

1. CHINESISCHE TRADITION UND ANARCHISMUS

Bisherige Ansätze

Die teilweise geradezu enthusiastische Aufnahme Kropotkinscher Ideen im frühen 20. Jahrhundert im Fernen Osten, die durchaus über eigentlich anarchistische Kreise hinausging, ist natürlich im konkreten historischen Kontext zu sehen, dennoch ist es die Frage, ob Erklärungsversuche, die sich *nur* auf dieser Ebene bewegen, weit genug tragen. Insbesondere Dirlik, der viel zur Erhellung des chinesischen Anarchismus in der Vierten-Mai-Zeit beigetragen hat, verfißt die These, daß die Aufnahme des westlichen Anarchismus in China keinerlei Beziehung zur chinesischen Tradition habe. Vielmehr sei die Rezeption des Anarchismus allein als Antwort auf aktuelle Probleme zu sehen. Die Frage, inwieweit man von „Anarchismus“ in der chinesischen Tradition sprechen könne bzw. ob Anknüpfungspunkte in der Tradition ausgemacht werden können, wäre somit belanglos. Wie wir schon sahen, ist ja auch im Westen umstritten, ab wann man nun eigentlich von „Anarchismus“ reden kann, d.h. ob eine Rückverlängerung in die historische Tiefe statthaft ist. Letztendlich hängt es wiederum von der Definition von „Anarchismus“ ab, womit eigentlich nichts gewonnen ist.

Gewiß hat Dirlik recht mit der Warnung, daß begriffliche Überlagerung, also die Präsentation westlicher Ideen in sprachlich traditionellem Gewande, nicht unbedingt inhaltliche Gleichsetzung bedeutet, und führt treffend das Beispiel des „geyi“ 格義 an, also der Einkleidung buddhistischer Inhalte in daoistische Begrifflichkeit im Zuge des Eindringens des Buddhismus in China.¹ Sowenig der Buddhismus deswegen seine Identität verloren habe, sowenig der westliche Anarchismus durch das chinesische „vorbelastete“ Vokabular. Entwickelt man den Vergleich weiter, so zeigt sich in beiden Fällen, daß nach einiger Zeit das Bedürfnis entstand, die Begrifflichkeit klarer zu definieren, um die zwangsläufig entstandenen Mißverständnisse zu verringern und das Neue vom Alten abzugrenzen. Einerseits war die Präsentation des Neuen im alten Gewande in China ja stets beliebt gewesen, da an sich die Idee des „Neuen“ skeptisch stimmte in einer Kultur, die überwiegend gewohnt war, Legitimität historisch abzuleiten. So kleidete man z.B. neue Gedanken gern in die Form des Kommentars, wobei bei näherem Betrachten oft ersichtlich wird, daß es gar nicht um eine bloße Neuauslegung alter Klassiker ging.

Hinzu kommt das Spezifische des Chinesischen als Sprache und Schrift, das Fremdwörter kaum integrieren kann. Die Wahl zwischen phonetischer Nachahmung, bei der die Schriftzeichen sinnentleert nur ihrem Lautwert nach eingesetzt wurden, was den wiedergegebenen Begriff auf immer zu einem sprachlichen Fremdkörper stempelte, und Übersetzung, die damit unweigerlich bestehende Konnotationen einbrachte, war stets eine schwierige gewesen. Der Buddhismus als erster Kontakt Chinas mit einem Textkorpus in einer ganz anderen Sprache hatte das Problem stets mit sich geschleppt, sich aber über-

¹ Arif Dirlik: *Anarchism* ... S. 110–111.

wiegend für das Übersetzen entschieden, da zuviel Fremdes auf Dauer die kulturelle Barriere zu hoch setzte und der Verbreitung hinderlich war. (Dennoch ist der Fremdwort-Anteil im chinesischen buddhistischen Wortschatz immer noch beachtlich, was mit ein Grund dafür ist, daß eine tiefergehende Kenntnis des Buddhismus eines speziellen Studiums bedarf). Je mehr der Buddhismus an Bedeutung gewann, desto mehr konnte er jedoch auch alte Begriffe mit seinen spezifischen Inhalten besetzen. Ähnlich verhielt es sich bei der Übernahme westlicher Begrifflichkeit, namentlich seit den Kontakten mit europäischen Missionaren ab Ende der Ming-Zeit und dann im Zusammenhang mit der Rezeption diverser westlicher Ideologien, darunter des Anarchismus. Auch hier gab es Diskussionen, wie man nun „Anarchismus“ ins Chinesische übertragen sollte, und wieder setzte sich eine Übersetzung durch, nicht eine lautliche Wiedergabe. Das Sprachproblem galt zwar – wie gesagt – generell für alle westlichen Ideologien, doch sollten gerade die Anarchisten daraus die Konsequenz ziehen und sich dem Esperanto zuwenden. Es ist also nicht von vorneherein gesagt, daß hinter der alten Wortfassade kein neuer Inhalt stecken kann, denn Sprache beeinflußt zwar, aber determiniert nicht das Denken. Entsprechend kann nur der Kontext bzw. Gebrauch der Begriffe Aufschluß darüber geben, wie sie jeweils verstanden wurden.

