

## RELIGIONSPOLITIK GEGENÜBER DEM TIBETISCHEN BUDDHISMUS IN DER VOLKSREPUBLIK CHINA EINIGE EINFÜHRENDE BEMERKUNGEN

MARTIN SLOBODNÍK

Dieser Beitrag\* will keine detaillierte Analyse der Entwicklung der Religionspolitik geben, die der chinesische kommunistische Staat von 1949 bis heute gegenüber dem tibetischen Buddhismus auf institutioneller (d.h. in bezug auf das Netz der Klöster des tibetischen Buddhismus) und individueller (d.h. in bezug auf einzelne Mönche, Nonnen und Laien) angewandt hat. Ich möchte mich vielmehr auf einige Themen konzentrieren, die – was den tibetischen Buddhismus betrifft – das Besondere im Verhältnis zwischen „Staat“ und „Kirche“ ausmachen, und werde Hindernisse und Konflikte in der Durchführung der Religionspolitik in den tibetischen Gebieten der Volksrepublik China darstellen.

Die Religionsfreiheit als Bestandteil der Menschenrechte ist durch Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte geschützt:

Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.<sup>1</sup>

Der internationale Schutz der Religionsfreiheit wurde im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte weiter ausgeführt, der in seinem 18. Artikel den Inhalt dieses Rechtes und dessen Folgen eingehender behandelt. In China findet sich der primäre Rechtsschutz für Religionsfreiheit in Artikel 36 der 1982 verabschiedeten Verfassung der Volksrepublik China:

Die Bürger der Volksrepublik China genießen die Glaubensfreiheit. Kein Staatsorgan, keine gesellschaftliche Organisation und keine Einzelperson darf Bürger dazu zwingen, sich zu einer Religion zu bekennen oder nicht zu bekennen [...]. Der Staat schützt die normalen religiösen Tätigkeiten. Niemand darf eine Religion dazu benutzen, Aktivitäten durchzuführen, die die öffentliche Ordnung stören, die körperliche Gesundheit von Bürgern schädigen oder das Erziehungssystem des Staates beeinträchtigen. Die religiösen Organisationen und Angelegenheiten dürfen von keiner ausländischen Kraft beherrscht werden.<sup>2</sup>

\* Das Forschungsprojekt „Religious Policy Towards Tibetan Buddhism in the People's Republic of China: A Comparative Analysis“ wurde von der *Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange* gefördert.

<sup>1</sup> Deutsche Übersetzung zitiert nach [www.uno.de](http://www.uno.de).

<sup>2</sup> Zitiert nach DONALD E. MACINNIS, *Religion im heutigen China. Politik und Praxis*. Deutsche Übersetzung hrsg. von ROMAN MALEK, Sankt Augustin – Nettetal 1993, S. 73f.

Dieser Grundsatz wurde in einer Reihe von Maßnahmen und Vorschriften zum religiösen Leben verschiedener religiöser Gruppen, die in den 1980er und 1990er Jahren auf Zentral- und Provinzebene erlassen wurden, weiter ausgearbeitet.<sup>3</sup> Diese Rechtstexte – besonders die Verfassung und andere von der Zentralregierung erlassene Gesetze – sollen den Status aller fünf anerkannten Religionen (Buddhismus, Daoismus, Islam, Katholizismus und Protestantismus) garantieren. Sie bieten einen allgemeinen Rahmen, der nicht auf die Bedürfnisse und traditionellen Praktiken der einzelnen Religionsgemeinschaften zugeschnitten ist. Das Beispiel des tibetischen Buddhismus wird zeigen, daß dieses offizielle Verständnis und die offizielle Sicht von Religion und religiösen Aktivitäten ihre Grenzen haben und die Anhänger dieses Glaubens nicht zufriedenstellen können.

Es besteht eine offensichtliche Übereinstimmung zwischen Religion und Ethnizität, die sich im Diskurs über die Identität der verschiedenen Gruppen zeigt.<sup>4</sup> Die Annahme der Überlappung von Religion und Ethnizität gilt jedoch bei verschiedenen Gruppen in unterschiedlichem Maß. Der Fall der Tibeter und des tibetischen Buddhismus macht dies besonders deutlich. Der tibetische Buddhismus wird offensichtlich sowohl von tibetischen als auch von ausländischen Autoren<sup>5</sup> als wichtigstes Element der tibetischen Identität betrachtet. Von Tibetern wird er sogar als Symbol der Überlegenheit ihrer Kultur gesehen.<sup>6</sup> Da der tibetische Buddhismus also ein integratives und identitätsstiftendes Element der tibetischen Gesellschaft ist, soll Religion hier auf zwei Ebenen verstanden werden: Erstens, als ein System von Lehren und Dogmen, die allgemein akzeptiert werden und den Kern der moralischen und ethischen Werte bilden; und zweitens, als ein alle von Tibetern bewohnten Gebiete abdeckendes institutionelles Netz von Klöstern, die auch als Zentren der Bildung diese religiöse Tradition bewahrt und gestaltet haben.<sup>7</sup> Der tibetische Buddhismus war die *raison*

