMASHITA Takeshi (滨下武志), »Ziben zhuyi zhimindi tizhi de xingcheng yu Yazhou: shijiu shiji wushi niandai Yingguo yinhang ziben dui Hua shenru de guocheng 资本主义殖民地体制的形成与亚洲: 19世纪50年代英国银行资本对华深入的过程« (Die Herausbildung des kapitalistischen Kolonialsystems und Asien: das Eindringen von britischem Bankkapital in China in den 1950er Jahren), in: LIU Junwen (劉俊文, Hrsg.), *Riben zhongqingnian xuezhe lun Zhongguo shi* 日本中青年学者论中国史 (Beiträge zur chinesischen

- Geschichte von jungen japanischen Wissenschaftlern), Bd. 3, *Song Yuan Ming Qing juan* 宋元明清 (Song-, Yuan-, Ming- und Qing-Dynasty), Shanghai 1995, 612–650.
- *Jindai Zhongguo de guoji qiji: chaogong maoyi tixi yu jindai Yazhou jingji quan* 近代中国的国际契机: 朝贡贸易体系与近代亚洲经济圈 (Internationale Schlussemomente für das moderne China: das Tributhandelssystem und der moderne asiatische Wirtschaftszirkel), Beijing 1999.
- HE Longqun (贺龙群), *Zhongguo gongchandang minzu zhengce shilun* 中国共产党民族政策史论 (Zur Geschichte der Minderheitenpolitik der KPCh), Peking 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830*, in drei Teilen, hrsg. von Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Bde. 8–10, Frankfurt am Main 1986.
- Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2 Bde., hrsg. von Heinz Stolpe, Berlin/Weimar 1965.
- Hillman, Ben, »Money can't buy Tibetans' love«, *Far Eastern Economic Review*, Jg. 171, H. 3 (2008), 8–16.
- Hobsbawm, Eric, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt 1991.
- Jenner, William J. F., *Chinas langer Weg in die Krise: Die Tyrannei der Geschichte*, übers. aus dem Engl. von Ute Spengler, Stuttgart 1993.
- JIANG Zhongzheng (蒋中正), *Zhongguo zhi mingyun* 中国之命运 (Das Schicksal Chinas), Chongqing 1943.
- JIN Wei (靳薇), *Xizang: yuanzhu yu fazhan* 西藏: 援助与发展 (Hilfe und Entwicklung), Lhasa 2010.
- KANG Youwei (康有为), »Gongmin zizhi 国民自治« (Die Selbstregierung der Bürger), in: ders., *Kang Nanhai guangzhi yi* 康南海官制议 (Kang Youweis Kommentare über das bürokratische System), Kap. 8, Shanghai 1905, o. S.
- Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften: Vorkritische Schriften II, 1757–1777*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 2 (= Abt. 1, Werke, Bd. 2), Berlin/New York 1905.
- *Werke in zwölf Bänden*, Bd. 11, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Band 1*, Frankfurt am Main 1977.
- »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Zweiter Abschnitt«, in: ders.: *Werke in sechs Bänden*, Bd. 1, Köln 1995. Projekt Gutenberg, zuletzt eingesehen am 24.07.2023, <https://www.projekt-gutenberg.org/kant/gefuehl/chap002.html>.
- KEMUYAMA Sentaro (煙山専太郎), *Seikan ron jissō* 征韓論実相 (Die Wahrheit über die Debatte zur Eroberung Koreas), Tokio 1909.
- Kirkpatrick, William, *An account of the Kingdom of Nepaul. Being the substance of observations made during a mission to that country, in the year 1793*, London 1811.
- KUME Kunitake (久米邦武), *Tokumei zenken taishi Bei-Ō kairan jikki* 特命全權大使米欧回覽実記 (Wahrhaftiger Bericht des außerordentlichen und bevollmächtigten Botschafters nach Amerika und Europa), Tokio 1878.

- KUWABARA Jitsuzo (桑原鹭藏), »Lishi shang suo jian de nanbei Zhongguo« 历史上所见的南北中国 (Süd- und Nordchina in der chinesischen Geschichte), in: LIU Junwen (劉俊文, Hrsg.), *Riben xuezhe yanjiu Zhongguo shi lunzhe xuanyi* 日本学者研究中国史论著选译 (Ausgewählte Beiträge japanischer Wissenschaftler zur chinesischen Geschichte), Bd. 1, Peking 1993.
- Lamb, Alastair, *British India and Tibet 1766–1910*, London/New York 1986.
- Lattimore, Owen, *Inner Asian frontiers of China*, New York 1940.