Dirlik argumentiert ferner für den Schnitt mit der Tradition, weil das Gros der Anarchisten diesen selbst erklärterweise vollzogen habe. Er verweist auf das neue Konzept der sozialen Revolution und vor allem das neue Verständnis von Bildung, die nun nur in Wissenschaft bestehen sollte. Für ihn zeigt sich darin, daß die chinesischen Anarchisten bewußt auf ihre aktuellen Probleme reagierten und der Anarchismus daher allein aus den historisch-ideologischen Konstituenten der chinesischen Gesellschaft um die Wende zum 20. Jahrhundert zu erklären ist. Allerdings bedeutet auch eine *erklärte* Abwendung von „der Tradition“ nicht automatisch, daß diese mit einem Schlag *faktisch* bedeutungslos geworden ist.

Obwohl Dirlik selbst die Tatsache anspricht, daß anarchistische Themen durchaus eine starke Verwandtschaft zu indigenen Traditionen aufweisen, hält er dies für ephemere und behandelt diesen Punkt daher nicht weiter. Allerdings, und dem ist sicherlich zuzustimmen, bezeichnet er die kulturelle Komponente, die die soziale Revolution für die Anarchisten hatte, als einen Hauptanziehungsfaktor für die Jugend des Vierten-Mai.² In der Tat scheint mir hier ein wichtiger Schlüssel zur Begeisterung in China für Kropotkin zu liegen. Er war kein bloßer Revolutionstheoretiker im politischen Sinne, sondern offerierte eine „moderne“ Weltansicht mit kulturellen (und ethischen!) Dimensionen, und gerade dieser Reichtum bot vielerlei Punkte, an die durchaus auch traditioneller orientierte Geister anknüpfen konnten. Insbesondere die Idee der „gegenseitigen Hilfe“ ließ sich gut mit indigenen Gesellschaftsidealen verknüpfen. Daß Kropotkins Ideen zündeten, lag daher wohl an mehr als nur den damaligen Umständen, wobei dies nicht bedeutet, daß jeder in Kropotkin das Gleiche suchte – und fand.

Peter Zarrow geht in seiner Auseinandersetzung mit dem chinesischen Anarchismus stärker auf die indigene Tradition ein, da er sich vor allem auf die ersten selbsterklärten Anarchisten Chinas konzentrierte und ihren Erziehungshintergrund miteinbezieht.³ Yves

² Ibid. S. 110.

³ Peter Zarrow: *Anarchism ...*

Chevrier warf ihm vor, dabei aber nur eine auf den offiziellen Konfuzianismus ausgerichtete Ideengeschichte im Blick gehabt zu haben.⁴ Chevrier selbst sieht den Anarchismus eher als Erbe der „kleinen Tradition“, die sich durchaus jenseits nur philosophischer Debatten und Entwürfe in handfesten Rebellionen und dem Geheimgesellschaftswesen manifestierte. Der Anarchismus ist für ihn nur die Spitze eines Eisbergs einer generellen Staatsfeindlichkeit in China.⁵ Politik sei stets über die Köpfe des Volkes hinweg gemacht worden. Von daher seien die Chinesen eher astaatlich orientiert. Dem ist zwar insofern zuzustimmen, als „Politik über die Köpfe des Volkes hinweg gemacht wurde“ (was schließlich nicht nur für China zutrifft), doch scheint mir, daß eine säuberliche Trennung in „große“ und „kleine“ Traditionen so nicht durchzuführen ist. Vielmehr hat sich bei Untersuchungen zu den Ideologien verschiedener Geheimgesellschaften und Rebellenorganisationen im vormodernen China gezeigt, wie stark doch „offizielle“ Ideologieelemente rezipiert und eingebaut wurden.⁶ Eine wirkliche Alternative ist daher nur schwer auszumachen.⁷ Die Interaktion zwischen der „oberen“ und der „unteren“ Ebene bestand also, wobei im übrigen noch sehr fraglich ist, ob eine solche Zweiteilung der Gesellschaft überhaupt den Realitäten entsprach.