<sup>3</sup> Ein Beispiel solche Vorschriften, das die Klöster des tibetischen Buddhismus in Sichuan betrifft, findet sich in Tibet Information Network (Hrsg.), *Relative Freedom? Tibetan Buddhism and Religious Policy in Kande, Sichuan, 1987-1999*, London 1999, S. 48-51.

<sup>4</sup> D. BRUCE MACKAY, „Ethnicity“, in: WILLI BRAUN – RUSSELL T. MCCUTCHEON (Hrsg.), *Guide to the Study of Religion*, London 2000, S. 96.

<sup>5</sup> Siehe z.B. SAMTEN G. KARMAY, „Mountain Cults and National Identity in Tibet“, in: ROBERT BARNETT – SHIRIN AKINER (Hrsg.), *Resistance and Reform in Tibet*, London 1994, S. 114; HEATHER STODDARD, „Tibetan Publications and National Identity“, in: ebd., S. 128.

<sup>6</sup> MELVYN C. GOLDSTEIN, „The Revival of Monastic Life in Drepung Monastery“, in: MELVYN C. GOLDSTEIN – MATTHEW T. KAPSTEIN (Hrsg.), *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity*, Berkeley – Los Angeles 1998, S. 15.

<sup>7</sup> Die Bedeutung der Religion für das Identitätsbewußtsein der Tibeter zeigt sich auch daran, daß sie als Kriterium für den Ein- bzw. Ausschluß einer Person aus der tibetischen Gemeinschaft dient: man ist entweder ein *insider* (tibetisch *nan pa*, d.h. Anhänger des tibetischen Buddhismus) oder ein *outsider* (tibetisch *phyi pa*, d.h. Nicht-Anhänger des tibetischen Buddhismus). Vgl. KLAUS SAGASTER, „Identität im Tibetischen Buddhismus“, in: WERNER GEPHART – HANS WALDENFELS (Hrsg.), *Religion und Identität: im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt am Main 1999, S. 185.

*d'être* des traditionellen tibetischen Staats vor 1950. Eine Besonderheit der offiziellen chinesischen Religionspolitik besteht in der Tatsache, daß sie eng mit der Politik gegenüber den nationalen Minderheiten verbunden ist, da das Phänomen der Religion überwiegend in Zusammenhang mit ethnischen Minoritäten wie den Uiguren, den Hui (Anhängern des Islam), den Mongolen und den Tibetern gesehen wird. Bis in den späten 1990er Jahren die religiöse Bewegung *falungong* massive Unterstützung vor allem unter den Han-Chinesen fand, zielte die Durchführung der Religionspolitik zum großen Teil auf diese nicht-chinesischen ethnischen Gruppen. Offizielle chinesische Publikationen zur Religionspolitik betonen immer wieder die enge Beziehung zwischen Ethnizität und Religion<sup>8</sup> und stellen fest, daß Staat und Partei bei der Behandlung der nationalen Minderheiten diese komplexe Verbindung berücksichtigen sollten. Die zentrale Rolle der Religion als identitätsstiftender Faktor spiegelt sich zu einem gewissen Grad auch in den offiziellen chinesischen Dokumenten zum tibetischen Buddhismus wider. Anders als die Hui, Uiguren und einige andere ethnische Gruppen in China, die dem Islam anhängen und so Teil der internationalen Gemeinschaft der Muslime, der *umma*, sind, glauben die Tibeter an eine autochthone religiöse Tradition, die im 10.-12. Jh. in ihrem Heimatland entstanden ist. Daher ist die Identifikation mit dem tibetischen Buddhismus sehr stark, und alle Restriktionen und Einschränkungen, die die chinesische Regierung der religiösen Praxis auf individueller oder kollektiver Ebene auferlegt, werden sowohl vom Klerus als auch von den Laien als unangemessene Beeinträchtigungen angesehen, die den Kern des „Tibetischseins“ verletzen.