- LI Shaoming (李绍明), »Zang Yi zoulang yanjiu zhong de jige wenti 藏彝走廊研究中的几个问题« (Über einige Probleme der Forschung zum Tibet-Yi-Korridor), *Zhonghua wenhua luntan* 中华文化论坛, H. 4 (2005), 5–8.
- »Fei Xiaotong lun Zang Yi zoulang 费孝通论藏彝走廊« (Fei Xiaotongs Diskussionen über den Tibet-Yi-Korridor), *Xinan minzu xueyuan xuebao (Zhexue shehui kexue ban)* 西南民族学院学报(哲学社会科学版), Jg. 27, H. 1 (2006), 1–6.
- LI Ye (李晔) und WANG Zhongchun (王仲春), »Meiguo de Xizang zhengce yu ›Xizang wenti‹ de youlai 美国的西藏政策与西藏问题的又来« (Die Tibet-Politik der USA und der Ursprung der »Tibet-Frage«), *Meiguo yanjiu* 美国研究, H. 2 (1999), 52–76.
- LI Chi (李济), *The formation of the Chinese people: an anthropological inquiry*, Cambridge 1928.
- LIN Hsiao-ting (林孝庭), »War or stratagam? Reassessing China's military advance toward Tibet, 1942–1943«, *The China Quarterly*, Jg. 186, 2006, 446–462.
- Lopez, Donald, Jr., *Prisoners of Shangri-La: Tibetan buddhism and the West*, Chicago 1999.
- LUO Kaiyun (罗开云) u. a., *Zhongguo shaoshu minzu geming shi* 中国少数民族革命史 (Geschichte der Revolution der chinesischen Minderheiten), Peking 2003.
- MA Rong (马戎), »Lijie minzu guanxi de xin silu: shaoshu minzu wenti de ›quzhengzhihua‹ 理解民族关系的新思路: 少数民族问题的›去政治化‹« (Neue Ideen zum Verständnis der Beziehung zwischen den Nationalitäten: die »Depolitisierung« der Minderheiten-Frage), *Beijing daxue xuebao* 北京大学学报, Jg. 41, H. 6 (2004), 122–133.
- »Jingji fazhan zhong de pinfu chaju wenti: quyu chayi, zhiye chayi he zuqun chayi 经济发展中的贫富差距问题: 区域差异, 职业差异和族群差异« (Das Problem der Ungleichheit von Arm und Reich in der wirtschaftlichen Entwicklung: regionale, berufliche und ethnische Differenzen), *Beijing daxue xuebao* 北京大学学报, Jg. 46, H. 1 (2009), 116–127.
- MA Rong (马戎)/DANZENG Lunzhu (丹增伦珠), »Lasashi liudong renkou diaocha baogao 拉萨市流动人口调查报告« (Untersuchungsbericht zur Bevölkerungsmobilität in der Stadt Lhasa), *Xibei minzu yanjiu* 西北民族研究, Jg. 51, H. 4 (2006), 124–171.
- Markham, Clemens R. (Hrsg.), *Narratives of the mission of George Bogle to Tibet and of the journey of Thomas Manning to Lhasa*, New Delhi 1971.
- Mauss, Marcel, *Techniques, technology and civilization*, hrsg. von Nathan Schlanger, Oxford 2006.
- McGranahan, Carole, »Tibet's Cold War: The CIA and the Chushi Gangdrug Resistance, 1956–1974«, *Journal of Cold War Studies*, Jg. 8, H. 3 (2006), 102–130.

- NOMURA Koichi (野村浩一), *Jindai Riben de Zhongguo renshi* 近代日本の中国认识 (Das China-Bild im modernen Japan), übers. aus dem Jap. von ZHANG Xuefeng (张学锋), Peking 1999.
- o. A., »Guonei dashi ji: Zhong Ying Zang shi huiyi 国内大事记: 中英藏事会议« (Notizen über wichtige nationale Ereignisse: Zusammenkunft zwischen China, England und Tibet), *Qingnian zazhi* 青年杂志, Jg. 1, H. 4 (1915), 3.
- OKUBO Toshiaki (大久保利謙), *Iwakura shisetsu no kenkyū* 岩倉使節の研究 (Eine Studie zur Iwakura-Mission), Tokio 1976.
- Pauwels, Louis/Bergier, Jacques, *Aufbruch ins dritte Jahrtausend: Von der Zukunft der phantastischen Vernunft*, übers. aus dem Franz. von Gerda von Uslar, Bern/München 1962.
- Petech, Luciano (Hrsg.), *I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*, 7 Bde., Rom 1952–1956.
- Prados, John, *Presidents' secret wars: CIA & Pentagon covert operations since World War II*, New York 1986.
- Pye, Lucian, *The spirit of Chinese politics*, Cambridge 1992.