Insbesondere im Rahmen der Modernisierungsthematik wird häufig „die“ Tradition mit „der“ Moderne verglichen, als seien beides monolithische Gebilde.⁸ Die Frage, die man sich in China stellte und stellt, ist und war vielmehr, welche Elemente aus der eigenen Tradition sich mit welchen der westlichen Moderne zusammenfügen ließen, bzw. – für den außenstehenden Beobachter –, was die Auswahl der Chinesen in ihrer Konfrontation mit neu eindringendem Gedankengut leitete. Die aktuellen Probleme waren hier nur ein Teil, zumal man gerade im Falle Kropotkins bedenken muß, daß er nicht nur von Anarchisten im engeren Sinne aufgenommen wurde. Breitenwirkung läßt sich daher nur erklären, wenn Kropotkins Gedanken noch andere Saiten zum Schwingen brachten. So ist die Resonanz in

⁴ Yves Chevrier: „Anarchisme, maoïsme et culture politique chinoise“ S. 196.

⁵ Ibid. S. 198.

⁶ Siehe z.B. die Studien von Yuji Muramatsu: „Some Themes in Chinese Rebel Ideologies“ in Arthur Wright (Hrsg.): *The Confucian Persuasion*, Stanford 1960, S. 241–267; Daniel L. Overmyer: *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Mass. 1976; ders.: „Values in Chinese Sectarian Literature: Ming and Ch'ing Pao-chüan“ in Johnson/Nathan/Rawski (Hrsg.): *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley 1985, S. 219–254; ders.: „Attitudes toward the Ruler and State in Chinese Popular Religious Literature: Sixteenth and Seventeenth Century Pao-chüan“ in *Harvard Journal of Asian Studies* 1984, S. 347–379; Susan Nacquin: *Millenarian Rebellion in China. The Eight Trigrams Uprising of 1813*, New Haven und London 1976; dies.: „The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China“ in Johnson/Nathan/Rawski (Hrsg.): *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley 1985, S. 255–291; Hsiao Kung-chuan: *Rural China. Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle 1960; und Vincent Y. C. Shih: *The Taiping Ideology. Its Sources, Interpretations and Influences*, Seattle 1967. (Darin ist auch sein früherer Artikel „Some Chinese Rebel Ideologies“ in *T'oung Pao* Bd. XLIV, Livr. 1–3, 1956, S. 150–226, in leicht modifizierter Form als Kapitel XI aufgenommen).

⁷ Dies hat bereits Tilemann Grimm gelegentlich (enttäuscht) moniert. Siehe z.B. sein „Tradition und Revolution in China. Überlegungen zur Konsistenz asiatischer Traditionen“ in *Historische Zeitschrift* 204/1, 1967, S. 79–103.

⁸ Vgl. die kritischen Anmerkungen von Benjamin I. Schwartz: „The Limits of 'Tradition Versus Modernity' as Categories of Explanation: The Case of the Chinese Intellectuals“ in *Daedalus*, Frühjahr 1972, S. 71–88.

China auf Kropotkin zwar Teil der Anarchismus-Rezeption, reicht aber andererseits auch über einen rein politisch definierten Anarchismusbegriff hinaus, was nicht allzu sehr erstaunt, da Kropotkin ja eine sehr weit gefächerte Palette an Werken und Ideen hervorgebracht hat. Sein Einfluß hatte kulturelle Dimensionen, weswegen eine Betrachtung unter bloß politikwissenschaftlichem Vorzeichen, wie sie den meisten Studien zum chinesischen Anarchismus eigen ist, das Phänomen reduzieren würde.

Die meisten bisher zum chinesischen Anarchismus erschienenen Arbeiten schenken der Verbindung zur autochthonen Tradition wenig Beachtung, weil das Hauptaugenmerk auf die Revolutionsgeschichte Chinas gelegt wird. Weder chinesische Gesamtdarstellungen aus der VR China noch die sporadischen taiwanesischen Studien sahen es als nötig an, einen Bezug zur eigenen Tradition herzustellen. Die japanische Forschung zum chinesischen Anarchismus⁹ legte schon eher Wert auf eine Verknüpfung des Anarchismus mit traditionellen chinesischen Elementen, behandelte aber meist nur einzelne Vertreter, insbesondere natürlich die, die in Japan gewesen waren. Dennoch schlägt die akademische Struktur einer „Arbeitsteilung“ zwischen klassischer Sinologie und modernen Chinastudien dort tendenziell ebenso durch wie im Westen. Die hier als „klassisch“ zu bezeichnende Studie zum chinesischen Anarchismus von Scalapino/Yu: *The Chinese Anarchist Movement*, setzt selbstverständlich mit den frühen Gruppen in Tokyo und Paris in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts ein. Dies ist an sich gerechtfertigt, da der Titel ja von „Bewegung“ spricht. Doch im ersten Kapitel, in dem „die Ursprünge des chinesischen Anarchismus“ behandelt werden, taucht kein Verweis auf die Tradition auf. Die Studie stand ganz im Zeichen der Interpretation des Anarchismus als Vorstufe zum Kommunismus. Ähnlich verhielt es sich mit Kwoks kurzem Abriss: „Die anarchistische Bewegung“.¹⁰ Die detaillierten Beiträge Bernals folgten prinzipiell dieser Auslegung, wobei er den Schwerpunkt auf den „Triumph des Anarchismus“ über den Marxismus in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts legte. Schließlich aber habe sich der Spieß herumgedreht, nachdem der Marxismus in leninistischer Form durch die Oktoberrevolution Relevanz für China gewonnen habe.¹¹