Die zweite charakteristische – und unter den ethnischen Gruppen in China einzigartige – Besonderheit der tibetischen Gesellschaft ist die enge Beziehung zwischen religiöser Autorität und politischer Macht. Seit dem 13. Jh. spielten die Würdenträger der verschiedenen buddhistischen Schulen eine zunehmend einflußreiche Rolle in der tibetischen Politik. Diese Entwicklung erreichte mit der Machtergreifung des 5. DALAI LAMA NGAWANG LOZANG GYATSHO (NGAG DBANG BLO BZANG RGYA MTSHO, 1617–1682) im Jahr 1642 in Zentraltibet (tibetisch: dBus-gTsang) ihren Höhepunkt.<sup>9</sup> Das traditionelle politische System Zentraltibets in den Jahren 1642–1950 wird im Tibetischen oft als „geistliche und weltliche Autorität besitzend“ (tibetisch: *chos srid gnyis ldan*) bezeichnet, was den Umstand widerspiegelt, daß die höchste politische und religiöse Macht in den Händen der aufeinanderfolgenden Reinkarnationen des DALAI LAMA lag.<sup>10</sup> Die klerikale Elite der tibetischen Gesellschaft spielte eine wichti-

ge Rolle in der Regierung; das tibetische Staatswesen wird deshalb oft als theokratisch bezeichnet. Der Einfluß des buddhistischen Klerus in Tibet zeigte sich auch in der Struktur der Regierungsbehörden und -ämter, in denen sogenannte Mönchsbeamte aus den größten Gelugpa- (*dge lugs pa*)-Klöstern die Schlüsselstellungen innehatten.<sup>11</sup> Dank dieser Stellungen konnte der buddhistische Klerus im traditionellen Tibet erfolgreich seine politischen und wirtschaftlichen Prioritäten durchsetzen; tatsächlich sah er die Aufgabe des Staates in erster Linie darin, seine Interessen und den buddhistischen Glauben zu wahren. Wenn diese Interessen gefährdet waren, waren die Mönche bereit, die Autorität der Zentralregierung in Lhasa herauszufordern, wie beispielweise der bewaffnete Widerstand der Mönche vom Che- (*byes*)-Kolleg im Kloster Sera im Jahr 1944 zeigt.<sup>12</sup> Die Autorität der Würdenträger des tibetischen Buddhismus war in den Randgebieten im Osten (Kham) und im Nordosten (Amdo), die außerhalb der Kontrolle der Zentralregierung in Lhasa lagen, sogar noch größer. Dort übten die örtlichen hohen Reinkarnationen (tibetisch: *tülku, sprul sku*) direkte politische Kontrolle über die tibetische Bevölkerung aus. Das Beispiel des Klosters Labrang Tashikhyil (bLa brang bkra shis 'khyil) in Amdo illustriert diese Situation.<sup>13</sup> Seine höchste Reinkarnation, JAMYANG ZHEPA ('JAM DBYANGS BZHAD PA), war *de facto* Herrscher über weite Teile des Nordostens der tibetischen Hochebene, und seine Autorität wurde weder von den zentraltibetischen noch den chinesischen Behörden angefochten. Die lokale Bevölkerung war ihm unmittelbar unterstellt, und sein Verwaltungsstab bestand ausschließlich aus Mönchen.<sup>14</sup> Diese Unterordnung umfaßte alle politischen, religiösen, wirtschaftlichen und militärischen Belange.

Nach der Gründung der Volksrepublik China gründete die Religionspolitik gegenüber dem Buddhismus auf dem Prinzip der Trennung von Religion und Politik (chinesisch: *zheng jiao fenli de yuanze*),<sup>15</sup> der für den säkularen Staat auch in westlichen Ländern charakteristischen Hal-

<sup>8</sup> Siehe *Zhongguo gongchandang guanyu minzu wenti de jiben guandian he zhengce* [Grundsätzliche Standpunkte der KPCh zur Nationalitätenfrage], Beijing 2001, S. 207-211; GONG XUEZENG, *Dangdai Zhongguo minzu zongjiao wenti yanjiu* [Die Erforschung der Nationalitäten- und der Religionsfrage im heutigen China], Beijing 1998.

<sup>9</sup> Siehe TSEPON W.D. SHAKABPA, *Tibet. A Political History*, New York 1988, S. 61-124.

<sup>10</sup> PHUNTSOG WANGYAL, „The Influence of Religion on Tibetan Politics“, in: *The Tibet Journal* 1 (1975) 1, S. 78-81.

<sup>11</sup> Siehe FRANZ MICHAEL, *Rule by Incarnation. Tibetan Buddhism and Its Role in Society and State*, Boulder 1982, S. 51-60.

<sup>12</sup> Einzelheiten siehe MELVYN C. GOLDSTEIN, *A History of Modern Tibet, 1913-1951. The Demise of the Lamaist State*, Berkeley – Los Angeles 1989, S. 437-445.

