

# BUCHBESPRECHUNGEN

## Innenpolitik:

Schulemann:  
Geschichte des Dalai-Lamas . . . . . 225

FitzGerald:  
The Third China . . . . . 230

Rosenthal:  
Islam in the Modern National State . . . . . 232

Edelmann:  
Latin American Government and Politics . . . . . 233

## Recht:

Awolowo:  
Thoughts on Nigerian Constitution . . . . . 234

Clausen:  
Die Staatwerdung Ghanas . . . . . 237

Nwogugu:  
The Legal Problems of Foreign Investment in  
Developing Countries . . . . . 239

## Außenpolitik:

Yalem:  
Regionalism and World Order . . . . . 241

Brackmann:  
Southeast Asia's Second Front . . . . . 230

Starke:  
The ANZUS Treaty Alliance . . . . . 242

GÜNTHER SCHULEMANN

## Geschichte des Dalai-Lamas

Otto Harassowitz (VEB), Leipzig 1958, 519 S., in Kommission beim Akademie-Verlag Berlin.

Nach der verhängnisvollen Unabhängigkeitserklärung der Tibeter von Lhasa am 11. März 1959 und den tragischen Ereignissen, die seitdem über die Tibeter hereingebrochen sind, ist eine Fülle von aktueller Literatur über Tibet erschienen. Um ein besseres Verständnis des Tibet-Problems zu erlangen, ist es aber notwendig, nicht nur die jüngste Geschichte heranzuziehen, sondern sich auf die Grundlage der tibetischen Theokratie zu besinnen. Hierfür ist das Buch von Schulemann trefflich geeignet, da es, 1958 erschienen, unmittelbar bis an das Jahr der Entscheidung heranhört. Es könnte allerdings bedenklich erscheinen, daß es in der DDR verlegt ist, so daß eine antireligiöse und prochinesische Einseitigkeit zu vermuten wäre. Das ist jedoch nicht der Fall. Schulemann behandelt das Thema in einer Weise, wie sie auch unter einer völligen Meinungsfreiheit kaum sachgerechter möglich wäre. Lediglich das abschließende Kapitel über die neue Zeit seit 1933 läßt spüren, daß der Autor keine Kritik am chinesischen Kommunismus üben durfte. Wenn auf dem Werbetext des Schutzumschlages empfohlen wird, dieses Kapitel am besten zuerst zu lesen, so wird nicht jeder Leser derselben Meinung sein. Ebenso wie etwa eine Geschichte der Päpste ohne Kenntnis der grundlegen-

den Ideen des Christentums und seiner historischen Entwicklung nicht möglich ist, so ist auch eine damit vergleichbare Geschichte der Dalai-Lamas ohne ein Verständnis des buddhistischen Hintergrundes nicht möglich. Daher behandelt Schulemann in den ersten fünf Kapiteln: Die beiden buddhistischen Konfessionen, die Geschichte des Buddhismus in Indien und China, die Bekehrung Tibets zum Buddhismus und die dortige Entwicklung bis zur Reformation bTsong-kha-pas sowie schließlich in dem längsten Kapitel des Bandes „Schrifttum, Lehrgebäude, Pantheon, Kultus und Klosterwesen der Gelben Kirche“ (S. 118—178). Daran anschließend folgt dann die Geschichte Tibets vom 1. bis zum gegenwärtigen 14. Dalai-Lama. Aus der Fülle des Materials seien hier einige Gesichtspunkte hervorgehoben:

Als der Buddhismus nach Tibet kam, existierte dort seit etwa 1000 Jahren schon eine eigene Staatlichkeit mit einer eigenen Religion, dem Bon-Glauben. Einer der Könige Tibets war im 7. Jahrhundert mit einer nepalesischen und einer chinesischen Prinzessin verheiratet, die beide Buddhistinnen waren. Von ihnen wurde er auf die Lehre des Inders Siddhattha Gotama, des Buddha, aufmerksam, dessen Name in Tibet als „Der Abgeklärte“ übersetzt wurde (S. 19). Der König zog indische Buddhisten in sein Land, förderte Übersetzungen der buddhistischen Texte aus dem Sanskrit ins Tibetische und erließ viele Gesetze, die die Sitten des Volkes hoben. Die Nachfolger dieses sogenann-

ten Gesetzeskönigs hatten noch viel mit den Bon-Anhängern zu kämpfen. Daher wurde um 770 ein berühmter indischer Magier, Padma-sambhava, ins Schneeland berufen, der die schamanische Urreligion mit gleichen Mitteln bekämpfte. Er hielt seinen Einzug „hoch zu Roß, ein wildblickender, bärtiger Mann mit einem merkwürdigen Zauberstabe, eine Schädelschale bei sich führend, von einem Weibe und einem ganzen Stabe von Gauklern begleitet“ (S. 72). Er begründete den ersten tibetischen Lamaismus als eine Mischung aus tibetischer Bon-Religion, indischer Tantrik und ein wenig Buddhismus, an den nur „ein paar Namen und Kunstausdrücke“ erinnerten (S. 72). Spätere Inder brachten aber wieder mehr buddhistisches Gedankengut und es kam zu einer riesigen Übersetzungsarbeit, die so exakt war, daß man nach der tibetischen Version Sanskrittexte zurückübersetzen kann (S. 76). Nachdem ein König, der noch einmal den Buddhismus verfolgt hatte, 842 von einem Lama ermordet worden war, zerfiel das zentrale Reich in viele kleine Fürstentümer. Genau 200 Jahre später, 1042, kam der buddhistische Kirchenlehrer Atiça nach Tibet und vollzog die sogenannte zweite Bekehrung des Landes. Er „legte das Hauptgewicht auf die Moral, die Ordensdisziplin, einen wohlgeordneten Kult und die Meditationspraxis“ (S. 81), dagegen verwarf seine Reform die magischen Verirrungen und Absonderlichkeiten. Er begründete die Schule der bKa-gDam-pa (d. h. die, die die Disziplin streng üben) im Gegensatz zu der Schule des Hexenmeisters Padmasambava, den rNying-ma-pa. Atiças Schüler Marpa bildete dann die sehr ähnliche Schule der bKa-brgyud-pa, aus der der berühmteste Mystiker Tibets, Milaraspa (Milarepa) hervorging und die mit ihren Untergruppen der Brug-pa und Kar-ma-pa noch heute besteht. Die einflußreichste Sekte aber war lange Zeit die vom Kloster Sa-skya ausgegangene: ihr Oberhaupt wurde vom mongolischen Kaiser Chinas Kublai Khan zum Herrscher Tibets eingesetzt. Unter ihm regierten die ersten Beamten

Chinas in Tibet. Tibet war damit eine Art Vasallenstaat geworden. Hundert Jahre später führte, etwa gleichzeitig mit der abendländischen Reformation, bTsong-kha-pa eine Regeneration des tibetischen Buddhismus durch, die in ihrem sittlichen Ernst zu Recht mit der Cluniazensischen Reform verglichen wird (S. 97). Dieser einfache „Mann aus dem Zwiebeltal“ (das bedeutet sein Name) besaß fünf bedeutende Eigenschaften (S. 177): er war ein äußerst gelehriger Schüler des Buddhismus, ohne darüber das praktische Leben zu vernachlässigen, war ein überzeugender Redner, allezeit barmherzig, ohne Ehrgeiz und Habsucht, und ein Mann, bei dem sich Planen und Ausführen immer im Einklang befanden. Daher sagt Schulemann:

„An hoher Begabung, Fleiß, Gedächtnis, Gewissenhaftigkeit, ehrlichem Wollen, sittlicher Reinheit und Organisations-talent bTsong-kha-pas kann kein Zweifel aufkommen. Das bedeutet, daß man ihn zu den großen Männern dieser Erde zu zählen hat.“ (S. 117)