Vor allem mit Dirlirks Arbeiten ist inzwischen klargeworden, daß der Anarchismus in dieses „Vorstufenschema“ nicht gut hineinpaßt, und daß ideologische Differenzen zum Marxismus ohnehin erst relativ spät ins allgemeine Bewußtsein drangen.¹²

Verbindungen zum traditionellen Gedankengut blieben allerdings unterbelichtet. Dies lag eben daran, daß der Anarchismus als Teil der Frage nach den Gründen der chinesischen Revolution im 20. Jahrhundert behandelt wurde und daher stets in Verbindung und Ver-

⁹ Einen Überblick bis in die späten 80er Jahre gibt Saga Takashi 嵯峨隆: „Nihon ni okeru chūgoku anakizumu kenkyū“ 日本における中國アナキズム研究 (Japanische Studien zum chinesischen Anarchismus) in *Kindai chūgoku kenkyū ihō* 近代中國研究彙報 (Forschungs-Bulletin zum modernen China) Nr. 11, 1989, S. 29–42.

¹⁰ In Opitz (Hrsg.): *Chinas große Wandlung*, München 1972, S. 146–162.

¹¹ Martin Bernal: „The Triumph of Anarchism over Marxism, 1906–1907“ in Mary C. Wright (Hrsg.): *China in Revolution: The First Phase 1900–1913*, New Haven und London 1968, S. 97–142, bes. S. 142. Siehe auch Bernals „Chinese Socialism before 1913“ in Jack Grey (Hrsg.): *Modern China's Search for a Political Form*, London et al. 1969, S. 66–95; sowie sein *Chinese Socialism to 1907*, Ithaca und London 1976.

¹² Siehe bes. Arif Dirlirk: *Anarchism ...* S. 83.

Chevrier gibt in seinem genannten Artikel „Anarchisme ...“ (S. 193–194) einen gerafften Überblick über die westlichen Ansätze in der chinabezogenen Anarchismusforschung.

gleich zur Übernahme anderer Sozialismen (so man Anarchismus als Teil des Sozialismus begreift) gesehen wurde.

Allein Zarrow's Arbeit und die unveröffentlichte Dissertation von Jana Rosker¹³ fallen etwas aus diesem Rahmen. Beide legen den Akzent auf die politische Theorie. Daß sie traditionellem Gedankengut überhaupt ihr Augenmerk schenken, hängt vor allem mit der schwerpunktmäßigen Beschäftigung mit der „ersten Generation“ der chinesischen Anarchisten, darunter der Tokyo-Gruppe, zusammen, da letztere sich weniger „westlich-modern“ präsentierte und selbst erklärtermaßen nach Anknüpfungspunkten in der chinesischen Tradition suchte. Zarrow, der allerdings nur einen kurzen Abriss des „Anarchismus im chinesischen Denken“ als Vorläufer für den modernen chinesischen Anarchismus gibt, geht dabei von der Sozialisation der Anarchisten aus, um den Blick in die historische Tiefe zu begründen. Zwar sieht er im Daoismus die eigentliche Ausformung eines ursprünglich chinesischen Anarchismus, doch rückt er konfuzianisches Gedankengut stärker in den Vordergrund, da die wichtigsten Vertreter dieser „ersten Generation“ chinesischer Anarchisten diesen als Bildungshintergrund hatten. Roskers Ansatz wiederum ist sehr breit gefaßt. Sie geht an den Anarchismus in komparativer Absicht heran und vergleicht chinesische mit westlichen Staatstheorien, um die anarchistische Kritik am Staat in das jeweilige geistige Umfeld einsetzen zu können. Entsprechend nehmen die vormodernen Entwicklungen einen gewissen Raum ein. In der chinesischen Tradition sieht sie den Daoismus und speziell die „unorthodoxen Geister“ Yang Zhu 楊朱, Ruan Ji 阮籍 und Bao Jingyan 鮑敬言, als Vertreter anarchistischen Gedankenguts. Ähnlich sah es bereits Hsiao Kung-chuan, der speziell einen Aufsatz zur Frage des Anarchismus im alten China verfaßt hatte.¹⁴