<sup>13</sup> Zu Labrang siehe LI AN-CHE, *History of Tibetan Buddhism. A Study in the Field*, Beijing 1994, S. 134-267; PAUL K. NIETUPSKI, *Labrang, A Tibetan Buddhist Monastery at the Crossroads of Four Civilizations*, Ithaca 1999. Zu den Entwicklungen in Labrang nach 1949 siehe MARTIN SLOBODNIK, „Destruction and Revival: The Fate of the Tibetan Buddhist Monastery Labrang in Socialist China“, in: *Religion, State & Society* 30 (2003) 4, S. 7-19. Dieses Kloster wurde häufig auch von mongolischen und buriatischen Pilgern und Mönchen besucht – siehe BAZAR BARADIN, *Zhizn' v tangutskom monastyre Lavran. Dnevnik buddiiskogo palomnika*, Ulan-Ude – Ulaanbaatar 1999.

<sup>14</sup> Deshalb ist dieses politische System meiner Meinung nach eher ein typisches Beispiel für Theokratie als der oft angeführte Fall Zentraltibets, wo der Einfluß und Status der Mönche ein Gegengewicht hatte in der Parallelstruktur von Laien-Beamten, die den weltlichen Arm der Regierung in Lhasa bildeten.

<sup>15</sup> JIANG PING et al., *Xizang de zongjiao he Zhongguo gongchandang de zongjiao zhengce* [Tibetische Religion und die Religionspolitik der KP Chinas], Beijing 1996, S. 96.

tung gegenüber der Religion. Diese Politik stand jedoch in direktem Widerspruch zum traditionellen Verständnis von der Rolle der Klöster, Reinkarnationen, hohen Lamas und Mönche im politischen Leben Tibets. Der Versuch der Chinesen, den tibetischen Buddhismus auf „geistliche“ Angelegenheiten zu reduzieren, hat einen Dauerkonflikt zwischen den Tibetern und den staatlichen Behörden ausgelöst. Diese Vermischung von Religion und Politik in Tibet zeigte sich, als sich während des Aufstandes in Lhasa im März 1959 zahlreiche Mönche und Nonnen an den Protesten gegen die chinesischen Behörden beteiligten.<sup>16</sup> Die staatlichen Behörden sahen sich im Zuge des Wiederauflebens der Religion seit Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre erneut mit der Beteiligung der Mönche und Nonnen am öffentlichen Leben und an der Politik konfrontiert. Die Religion tauchte wieder als Mittelpunkt des tibetischen Lebens auf, die Menschen durften wieder religiöse Praktiken ausüben, und die Kader wurden angewiesen, sie zu respektieren.<sup>17</sup> Diese relative Religionsfreiheit war wiederum auf rein religiöse Belange beschränkt. Die Renaissance der tibetischen Identität, die durch das Wiederaufleben des Buddhismus ausgelöst wurde, brachte jedoch bald auch politische Themen wie die Einhaltung der Menschenrechte und die Unabhängigkeit Tibets mit sich. Eine entscheidende Rolle in dieser Bewegung spielten buddhistische Mönche und Nonnen, die sich seit 1987 an zahlreichen antichinesischen Protesten vor allem in Lhasa, aber auch in anderen Teilen Tibets beteiligt haben.<sup>18</sup> Aus tibetischer Sicht war die Tatsache, daß tibetische Mönche und Nonnen an Protesten teilnahmen und solche organisierten, eine logische Folge ihrer traditionellen Rolle in der Gesellschaft. Aus chinesischer Sicht dagegen bedeuteten ihre Aktivitäten einen Mißbrauch der Religion und der von der Verfassung gewährten Religionsfreiheit für gegen China gerichtete politische Handlungen. Diese Entwicklung hat die chinesische Führung vor ein Dilemma gestellt: Wie kann sie die neue Religionspolitik in Tibet weiter durchführen, wenn dieser Prozeß in ihren Augen unweigerlich die antichinesischen Proteste verstärken wird?<sup>19</sup> Die chinesischen Behörden

haben wiederholt den 14. DALAI LAMA TENDZIN GYATSHO (BSTAN 'DZIN RGYA MTSHO) beschuldigt, die Proteste anzustiften, und die Demonstrationen bestärken nur ihre Wahrnehmung von Religion als etwas Subversivem, potentiell Gefährlichem, das als Werkzeug für Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Volksrepublik dienen und die gesellschaftliche Stabilität untergraben kann. Dieses Religionsverständnis findet sich auch in dem oben zitierten kurzen Artikel 36 der 1982 verabschiedeten Verfassung der VR China. Es wird weiter ausgeführt in dem für die neue Religionspolitik entscheidenden Dokument (dem sog. Dokument 19), das den Titel „Die grundlegende Sicht und die Politik in der Religionsfrage während der sozialistischen Periode unseres Landes“ (*Guanyu wo guo shehuizhuyi shiqi zongjiao wenti de jiben guandian he jiben zhengce*) trägt und im März 1982 vom Zentralkomitee der KP Chinas veröffentlicht wurde; dort werden die „kriminellen und konterrevolutionären Aktionen unter dem Deckmantel der Religion“ eigens erwähnt.<sup>20</sup>