- Revel, Jean-François/Ricard, Matthieu, *Der Mönch und der Philosoph: Buddhismus und Abendland*, übers. aus dem Franz. von Christoph Vormweg, Köln 1999.
- Said, Edward, *Orientalismus*, 4. Aufl., Frankfurt am Main 2014.
- Sautman, Barry (Hrsg.), *Cultural genocide and Asian state peripheries*, Gordonsville 2006.
- Schäfer, Ernst, *Fest der weißen Schleier. Eine Forscherfahrt durch Tibet, nach Lhasa, der heiligen Stadt des Gottkönigtums*, 2. Aufl., Braunschweig 1950.
- Schell, Orville, *Virtual Tibet. Searching for Shangri-La from the Himalayas to Hollywood*, New York 2000.
- Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1996.
- Shakabpa, Tsepon W. D., *Bod kyi srid don rgyal rabs* (An advanced political history of Tibet), 2 Bde., Kalimpong 1976. Engl. Übers. von Derek F. Maher, *One hundred thousand moons: an advanced political history of Tibet*, Leiden/Boston 2010.
- SHI Shuo (石硕), *Xizang wenming dongxiang fazhan shi* 西藏文明东向发展史 (Geschichte der ostwärts ausgerichteten Entwicklung der tibetischen Zivilisation), Chengdu 1994.
- SHINOBU Seizaburo (信夫清三郎), *Riben waijiao shi* 日本外交史 (Geschichte der Diplomatie Japans), Bd. 1, Peking 1980.
- Skinner, William (chines. SHI Jianya 施坚雅), Vorwort zu *Zhonghua diguo wanqi de chengshi* 中华帝国晚期的城市 (Die Stadt in der späten chinesischen Kaiserzeit), übers. aus dem Engl. von YE Guangting (叶光庭) u. a., Beijing 2000, 1–7. Engl. Original unter dem Titel *The city in late Imperial China*, Stanford 1977.
- Spielvogel, Jackson/Redles, David, »Hitler's racial ideology: content and occult sources«, in: Simon Wiesenthal Center (Hrsg.), *Simon Wiesenthal Center Annual*, Bd. 3, Kap. 9, Chappaqua 1986.
- SUN Yat-sen, *Reden und Schriften*, Leipzig 1974.

- Taylor, Charles, *A secular age*, Cambridge 2007. Dt. Übersetzung unter dem Titel *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009.
- *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, übers. aus dem Engl. von Reinhard Kaiser, Frankfurt am Main 2009.
- Taylor, Michael, *Mythos Tibet: Entdeckungsreisen von Marco Polo bis Alexandra David-Neel*, übers. aus dem Franz. von Karin M. Brown, Braunschweig 1988. Chines. Übers. von GENG Sheng (耿升), *Faxian Xizang 发现西藏*, Beijing 2006.
- Toscano, Giuseppe (Hrsg.), *Opere tibetane di Ippolito Desideri S.J.*, 4 Bde., Rom 1981–1989.
- WANG Hui (汪晖), Vorwort zu *Wenhua yu gonggongxing 文化与公共性*(Kulturen und Öffentlichkeit), Beijing 1998, 1–56.
- Anmerkungen der Redaktion zu *Dushu 读书*, H. 7 (2004), 166–167.
 - *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi 现代中国思想的兴起* (Die Entstehung des modernen chinesischen Denkens), Bd. 1, Peking 2004.
 - *Qu zhengzhizhuyi de zhengzhi 去政治化的证治* (Politik der Depolitisierung), Peking 2008.
 - »The politics of imagining Asia«, in: ders., *The politics of imagining Asia*, hrsg. von Theodore Hutters, Cambridge 2011, 10–62.
- WANG Jianlang (王建郎), »Cong Jiang Jieshi riji kan kangzhan houqi de Zhong Ying Mei guanxi 从蒋介石日记看抗战后期的中英美关系« (Die Beziehungen zwischen China, den USA und England in der Nachkriegszeit aus Perspektive der Tagebücher Chiang Kai-sheks), *Mingguo dang'an 民国档案*, H. 4 (2008), Nr. 4, 107–115.
- WANG Tiewa 王铁崖 (Hrsg.), *Zhongwai jiu yuezhang huibian 中外旧约章汇编* (Sammlung alter Urkunden zwischen China und dem Ausland), 3 Bde., Peking 1982.
- WANG Yunsheng (王芸生), *Liushi nian lai Zhongguo yu Riben 六十年来中国与日本* (China und Japan in den vergangenen 60 Jahren), Bd. 1, Beijing 2005.
- Wedemeyer, Albert, *Wedemeyer reports*, New York 1958.