Wie gesagt liegt das Problem bei der Frage, ob es im alten China „Anarchismus“ oder „anarchistische Tendenzen“, wie man es vorsichtigerweise gerne abschwächt, gab, primär bei der Definition von Anarchismus. Ähnlich wie bei anderen Begriffen, die aus der westlichen Ideengeschichte stammen, ist die Übertragbarkeit immer problematisch, solange man die Inhalte nicht von ihren konkreten Entstehungszusammenhängen ablösen will. Einerseits läuft man Gefahr, bei zuviel Abstraktion den Begriff zu entleeren, andererseits ist sonst keine allgemeingültige Begrifflichkeit zu erstellen, womit man es dann bei radikalem Kulturrelativismus beließe. Im Falle des „Anarchismus“ potenziert sich das Problem noch, weil ja – wie dargestellt – selbst im Westen höchst umstritten ist, wie man „Anarchismus“ definieren soll. Doch ist die Frage im Grunde weniger, ob es nun im alten China „Anarchismus“ gegeben habe oder nicht, sondern vielmehr, welche traditionellen Tendenzen für die Integration des Anarchismus in die chinesische Kultur zur Verfügung standen. Inwieweit sie *bewußt* genutzt wurden, wird im Verlauf der späteren Darstellung der chinesischen anarchistischen Bewegung zu sehen sein. Es erscheint daher sinnvoll, kurz einige ausgewählte traditionelle Bezüge zu beleuchten, zumal sich später einige Anarchisten (oder ihre Gegner), ob im positiven oder negativen Sinne, *explizit* auf den einen oder anderen beriefen. Die folgenden Ausführungen erheben dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern sollen lediglich die anschließende Darstellung der Rezeption des westlichen Anarchismus mit kulturellen Hintergründen versehen.

¹³ Jana Rosker: *Anarchistische Staatskritik in China um die Jahrhundertwende*.

¹⁴ Hsiao Kung-chuan: „Anarchism in Chinese Political Thought“ in *T'ien Hsia Monthly* Bd. 3, Nr. 3, Oktober 1936, S. 249–263.

Ausgewählte Bezüge

Laozi und Zhuangzi: Zunächst bietet sich in China als Vergleichsmoment der Daoismus an.¹⁵ So widmete man eine ganze Tagung der Frage, ob Daoismus „anarchistisch“ sei.¹⁶ Die Frage wurde grundsätzlich bejaht anhand der Kriterien von individueller Freiheit und Autonomie, Ablehnung von Zwang, Ideal einer nicht-autoritären Gesellschaft und eines Programms zur Erreichung derselben. Als nicht ausschlaggebend wurde die Art und Weise des Erreichens der Idealgemeinschaft angesehen, d.h. ob durch Revolution oder „natürliche“ Veränderungen.¹⁷ Insbesondere wird eine Nähe der daoistischen und der Kropotkinschen Gesellschaftskonzeption attestiert.¹⁸ Legte man das Kriterium der Ablehnung des Staates zugrunde, so würden allerdings eine Reihe daoistischer Denker, allen voran Laozi 老子, durchs Raster fallen, da dort von der Existenz eines Herrschers ausgegangen wird. Das Denken drehte sich mehr um das Wie des Herrschens. Zwar soll der Herrscher nach Laozi durch „Nicht-Handeln“ bzw. „zweckfreies Handeln“ (*wuwei* 無爲) regieren, aber ohne seine Existenz würde alles zusammenfallen, wie das berühmte Bild von der Nabe und den Speichen verdeutlicht.¹⁹ In diesem Sinne steht der Herrscher im Zentrum der Gesellschaft, nicht an ihrer Spitze. Seine Aufgabe ist es, im Einklang mit dem *dao* 道 zu handeln. Er „herrscht“ durch Vorbild.²⁰ Er wird damit zum Katalysator, an dem sich das Ideal der Gesellschaft niederschlägt. Man kann dies als unpolitisches Herrschen bezeichnen; die Autorität – wenn auch im Geistig-Moralischen – bleibt jedoch gewahrt. Graham bezeichnet dies als „paternalistischen Anarchismus“.²¹ Auch ist es nach wie vor umstritten, ob das Buch *Daodejing* 道德經 wirklich nur im philosophisch-religiösen Sinne zu verstehen ist, oder ob es nicht doch eine Anleitung zum guten Regieren darstellen sollte in Konkurrenz zu vielen anderen Regierungs-Ratgebern, wie auch die Verbindung des Laozi zum Militärisch-Strategischen nahelegt, schließlich ist der Adressat der Lehre der Herrscher selbst.²²

¹⁵ „Der Daoismus“ ist im Grunde eine nachträgliche Kategorisierung, meist geschieden in „philosophischen“ (gemeint: Laozi 老子, Zhuangzi 莊子, und andere wie Liezi 列子 und Huainanzi 淮南子) und „religiösen“. Zur Entstehung der Kategorisierung siehe die knappe Übersicht bei A. C. Graham: *Disputers of the Tao*, La Salle 1989, S. 170–172.