Die Reaktion des Staates kam sofort und zielte auf verstärkte Kontrolle des Lebens in den Klöstern. Der Einfluß des Staates in den Klöstern des tibetischen Buddhismus wurde in erster Linie durch die Einführung sogenannter Klosterverwaltungs Komitees (tibetisch: *dgon pa'i do dam u yon lhan khang*, chinesisch: *siyuan guanli weiyuanhui*) gesichert. Diese Verwaltungsorgane wurden Anfang der 1980er Jahre in allen wiedereröffneten Klöstern in Tibet eingerichtet. Das Bestehen eines solchen Komitees ist notwendige Vorbedingung für die offizielle Zulassung eines Klosters. Diese Organe setzen sich aus ranghöheren Mönchen des Klosters zusammen. Sie sind für alle administrativen, wirtschaftlichen und sicherheitsbezogenen Aktivitäten zuständig, die mit dem Kloster zusammenhängen.<sup>21</sup> Die Mitglieder dieser Komitees müssen vom lokalen Büro für Religiöse Angelegenheiten (chinesisch: *zongjiao shiwu ju*) anerkannt werden.<sup>22</sup> Die Schaffung dieser Klosterverwaltungs Komitees erzeugte eine gewisse Spannung zwischen dem Staat und den Mönchen, da sie einen Eingriff in die traditionelle Autonomie der Klöster in Tibet darstellen und als Werkzeug der chinesischen Behörden in den Klöstern gesehen werden. Seit Mitte der 1990er Jahre führen die Behörden unter der Parole „patriotische Erziehung“ eine ideologische Kampagne in den Klöstern durch. Bei den regelmäßig von den Kadern organisierten Sitzungen müssen die Mönche und Nonnen öffentlich den Separatismus verurteilen, sich zur Einheit des Vaterlandes und der führenden Rolle der KP Chinas bekennen und dem Patriotismus huldigen.<sup>23</sup> Die

<sup>16</sup> TSERING SHAKYA, *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet since 1947*, London 1999, S. 185-211.

<sup>17</sup> TSERING SHAKYA, *The Dragon in the Land of Snows*, S. 392. – Aus komparatistischer Sicht ist die Feststellung interessant, daß die Anhänger des tibetischen Buddhismus in Tibet, der Mongolei und Buriatien ähnliche Perioden der religiösen Verfolgung und des Wiederauflebens im 20. Jh. erlebt haben. Eine kurze Analyse dieser nahezu gleichzeitigen Prozesse findet sich in LUBOŠ BĚLKA – MARTIN SLOBODNÍK, „The Revival of Tibetan Buddhism in Inner Asia: A Comparative Perspective“, in: *Asian and African Studies* 11 (2002) 1, S. 15-36.

<sup>18</sup> Eine detaillierte Beschreibung dieser Proteste und der Rolle, die Mönche und Nonnen dabei spielten, findet sich in RONALD D. SCHWARTZ, *Circle of Protest. Political Ritual in the Tibetan Uprising*, London 1994.

<sup>19</sup> Die Wahl, sich entweder ausschließlich auf religiöse Angelegenheiten zu beschränken oder mit Politik zu befassen, spaltet zu einem gewissen Grad auch die klösterlichen Gemeinschaften. Dort gibt es Befürworter eines direkten Engagements im Kampf für die tibetische Unabhängigkeit und andere, die dagegen sind, weil sie darin eine Gefahr für den zerbrechlichen Stand der Klöster des tibetischen Buddhismus in der Volksrepublik China sehen.

<sup>20</sup> MACINNIS, *Religion im heutigen China*, S. 41-63, hier S. 58.

<sup>21</sup> Zur inneren Struktur des Klosterverwaltungs Komitees in Labrang siehe *Zangchuan fojiao aiguo zhuyi jiaoyu xuexi xuanchuan cailiao* [Propagandamaterial für Erziehung und Studium zum Patriotismus im tibetischen Buddhismus], Lanzhou 1998, S. 200-209.

<sup>22</sup> Diese staatliche Behörde, die auf der zentralen und den untergeordneten Verwaltungsebenen besteht, ist zuständig für die Durchführung der staatlichen Religionspolitik; siehe MACINNIS, *Religion im heutigen China*, S. 33.