Die Tibeter nennen ihn und die indischen Patriarchen Nāgārjuna und Atiça die drei Sonnen der Religion (S. 148). Sein Werk war eine Rückbeziehung auf die Reform Atiças und damit auf das eigentliche Anliegen der buddhistischen Selbsterziehung. Er gründete die Schule der Gelug-pa (Tugendsekte), die gründlich mit den Resten des Schamanismus aufräumte und den tibetischen Hang zum magischen Mystizismus so weit wie möglich einschränkte (S. 114). Seine Richtung wurde die der Gelbmützen genannt, während die nichtreformierten Sekten wegen ihrer roten Kapfen als Rotmützen bezeichnet wurden. Das Verhältnis beider Gruppen zueinander wandelte sich später zu 6:1 (S. 271). Für das Vorgehen des Reformators sind zwei von Schulemann mitgeteilte Geschichten bezeichnend: In den heiligen Tempeln Lhasas hatten sich zahlreiche Bettler häuslich niedergelassen, kochten dort und hingen ihre Kleider über die heiligen Statuen. Da ließ er alle zu einem großen Gastmahl einladen, inzwischen die Tempel säubern und sorgte

dann für ihre anderweitige Unterbringung (S. 114). Ein Haupt der Rotmützen besuchte ihn und erging sich in Lobeshymnen auf die alte Religion. Der Reformator unterbrach ihn: „Frevler, ich vernehme das Seufzen eines Geschöpfes, welches du mordest.“ In der Tat zerquetschte der Abt zwischen seinen Fingernägeln eine Laus und übertrat damit das erste buddhistische Gebot, worauf er sich ihm beschämt und reuevoll zu Füßen warf (S. 107).

Besonderes Verdienst erwarb sich bTsong-kha-pa aber auch durch seine Schriften, die im Gegensatz zu den unklaren und widerspruchsvollen Werken der Vergangenheit einen klaren und verständlichen Weg zum Buddhismus aufzeigten. Er unterschied drei verschiedene Arten der Religion: für den Durchschnittsmenschen sei es bei der allgemeinen menschlichen Schwäche schon lobenswert, wenn er sich überhaupt etwas um Anständigkeit, um Gedanken an das Leben nach dem Tode und um Verdienst bemüht. Höher steht schon das methodische Bemühen um Selbstüberwindung, um den Leiden der Wandelwelt zu entgehen. Erst die dritte Stufe aber vollendet die tiefe Erkenntnis über das Wesen der Welt durch mystische Erfahrungen, bei denen auch der egoistische Gedanke der Selbsterlösung sich aufhebt (S. 112 und 133). Entsprechend verlangte er von den Mönchen auch eine intensive Ausbildung mit einem gründlichen Studium (S. 163). Er stellte auch wieder deutlich den Unterschied zwischen einem bloßen Priester, wie er bei den Rotmützen die Regel war, heraus und einem Mönch, der das Zölibat zu beachten hatte. Die auffälligen Ähnlichkeiten zwischen dem Kultus der Gelben Kirche und der katholischen Liturgie wurden von den jesuitischen Missionaren mit größter Verwunderung aufgenommen (S. 176).

Der Hauptschüler des Reformators wurde der erste Dalai-Lama. Der erste Wortteil ist mongolisch und bedeutet Ozean, der Name daher Ozean-Priester (tibetisch „rGyal-ba“). Dem großen fünften Dalai-Lama wurde nach dem Sturz der letzten weltlichen Fürsten