¹⁶ Beiträge in *Journal of Chinese Philosophy* Bd. 10, Nr. 1, März 1983.

¹⁷ Siehe die Zusammenfassung in der Einleitung, *ibid.* S. 1–4.

¹⁸ Frederic L. Bender: „Taoism and Western Anarchism“ in *ibid.* S. 5–26, dort S. 18.

¹⁹ *Daodejing* Kap. 11. (Enthalten in Bd. 3 von *Zhuzi jicheng* 諸子集成 [Sammlung sämtlicher Meister], 8. Aufl. Peking 1993, [Erstaufgabe 1954], 8 Bde.).

²⁰ Siehe John Clark: „On Taoism and Politics“ in *Journal of Chinese Philosophy* Bd. 10, Nr. 1, 1983, S. 65–87. Dort S. 84. Eine knappe Zusammenfassung zum Thema Laozi und Herrschen gibt Florian C. Reiter: *Lao-tzu zur Einführung*, Hamburg 1994, S. 113–117.

²¹ Graham: *Disputers of the Tao* S. 303.

²² Graham: *Disputers ...* (bes. S. 228–229) arbeitet sehr gut heraus, wie Laozi als Taktiker interpretiert werden kann: Seine Betonung der Schwäche z.B. ist nicht einfach Umkehrung des Gewohnten, sondern die Erkenntnis, daß momentanes Nachgeben später zum Sieg führt.

Graham: *Disputers ...* (S. 234–235) merkt zum Problem der Interpretation des *Daodejing* an, daß es eigentlich wenig erstaunlich sei, daß das Buch – im Grunde ein langes Gedicht – wie jedes Gedicht vielerlei Interpretationen erfahren könne. Entsprechend wirkte es auf mystische Gemüter wie Strategen, Herrscher wie Kampfsportler.

Es sei hier nur erwähnt, daß das Buch *Daodejing* von einigen westlichen Anarchisten sehr geschätzt wurde.²³

Während Laozi den besten Herrscher an seiner Unauffälligkeit erkennt, also gemessen am minimalistischen Prinzip,²⁴ taucht bei Zhuangzi 莊子 in der berühmten Geschichte vom Totenschädel die Vorstellung von einer Welt ohne Herrscher und Beherrschte auf: der Schädel klärt den Menschen über die Welt des Todes als Welt der ewigen Gleichheit auf. Wo der Mensch zweifelt, ob das Leben mit seinen Differenzierungen nicht vorzuziehen sei, lobt der Schädel den Tod als größtes Glück.²⁵ Das Ideal der Gleichheit wird auch auf den politischen Bereich bezogen und der „Anarchismus“ als „Fürstenlosigkeit“²⁶ (*wujunlun* 無君論) bezeichnet. Zhuangzi ist allerdings kein Revolutionär, der diese Gleichheit einforderte. Stärker als Laozi propagiert er den Rückzug ins Mystische, in die Relativierung des Seins. Daher spielen die Metaphern von Traum und Tod eine große Rolle.

Laozi ist in seinen Vorstellungen konkreter, aber damit auch expliziter anti-zivilisatorisch: Das Ideal eines selbstgenügsamen Zustandes, wie ihn z.B. seine Gesellschaftsskizze vom Land mit wenigen Einwohnern präsentiert,²⁷ ist die Negation jeden Nützlichkeits- und Fortschrittsdenkens. Erfindungen werden ignoriert, Hilfsmittel liegen gelassen und soziale Kontakte nicht gepflegt. Diese Art Verweigerungshaltung könnte man bestenfalls in die Ahnengalerie zivilen Ungehorsams als Protestmittel einreihen, läßt sich aber wohl schwer mit anarchistischen Ideen verbinden. Allerdings gab diese rurale Idylle das Paradigma ab für Tendenzen in der chinesischen Tradition, sich im dörflichen Leben jenseits städtischer Karrierebestrebungen zu verwirklichen.

Sowohl bei Laozi als auch bei Zhuangzi wird jedoch die grundlegende Einsicht betont, daß alles künstliche Eingreifen schädlich ist. Vielmehr wohne der Natur – und dem Menschen als Teil derselben – ein natürliches Ordnungsprinzip inne. Hier nun ergeben sich Anknüpfungspunkte an Kropotkinsche Vorstellungen, insbesondere seine Vorstellung von „gegenseitiger Hilfe“ als Vorgegebenem in Tier- und Menschenwelt.