<sup>23</sup> Eine ausführliche Darstellung dieser Kampagne findet sich in: Tibet Information Network (Hrsg.), *A Sea of Bitterness. Patriotic Education in Qinghai Monasteries*, London 1999. Die chinesischen Doku-

Weigerung, diese Standpunkte zu übernehmen, kann zum Ausschluß einzelner Mönche und Nonnen oder sogar zur Schließung des betreffenden Klosters führen. Um die Religionsfrage in Tibet übersichtlicher zu machen, streben die Behörden seit Ende der 1980er Jahre danach, die Zahl der Mönche und Nonnen in den einzelnen Klöstern zu beschränken. Die lokalen Büros für Religiöse Angelegenheiten legen eine Mönchs-Quote für jedes Kloster fest. Deshalb hat nur ein Teil der Mönche und Nonnen einen offiziellen Status im Kloster und folglich eine langfristige Aufenthaltsgenehmigung. Die Größe der Klostergemeinschaften wird auch dadurch begrenzt, daß Kinder unter achtzehn Jahren offiziell nicht in ein Kloster eintreten dürfen.<sup>24</sup> Durch diese administrativen Maßnahmen wurde die Zahl der Mönche und Nonnen gegenüber dem „alten“ Tibet auf etwa ein Drittel reduziert.<sup>25</sup> Diese Tendenz steht in scharfem Kontrast zur Tradition der Massenkloster im tibetischen Buddhismus (besonders der Gelugpa-Schule). Einschränkungen hinsichtlich des Alters und der Zahl der Mönche und Nonnen werden in Interviews mit Tibetern oft als besondere Beispiele für die Verletzung der Religionsfreiheit genannt.

Die staatlichen Eingriffe in traditionelle religiöse Abläufe lassen sich auch am Beispiel der Identifikation und Inthronisation neuer Reinkarnationen zeigen. Reinkarnationen, *tülkus*, genießen in Tibet traditionell hohes gesellschaftliches Ansehen, sie verkörpern die höchste religiöse und politische Autorität. Diese Problematik wurde besonders deutlich, als die Wahl des 11. PANCHEN LAMA im Jahr 1995 eine Kontroverse zwischen der Exilregierung des DALAI LAMA und der Beijinger Regierung auslöste.<sup>26</sup> Die chinesischen Behörden beanspruchen, bei der endgültigen Anerkennung von Kandidaten, die traditionell von buddhistischen Würdenträgern anhand feststehender Verfahren identifiziert und inthronisiert worden sind, die höchste Autorität zu sein. Jetzt wird das Verfahren stets von den Büros für Religiöse Angelegenheiten auf verschiedenen Ebenen genau überwacht und sollte gemäß den chinesischen Dokumenten unter der Führung der Kommunistischen Partei durchgeführt werden.<sup>27</sup> Dies gilt nicht nur für die höchsten Reinkarnationen in Tibet (wie den

DALAI LAMA oder den PANCHEN LAMA), sondern für alle lokalen Reinkarnationen, die traditionell eine wichtige Rolle im religiösen und gesellschaftlichen Leben der tibetisch-buddhistischen Gemeinden gespielt haben. Der Versuch der chinesischen Behörden, das Verfahren der Auffindung neuer Reinkarnationen trockenen bürokratischen Vorschriften zu unterwerfen, in denen detailliert die territorialen, gesellschaftlichen und organisatorischen Aspekte der Suche, Identifizierung und Inthronisation behandelt werden, verdeutlicht den tiefen Kontrast zwischen administrativer Sicht und spirituellem Verständnis von Religion. Dennoch ist die Frage der Identifizierung neuer Reinkarnationen, die ab 1958 bis in die frühen 1990er Jahre von den Behörden verboten war, wichtig für das Wiederleben der Religion. Bei der nächsten, 15. Reinkarnation des DALAI LAMA wird dieser Prozeß – der nicht nur religiöse, sondern vor allem auch politische Fragen impliziert – für Tibeter in Tibet und im Exil, in gewissem Maße auch für Mongolen, Buriaten und andere Anhänger des tibetischen Buddhismus von entscheidender Bedeutung sein.