Zentraltibets (1635) von den siegreichen Mongolen 1642 auch die weltliche Herrschaft über das Land übertragen. Er besuchte als erster Dalai-Lama Peking und erhielt vom ersten Mandschu-Kaiser die förmliche Anerkennung als Vasall — zu solchen „umgekehrten Romzügen“ kam es bei seinen Nachfolgern noch öfter, bis hin zur Reise des 14. Dalai-Lama zu Mao-tse-tung im Jahre 1954. Obwohl die chinesischen Kaiser meist mit dem Lamaismus sympathisierten und die geistliche Überlegenheit des Dalai-Lama anerkannten, behielten sie doch im weltlichen Herrschaftsbereich die Vorhand und verliehen Titel wie etwa an den 13. Dalai-Lama im Jahre 1908 „Aufrichtig gehorsamer, durch Wiederverkörperung hilfreicher, höchst vortrefflicher, durch sich selbst existierender Buddha des Westhimmels“ (S. 391). Unter dem fünften Dalai-Lama wurde die Bekehrung der Mongolen zum Lamaismus nahezu vollendet, auch die Himalayaländer kamen unter den Einfluß des tibetischen Buddhismus (Rotmützen). Von der Wolga bis nach Peking huldigte ein riesiges Gebiet dem fünften Dalai-Lama. Gegen Ende seines Lebens zog er sich zur Meditation in die oberen Gemächer des von ihm erbauten Potala zurück: „Die altindisch-buddhistische Mahnung zur einsamen Betrachtung und die Übung, das Mißratene und schlecht Geratene im Leben im Feuer der Reueerweckung zu verbrennen, waren ihm sehr wohl geläufig“ (S. 265), denn die Eigenschaften der Intoleranz und Herrschsucht waren ihm nicht fremd gewesen (S. 251). Als er 1682 verstarb, verheimlichte der Regent seinen Tod viele Jahre lang. Der nächste Dalai-Lama ist der einzige, der aus der Rolle fiel, er verbrachte nämlich seine Tage buchstäblich mit Wein, Weib und Gesang. Dieser seltsame „Papst“ verbreitete statt Predigten leichtsinnige Lieder, die bis heute populär geblieben sind, wie etwa:  
 „Göttlich auf der Erden zwar  
 einsam im Potala  
 doch unten in der Stadt  
 gelt ich als Dirnenprinz.“ (S. 281)

Es erhob sich nun die Frage, ob man ihn noch als Kirchenfürst anerkennen

könne, worauf er auf diesen Rang auch sofort verzichtete (S. 282). Als man ihn aber durch eine Synode auch als Staatsoberhaupt absetzen wollte, fand sich keine Mehrheit — darauf wurde er von den mongolischen Schutzherrn Tibets ermordet (S. 285). Nach einer blutigen Invasion der Dsungaren zogen 1720 chinesische Truppen als Befreier Tibets von den Barbaren in Lhasa ein. Sie hielten sich im Gegensatz zu den Dsungaren von Grausamkeiten und Plünderungen fern — die Soldaten hatten nämlich ihren Sold für fünf Jahre voraus enthalten (S. 293). Der siebte Dalai-Lama machte neunzehnjährig den Versuch einer Rebellion und erklärte Tibet 1727 für unabhängig, wurde aber besiegt und allein auf seine geistlichen Rechte beschränkt. China ernannte nun zwei Oberkommissare (Amban) zur Wahrung der chinesischen Souveränitätsrechte (S. 306). Seit 1720 war Tibet von einem suzeränen Vasallenstaat (ähnlich wie Annam) zu einem autonomen Nebenland Chinas geworden. 1751 erhielt der siebte Dalai-Lama von China wieder die volle geistliche und weltliche Oberhoheit über das Schneeland. Seitdem datiert die tibetische Verfassung. Die völkerrechtlich wichtigste Bestimmung des chinesischen Kaisers war, daß die Außenpolitik allein durch China geführt werden durfte. Tibet durfte nicht mit fremden Mächten verhandeln und konnte auch mit dem Kaiser nur durch die Ambans verkehren (S. 312, 341). Innenpolitisch wurde ein Wahlmodus für die Auffindung der Wiedergeburt eines verstorbenen Dalai-Lama festgelegt, der allerdings praktisch fast jedesmal abgewandelt wurde. Auch für die anderen Kirchenfürsten, die eine Erbfolge kraft Wiedergeburt beanspruchten, die sogenannte Tulkus in Tibet und Chutuktus bei den Mongolen, wurden Reglementierungen erlassen, die z. B. eine Wiedergeburt unter den Adelsfamilien untersagten (S. 342). Ja, der Kaiser behielt sich das Recht vor, mißliebigen Kirchenfürsten das weitere Erscheinen in Wiedergeburt zu verbieten (S. 323). Nachdem vier Dalai-Lamas (der neunte