Herrschaftssysteme dagegen sind unnatürlich, da auch historisch sekundär entstanden. Wo die Konfuzianer Zivilisation als Aufstieg aus dem Dunkel grauer Vorzeit lobten, beklagten die Daoisten den Verfall der ursprünglichen Ordnung durch menschliches Eingrei-

²³ Wie oben erwähnt, sah sogar Kropotkin selbst in Laozi einen Vorläufer des Anarchismus; auch Tolstoj schätzte ihn. Dies galt im übrigen auch für einige japanische Anarchisten. Yamaga Taiji 山鹿泰治 etwa übersetzte das *Daodejing* später ins Esperanto! Auch Ōsugi Sakae sah bei ihm die „friedliche anarchistische Gesellschaft“ beschrieben. (Siehe John Crump: *The Origins of Socialist Thought in Japan*, London et al. 1983, S. 247).

²⁴ *Daodejing* Kap. 17.

²⁵ *Zhuangzi* Kap. 18. (Enthalten in *Zhuizi jicheng* Bd. 3). Siehe dazu die Ausführungen bei Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1974, S. 73. Hsiao Kung-chuan führt eigenartigerweise diese Stelle in seinem „Anarchism in Chinese Political Thought“ nicht an. Auch Chen Zhengyan 陳正炎 und Lin Qitan 林其鏞 erwähnen sie nicht in ihrem Überblick über die Utopien im alten China, allerdings untersuchen sie erklärtermaßen das Buch *Zhuangzi* nur den inneren Kapiteln nach. Die hier erwähnte Totenschädelgeschichte gehört ja ins Kap. 18, das zu den äußeren Kapiteln zählt. (Chen Zhengyan 陳正炎 und Lin Qitan 林其鏞: *Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu* 中國古代大同思想研究 [Studie zu den Utopievorstellungen im alten China], Shanghai 1986. Zu *Zhuangzi* S. 52–63).

²⁶ Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* (S. 237) hebt zurecht hervor, daß mit dem Terminus „wujun“ auch eine explizite Ablehnung des konfuzianischen Idealmenschen (*junzi* 君子) ausgedrückt wurde.

²⁷ *Daodejing* Kap. 80.

fen. Kropotkin hatte in seinen Studien zum Entstehen des Staates demgegenüber die beiden Tendenzen von natürlicher und künstlicher Ordnung als geschichtliche Konstanten gesehen, wobei die natürliche selbstverständlich die primäre war und die künstliche sie allmählich zurückdrängte. Die latente Präsenz der natürlichen zeigte sich für ihn aber in periodischem Aufflackern und auf der Mikroebene lokaler bzw. freiwilliger Organisationen.²⁸ Auch Kropotkins Behauptung, daß Kriminalität letztendlich Produkt der Gesellschaft sei, findet bei Zhuangzi eine Parallele, über die allgemeine daoistische Ablehnung von Gesetzen – in China ja vornehmlich Strafgesetze – hinaus. Im Kapitel 25 wird die staatliche Bestrafung von Verbrechern als anachronistisch gebrandmarkt. Die Herrschenden verführten und überforderten nicht nur die Leute, sondern seien selbst Vorbild in allen Schlechtigkeiten. Ihre Mißwirtschaft zwingt die Untergebenen gewissermaßen zum Fehlverhalten.²⁹

Ruan Ji und Yang Zhu: Auf der Basis insbesondere des Gedankengutes von Zhuangzi entwickelte sich eine daoistische Strömung, die oft in die Nähe des individualistischen Anarchismus gerückt worden ist. Mit ihr werden Gestalten wie Ruan Ji 阮籍 (210-263) identifiziert, der in der Porträtierung einer Idealgestalt (des Meisters Großmensch) die gesellschaftlichen Regeln als freiheitsbeschränkend ablehnte und sich auf die ursprüngliche kosmische Ordnung berief. Diese garantiere ohne jegliche Hierarchisierung und Machtstruktur den optimalen Verlauf der Welt. Jeder genüge im Grunde sich selbst und brauche daher keine Regeln. Wenn nur jeder sich selbst verwirkliche, sei alles in bester Ordnung.³⁰ Diese Strömung verband sich in Zeiten gesellschaftlichen Umbruchs mit Rückzug und Libertinage³¹ und galt daher offiziell in China als dekadent und egozentrisch. Im übrigen hat man dem individualistischen Anarchismus à la Stirner gern noch einen weiteren chinesischen „Vorläufer“ zugestanden: Yang Zhu 楊朱 (4. Jh. v. Chr.), dessen Einordnung als Daoist allerdings umstritten ist. Sein bekanntes Schlagwort „Ich würde mir nicht ein Haar ausreißen, selbst wenn ich der ganzen Welt damit nützen könnte“, im Kontext allerdings weniger radikal klingend, brachte ihm den Ruf des Hedonismus ein.³² Sein Gegner Menzius brachte dies mit dem Begriff der Herrscherlosigkeit (*wujun*) zusammen und kritisierte Yang (zusammen mit Mo Di 墨翟, dessen Lehre er mit „Vaterlosigkeit“ charakterisierte) als Verfechter einer tierischen Moral.³³ Diese Parallele von „Herrscher-“ und „Vaterlosigkeit“ zeigt – neben der typisch konfuzianischen Vision des Staates als