Ein weiterer Aspekt der dramatisch veränderten Situation der tibetischen Klöster ist ihre wirtschaftliche Existenzgrundlage. Aufgrund ihres politischen Einflusses und ihres hohen gesellschaftlichen Status in Tibet vor den 1950er Jahren besaßen die Klöster 37% Prozent der landwirtschaftlichen Anbaufläche,<sup>28</sup> und die einem Kloster unterstehende Bevölkerung mußte ihm Steuern zahlen und verschiedene Dienste leisten. Darin bestand die Haupteinkommensquelle der zahlreichen Klöster, wobei einige, in der Regel die bedeutendsten, auch direkt von der Zentralregierung in Lhasa subventioniert wurden. Nach der Gründung der Volksrepublik China wurden diese Privilegien auch von der Regierung in Beijing garantiert. In Punkt 7 des für die Beziehung zwischen China und Tibet grundlegenden Dokuments, der am 23. Mai 1951 unterzeichneten „Vereinbarung der Zentralen Volksregierung und der Lokalen Regierung von Tibet über Maßnahmen zur friedlichen Befreiung Tibets“ (chinesisch: *Zhongyang renmin zhengfu he Xizang difang zhengfu guanyu heping jiefang Xizang banfa xieyi*), heißt es:

Es wird die ... Politik der religiösen Glaubensfreiheit verfolgt werden. Die religiösen Bekenntnisse, Sitten und Gebräuche des tibetischen Volkes werden respektiert und die Lama-Klöster geschützt werden. Die Zentralbehörden werden an den Einkünften dieser Klöster keine Änderungen vornehmen.<sup>29</sup>

Ende der 1950er Jahre wurden jedoch im Zuge der sogenannten „demokratischen Reform der Klöster“ (chinesisch: *siyuan minzhu gaige*) die Einrichtungen des tibetischen Buddhismus all ihrer Besitzungen beraubt und alle formalen wirtschaftlichen Verbindungen zwischen den Klöstern und der örtlichen Bevölkerung gekappt. Nach

---

mente geben offen zu, daß die Kampagne für patriotische Erziehung zwar auf alle in China anerkannten Religionen abzielt, die buddhistischen Klöster in Tibet ihr jedoch zuerst unterzogen werden sollen, da dort ein „Kampf um die Massen der Gläubigen“ zwischen der „DALAI-LAMA-Clique“ und der chinesischen Regierung bestehe und die Situation daher dränge; siehe *Zangchuan fojiao aiguo zhuyi jiaoyu*, S. 189.

<sup>24</sup> *Relative Freedom?*, S. 49.

<sup>25</sup> Nach chinesischen Angaben gab es in Zentraltibet im Jahr 1958 114.100 Mönche und im Jahr 1994 etwa 42.500 Mönche. Siehe YAN HAO, „Tibetan Population in China: Myth and Facts Re-examined“, in: *Asian Ethnicity* 1 (2000) 1, S. 17.

<sup>26</sup> Der DALAI LAMA hat GENDUN CHÖKYI NYIMA (DGE 'DUN CHOS KYI NYI MA, geb. 1989) als 11. PANCHEN LAMA identifiziert. Aus Protest inthronisierte die chinesische Regierung daraufhin einen eigenen Kandidaten, GYALTSHEN NORBU (RGYAL MTSHAN NORBU, geb. 1990). Siehe TSERING SHAKYA, *The Dragon in the Land of Snows*, S. 440-447.

<sup>27</sup> *Zangchuan fojiao aiguo zhuyi jiaoyu*, S. 194.

<sup>28</sup> GOLDSTEIN, *A History of Modern Tibet*, S. 3.

<sup>29</sup> MICHAEL C. VAN WALT VAN PRAAG, *The Status of Tibet. History, Rights, and Prospects in International Law*, London 1987, S. 339. Deutsche Übersetzung zitiert nach: HELMUT FORSTER-LATSCH – PAUL LUDWIG RENZ, *Tibet. Land, Religion, Politik*, Frankfurt am Main 1999, S. 103.

1980 wurde dieser Besitz nicht den Klöstern zurückgegeben. Die chinesischen Behörden betrachten die Klöster als schwere finanzielle Last für die tibetische Bevölkerung und warnen in internen Dokumenten explizit vor der Wiederherstellung der „feudalen religiösen Privilegien und des Systems der Unterdrückung und Ausbeutung“ (chinesisch: *fengjian zongjiao tequan he yapo boxue zhidu*).<sup>30</sup> Die Mönche und Nonnen erhalten keine finanzielle Unterstützung von den staatlichen Behörden, sondern hängen von der finanziellen Hilfe ihrer Verwandten und den Almosen der örtlichen Bevölkerung ab. Ziel der chinesischen Behörden ist es, daß die Klöster Dienstleistungen anbieten und selbsterhaltende Produktionseinheiten aufbauen, um ihre religiösen Aktivitäten zu finanzieren. Dies ist Teil der offiziellen Politik gegenüber den Klöstern, der unter der Parole steht: „Laßt die Klöster sich selbst versorgen“ (chinesisch: *yi si yang si*, tibetisch: *dgon par brten nas dgon pa skyong*).<sup>31</sup> Um dieser Politik nachzukommen, haben die Klöster Restaurants, Geschäfte und Hotels eingerichtet, stellen u.a. tibetische Medizin her und empfangen chinesische und ausländische Touristen. Dieser Geschäftsbetrieb wirkt sich negativ auf das Leben in den buddhistischen Einrichtungen aus, und die knappen finanziellen Mittel schränken den Umfang der religiösen Aktivitäten direkt ein.