bis zwölfte) im Alter von 10, 11, 17 und 19 Jahren gestorben waren — daß dies auf Mord deute, sei nirgends erwiesen, sagt Schulemann — kam es erst wieder unter dem 13. Dalai-Lama (1876—1933) zu wesentlichen Änderungen in der Stellung Tibets. Er wurde von den Chinesen zweimal ausdrücklich abgesetzt (13. 9. 1904 und 25. 10. 1910), aber beide Male alsbald wieder als Herrscher anerkannt. Beide Male floh er aus dem Lande, einmal nach Norden zu den Mongolen, das zweite Mal nach Süden zu den Engländern. Während er 1908 zu einem Staatsbesuch in Peking weilte, starb die berühmte Kaiserin-Regentin Tze-hsi, nachdem noch einmal die enge Verflechtung Tibets mit China festgelegt worden war. Nach dem Sturz des Kaiserreichs kehrte er 1912 nach Tibet zurück. Die chinesischen Truppen waren kampflös abgezogen. Auf ein Telegramm des Präsidenten der Republik China, das ihm hohen Rang und Titel zusicherte, erwiderte der Dalai-Lama, daß er souverän sei (S. 404). Zu einer ausdrücklichen Unabhängigkeitserklärung kam es aber nie (so auch AJIL 1965, S. 586, unter Widerlegung von AJIL 1965, S. 16) — auch die Ausführungen in AJIL 1966, S. 369—371 bringen keinen Beweis für eine Unabhängigkeitserklärung. Die bloße Tatsache, daß in den Verhandlungsprotokollen der Simla-Konferenzen, Erster Tag vom 13. 10. 1913, von einer Unabhängigkeit Tibets die Rede ist, erbringt noch keinen Nachweis dafür. Ganz im Gegensatz dazu erklärte die Äußere Mongolei ausdrücklich ihre Unabhängigkeit am 21. 12. 1911, mit dem Hinweis, daß sie nur der Mandschu-Dynastie, nicht aber China Loyalität schulde: Nach der Ausrufung der Republik in China seien alle Bande aufgelöst (S. 405). Dies Argument, das nach 1959 auch für Tibet rückwirkend angewandt wurde, erschien aber zur Zeit der Revolution in China noch nirgends. Es paßt auch für Tibet nicht, da dieses nicht erst der Mandschu-Dynastie, sondern schon den beiden vorangegangenen Dynastien Suzeränitätsrechte zuerkannt hatte. Ein Vertrag Tibets mit der Mongolei vom 29. 12. 1912, in