- Wong, R. Bin, »Two kinds of nation, what kind of state?«, in: Brook, Timothy/Schmid, André, *Nation work: Asian elites and national identities*, Ann Arbor 2000, 109–124.
- WU Fengpei (吴丰培)/CENG Guoqing (曾国庆), *Qingchao zhu Zang dachen zhidu de jianli yu yange 清朝驻藏大臣制度的建立与沿革* (Aufbau und Entwicklung des Ambane-Systems im Tibet der Qing-Dynastie), Peking 1989.
- XIAO Huanrong (肖欢容), *Diqu zhuyi: lilun de lishi yanjin 地区主义: 理论的历史演进* (Regionalismus: Die historische Entwicklung einer Theorie), Beijing 2003.
- XIE Xiaodong (解晓东), »Yancang shituan yu riben xiandaihua 岩仓使团与日本现代化« (Die Iwakura-Mission und die Modernisierung Japans), *Bohai daxue xuebao 渤海大学学报*, Jg. 26, H. 2 (2006), 68–71.
- Xizang wenshi ziliao xuanji 西藏文史资料选辑* (Auswahl historischer Aufzeichnungen aus Tibet), Bd. 7, hrsg. von Xizang zizhi qu zhengxie wenshi ziliao yanjiu weiyuanhui (西藏自治区政协文史资料研究委员会), Lhasa 1985.

- YA Hanzhang (牙含章), *Dalai Lama zhuan* 达赖喇嘛传 (Biographie des Dalai Lama), Peking 1984.
- Younghusband, Francis, *India and Tibet: a history of the relations which have subsisted between the two countries from the time of Warren Hastings to 1910; with a particular account of the mission to Lhasa of 1904*, London 1910. Chines. Übers. von SUN Xichu (孙熙初), *Yingguo qinlue Xizangshi* 英国侵略西藏史 (Geschichte der britischen Eroberung Tibets), Lhasa 1983.
- YU Yongt'ae, »Jindai Zhongguo de minzu renshi he neimian huale diguoxing 近代中国的民族认识和内面化了帝国性« (Das Verständnis der Nation und die internalisierte imperiale Natur im modernen China), Druckfassung, o. J.
- ZHANG Nan (张枬)/WANG Renzhi (王忍之, Hrsg.), *Xinhai geming qian shinian jian shilun xuanji* 辛亥革命前十年间时论选集 (Debatten im Jahrzehnt vor der Xinhai-Revolution: Eine Anthologie), 2 Bde., Peking 1978.
- ZHENG Ge (郑戈), »Wenhua, fazhan yu minzu quyu zizhi: Zhongguo xianfa yujing zhong de Xizang wenti 文化, 发展与民族区域自治: 中国宪法语境中的西藏问题« (Kultur, Entwicklung und die regionale Autonomie ethnischer Minderheiten: die Tibet-Frage im Kontext der chinesischen Verfassung), in: WU Jinglian (吴敬琏)/JIANG Ping (江平)/LIANG Zhiping (梁治平, Hrsg.), *Hongfan pinglun* 洪范评论, Nr. 12, Peking 2010, 89–153.
- Zhonggong Xizang dangshi dashi ji, 1949–1966* 中共西藏党史大事记, 1949–1966 (Großereignisse in der Geschichte der KPCh in Tibet, 1949–1966), hrsg. von Zhonggong Xizang zizhiqu dangshi ziliao zhengji weiyuanhui (中央西藏自治区党史资料征集委员会), Lhasa 1990.
- Zhongguo haiguan yu Mian Zang wenti* 中国海关与缅藏问题 (Der chinesische Zoll und die Myanmar-Frage), hrsg. von Zhongguo jindai jingji shi ziliao congkan bianji weiyuanhui (中国近代经济史资料丛刊编辑委员会), Peking 1983.
- Zhonghua Minguo waijiao shiliao dang'an huibian* 中华民国外交史料档案汇编 (Sammlung von Unterlagen zur Geschichte der Außenpolitik der Republik China), hrsg. von Guoli bianyi guan (国立编译馆), 15 Bde., Taipei 1996.
- ZHOU Enlai (周恩来), *Zhou Enlai tongyi zhanxian wenxuan* 周恩来统一战线文选 (Ausgewählte Werke Zhou Enlais zur Einheitsfront), hrsg. von Zhonggong zhongyang tongyi zhanxian gongzubu (中共中央统一战线工作部)/Zhonggong zhongyang wenxian yanjiushi (中共中央文献研究室), Peking 1984.
- *Zhou Enlai xuanji* 周恩来选集 (Ausgewählte Werke Zhou Enlais), hrsg. von Zhonggong zhongyang wenxian bianji weiyuanhui (中共中央文献编辑委员会), Bd. 2, Peking 1984.