Die Religionspolitik gegenüber dem tibetischen Buddhismus in der VR China hat den traditionellen Charakter seiner Klöster verändert. Die vom Staat auferlegten Beschränkungen hinsichtlich der politischen und wirtschaftlichen Rolle der Klöster und der Größe der klösterlichen Gemeinschaften haben dazu geführt, daß der gegenwärtige Zustand des monastischen Buddhismus in Tibet sich qualitativ und quantitativ von dem der Vergangenheit unterscheidet. Die gegenwärtigen raschen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Reformen in der tibetischen und der chinesischen Gesellschaft hätten den Charakter der Klöster des tibetischen Buddhismus zweifellos sowieso verändert, doch die offizielle Sicht der Religion und ihre Reduzierung auf „spirituelle“ Angelegenheiten haben diese Entwicklungen beschleunigt. Die auseinandergehenden Auffassungen der Chinesen und Tibeter von der gesellschaftlichen Rolle der Religion, der religiösen Einrichtungen und religiösen Autoritäten haben und werden auch in Zukunft unweigerlich zu weiteren Konfrontationen und Konflikten führen, die die chinesische Tibetpolitik, von der die Religionspolitik nur einen kleinen, wiewohl wichtigen Teil bildet, negativ beeinflussen werden.

Die Zukunft wird zeigen, ob es im Zuge des Wiederauflebens des tibetischen Buddhismus möglich sein wird, zwei völlig unterschiedliche Interessen miteinander zu versöhnen: auf der einen Seite den Wunsch der chinesischen Behörden, das interne Klosterleben administrativ zu kontrollieren, und auf der anderen Seite das Bestreben der Tibeter, die Wiederbelebung der Klöster voranzutreiben mit dem Ziel, ihre traditionelle Rolle wiederherzustellen, die

nicht nur religiöse, sondern auch politische und wirtschaftliche Macht umfaßte. Diese beiden Bestrebungen widersprechen sich: für die Tibeter ist die Alternative eines beschränkten Wiederauflebens ebenso unannehmbar wie für die Chinesen die Vision einer allmählichen Auferstehung der traditionellen Rolle der Klöster, die zur Schaffung vom chinesischen Staat unabhängiger paralleler Verwaltungsstrukturen führen würde.

Aus dem Englischen übersetzt von  
KATHARINA WENZEL-TEUBER

---



---

MONUMENTA SERICA MONOGRAPH SERIES

Vol. XXXI

---

DONALD MACINNIS

*Religion im heutigen China  
Politik und Praxis*

Deutsche Übersetzung herausgegeben  
im China-Zentrum von ROMAN MALEK

Eine gemeinsame Veröffentlichung des China-Zentrums  
und des Instituts Monumenta Serica, Sankt Augustin

Steyler Verlag, Nettetal 1993, 619 S.  
ISBN 3-8050-0330-7 • ISSN 0179-261X

Seit dem Erscheinen der amerikanischen Originalausgabe (*Religion in China Today. Policy and Practice*) im Jahre 1989 gehört die hier in vollständiger deutscher Übersetzung erschienene Dokumentation für alle am Thema Religion und Politik in der Volksrepublik China Interessierten zu den Standardwerken.

Aus dem Inhalt:

Teil I: Die Religionspolitik nach der Kulturrevolution  
Teil II: Die religiöse Praxis seit der Kulturrevolution  
1. Der Buddhismus im heutigen China; 2. Der Daoismus im heutigen China; 3. Der Islam im heutigen China; 4. Die katholische Kirche im heutigen China; 5. Die protestantische Kirche im heutigen China; 6. Die russisch-orthodoxe Kirche; 7. Judentum; 8. Volksreligiosität; 9. Konfuzianismus; 10. Ersatzreligionen; 11. Jugend und Religion; Ausgewählte Literatur – Index

**Bestellungen über den Buchhandel oder:**

STEYLER VERLAG, Postfach 24 60,  
D-41311 Nettetal, Germany  
Tel.: 02157/12 02 20 • Fax: 02157/12 02 22  
e-mail: verlag@steyler.de

<sup>30</sup> Zangchuan fojiao aiguo zhuyi jiaoyu, S. 201.

<sup>31</sup> MACINNIS, *Religion im heutigen China*, S. 250f.; Zangchuan fojiao aiguo zhuyi jiaoyu, S. 205-206.