welchem beide Gebiete ihre Unabhängigkeit anerkannten, wurde seitens Tibets von einem russischen Staatsbürger, einem burjätischen Mongolen, unterzeichnet. Seine Vertretungsmacht wurde aber von Tibet bestritten, der Vertrag nie ratifiziert und auch nicht angewandt (hierzu siehe „The question of Tibet and the Rule of Law, Genf 1959, S. 87). Einige Abkommen Tibets mit indischen Staaten und den Engländern waren alle mit direkter und indirekter Billigung Chinas abgeschlossen. Ein dreiseitiger englisch-tibetisch-chinesischer Vertrag vom 27. 4. 1914 erkannte das eigentliche Tibet als Schutzstaat Chinas an, das in Lhasa nur einen Amban und 300 Mann stationieren durfte. Der Vertrag wurde aber von China nicht ratifiziert, jedoch von den beiden anderen Partnern im übrigen angewandt (S. 407). In den folgenden Jahren blieb der Status von Tibet in der Schwebe. China erhielt in all seinen Verfassungen den Anspruch auf Tibet aufrecht, konnte ihn nur wegen der Wirren nicht durchsetzen. Daher konnte Tibet faktisch wie ein souveräner Staat handeln, jedoch trat es nach außen nie als solcher auf. Im Inneren behandelte es die Vertreter seiner Nachbarländer — mit anderen Gebieten pflegte es keinen Verkehr — so wie ein selbständiger Staat. Auch der Vertreter Chinas, der seit 1934 in Lhasa weilte, wurde als auswärtiger Missionschef behandelt, ohne Vorrang vor den anderen Staaten (S. 420, 424). Als 1938 ein im chinesisches Osttibet aufgefundenes Kind als 14. Dalai-Lama erklärt wurde und nach Lhasa gebracht werden sollte, benutzte die Regierung Tschiang-kaischek dies dazu, ein Lösegeld von 100 000 Dollar zu erpressen (S. 424). China versuchte 1943 noch einmal, Tibet gewaltsam zu besetzen, jedoch weigerten sich die Truppen (S. 433). Als Mao-tse-tung 1949 ganz China unterworfen hatte, führte er auch Tibet wieder unter chinesische Oberhoheit zurück. Am 23. 5. 1951 kam es zu dem unter Druck abgeschlossenen 17-Punkte-Abkommen Chinas mit Tibet, welches dem Lande eine Autonomie innerhalb Chinas zusicherte.

Das Buch schließt mit den Besuchen des Dalai-Lama in Peking (1954) und Indien (1956/57). Acht Jahre nach dem 17-Punkte-Abkommen erklärten dann die Tibeter von Lhasa im Namen des Kabinetts überraschend am 11. 3. 1959 die Unabhängigkeit und eine Woche später mußte der Dalai-Lama vor den Chinesen nach Indien fliehen. China legte Tibet harte Maßnahmen auf, die zur Flucht vieler Tibeter nach Indien führten. Am 1. 9. 1965 wurde Tibet zu einer der fünf autonomen Regionen Chinas erklärt.

Das sind in Kürze die wichtigsten Ereignisse zur Verfassungsgeschichte Tibets nach innen und außen. Außerdem aber enthält das gründliche Werk Schulemanns noch eine Fülle von Material zu historischen, kulturellen und religiösen Fragen. Es darf auch heute, nach zehn Jahren, noch als Standardwerk über die politische Geschichte des tibetischen Lamaismus gelten.

Der Verfasser hatte bereits im Jahre 1911 mit 21 Jahren eine Schrift zu vorstehendem Thema verfaßt (Die Geschichte des Dalai-Lamas, Heidelberg 1911, 290 S., Relig. wiss. Bibliothek Bd. 3), die aber nur die Hälfte des Umfangs umfaßte und die meist erst danach erschienene Literatur noch nicht bringen konnte. Aus diesem Grunde dürfte mit Recht davon abgesehen worden sein, das vorliegende Werk als 2. Auflage zu bezeichnen.

Inzwischen ist von E. E. Koch 1960 eine zweite Geschichte der Dalai-Lamas in deutscher Sprache erschienen (Auf dem Dach der Welt, Tibet, die Geschichte der Dalai-Lamas, Frankfurt 1960, 317 S.), die das Werk von Schulemann nur in der Ausgabe von „1912“ aufführt (S. 293).

Kochs Buch ist gewiß flüssiger geschrieben und daher angenehmer zu lesen als Schulemanns Werk mit seinem gründlichen wissenschaftlichen Apparat. Jedoch verschiebt die feuilletonistische Darstellung die Geschichte zu sehr zu Gunsten des Skurilen, Phantastischen und Nur-Interessanten. Gewiß ist dies in Tibet reichlich vorhanden gewesen, jedoch darf man darüber nicht das eigentlich tiefreligiöse Anliegen des

tibetanischen Buddhismus so in den Hintergrund schieben, wie Koch es tut. Dem Stile nach könnte man denken, daß sein Buch in einem antireligiösen materialistischen Staate geschrieben wäre, wo man Religion nur als Aberglauben ansieht, während Schulemanns Darstellung ein immer wieder spürbares Bemühen um tieferes Verständnis der geistigen Grundlagen der tibetischen Religiosität zeigt.

Dr. Hellmuth Hecker, Hamburg

C. P. FITZGERALD

### **The Third China**

The Chinese Communities in South-East Asia

F. W. Cheshire, Melbourne, Canberra, Sidney 1965, IX, 109 S., A\$ 1.35

ARNOLD C. BRACKMAN

### **Southeast Asia's Second Front**

The Power Struggle in the Malay Archipelago

Frederick A. Praeger, Publishers, New York 1966, XV, 341 S., \$ 6.95

Bei zahlreichen Überlegungen zur politischen Zukunft Südostasiens wird der Frage der Überseechinesen oft zu wenig Beachtung geschenkt. Wenn überhaupt, so hört man in diesem Zusammenhang immer wieder recht verallgemeinerte und oberflächliche Urteile, und manch ein Autor, der sich mit Malaya, Indonesien, Thailand oder den Philippinen beschäftigt, mag es als abwegig empfinden, sich gleichzeitig mit dem Chinesenproblem auseinanderzusetzen, da dieses auch die Kenntnis der chinesischen Geschichte, Kultur und Staatslehre erfordert. So behilft man sich mit der Feststellung, daß die Überseechinesen die Juden Südostasiens seien, und glaubt, damit alle Erscheinungen des Auslandschinesentums deuten zu können.

C. P. FitzGerald, Professor für ostasiatische Geschichte an der Australian National University, hat nunmehr mit seinem kleinen Büchlein über das „Dritte China“ eine Einführung vorgelegt, die trotz ihres unscheinbaren Äußeren in vier kurzen Kapiteln die wesentlichen Aspekte dieses Themas

darstellt. Die Lektüre dieser Einführung sollte jedem zugemutet werden, der sich mit Fragen der politischen Zukunft in Südostasien und insbesondere im malaiischen Raum beschäftigt. Denn aus FitzGeralds Buch wird klar, daß es eine Stabilisierung der staatlichen Ordnung dort nicht geben kann, wenn es nicht gelingt, das Problem der Überseechinesen zu lösen.

In einem Überblick über die Geschichte der chinesischen Auswanderung nach „Nanyang“ erläuterte FitzGerald das Phänomen, daß die aus agraren Verhältnissen kommenden chinesischen Einwanderer sich in Südostasien vorwiegend städtischen Beschäftigungen zuwandten. Dies hatte in erster Linie seinen Grund in den feudalen Verhältnissen Südostasiens, die den Grunderwerb für Landfremde erschweren, mit der Folge, daß es eben gerade die Chinesen waren, die jene allmählich ökonomisch und damit auch politisch entscheidend werdenden Positionen an der Nahtstelle zwischen dem agraren Hinterland und dem internationalen Handel einnahmen. Die Arbeitsteilung zwischen Stadt und Land spiegelte sich in der Teilung der Rassen wider (S. 31).

Gegenüber ihren Gastvölkern gerieten die Chinesen dann in eine sich bis in die Gegenwart auswirkende ungünstige Position nach Ausbruch des Japanisch-Chinesischen Krieges. Hier zeigte sich in aller Deutlichkeit, wie stark sich die Überseechinesen mit ihrem Heimatlande verbunden fühlten. Daher waren für die Überseechinesen die Westmächte die Verbündeten im Kampf gegen Japan. Die Westmächte waren aber gleichzeitig die Kolonialmächte in Südostasien und damit Feinde der südostasiatischen Völker, die sich vom japanischen Eroberungszug ihre Befreiung erhofften. Nachdem dieses Ergebnis tatsächlich eingetroffen war, wurden die Chinesen als die Kollaborateure der Kolonialmächte angesehen, und der bisher antikolonialistische Nationalismus richtete sich gegen sie. Daß dies kurzfristig war, erwies sich besonders im Schulwesen, dem die Gastvölker keine Unterstützung angedeihen ließen, weshalb sich die Chinesen der „Förderung“