²⁸ Vgl. Kropotkin: „L'état: son rôle historique“, eingegangen in die umfassende Ausgabe von *La science moderne et l'anarchie*.

²⁹ Zhuangzi Kap. 25. Das Kapitel gehört zu den nicht eindeutig Zhuangzi zuzuordnenden Kapiteln. (Siehe Graham: *Disputers ...* S. 172–174).

³⁰ Siehe die Zusammenfassung und auszugsweise Übersetzung bei Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 192–196, Balazs: „Entre révolte nihiliste et évasion mystique“ in *Asiatische Studien* II, 1948, S. 27–55 (dort S. 37–39) und Hsiao Kung-chuan: „Anarchism...“ S. 253–254. Der „große Mensch“ taucht bereits im Zhuangzi mehrfach auf. (Siehe dazu Graham: *Disputers ...* S. 204–211 bzw. Chen/Lin: *Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu* S. 162–169).

³¹ Siehe den genannten Artikel von Balazs: „Entre révolte ...“.

³² Über Yang Zhu ist wenig bekannt. Er taucht in Mengzis (=Menzius) Polemiken (*Mengzi* 孟子 3 B/9 und 7 A/26), im *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (Kap. 17/7), im *Huainanzi* 淮南子 (Kap. 13) und im Buch *Liezi* 列子 auf (*Liezi* Kap. 7). (Alle diese Werke sind in *Zhuzi jicheng* enthalten: *Mengzi* in Bd. 1, *Lüshi chunqiu* in Bd. 6, *Huainanzi* in Bd. 7, *Liezi* in Bd. 3).

³³ *Mengzi* 3 B/9.

großer Familie –, daß damit nicht nur die Regierung, sondern das gesamte hierarchische Gesellschaftsgebilde als zur Disposition stehend empfunden wurde. *Wujun* 無君 bedeutete also eine allgemeine Absage an jegliche Autorität. Doch ging es Yang Zhu de facto um die Wertschätzung des Lebens selbst, das man keinem fremden Ziel unterordnen sollte. Was „man“ als gut und moralisch lobe, gehe doch oft nur zu Lasten des Einzelnen. Er betonte somit die Legitimität individuellen Glücks.³⁴

Xu Xing und Bao Jingyan: Am stärksten sahen die frühen chinesischen Anarchisten des 20. Jahrhunderts der Tokyo-Gruppe jedoch ihre Vorstellungen in der eigenen Tradition von zwei anderen Gestalten vorweggenommen: Xu Xing 許行 und Bao Jingyan 鮑敬言. Xu Xing gehörte nicht zur daoistischen, sondern zur Ackerbauschule, wobei diese Kategorisierungen in „Schulen“ im alten China nicht zu streng gesehen werden sollte und mehr den bibliographischen Einteilungsbedürfnissen späterer Historiker entsprungen war. Xu Xing (4. Jh. v. Chr. und Zeitgenosse des Menzius)³⁵ war ein Gegner der üblichen Privilegien. Jeder sollte von seiner eigenen Hände Arbeit leben – ein Gedanke, der immer wieder aufgegriffen werden sollte. Menzius entwickelte in Auseinandersetzung damit seine Forderung nach Arbeitsteilung, die in der Konsequenz zu einem Herrscher-Beherrschten-Verhältnis führte in seinem berühmten Ausspruch: „Die mit dem Kopf arbeiten, regieren, die mit den Händen arbeiten, werden regiert. Die regieren, werden von den anderen ernährt, die regiert werden, ernähren die anderen“.³⁶ Damit bestätigte Menzius die anarchistischen Befürchtungen in Bezug auf die Arbeitsteilung, nämlich daß sie unweigerlich in Ausbeutung münde. Entsprechend spielte ja, wie wir sahen, u.a. für Kropotkin das Verbinden von Kopf- und Handarbeit bzw. agrarischer und industrieller Tätigkeit bereits in der Ausbildung der Jugend eine große Rolle. Xu Xing begründet seine Forderung primär ökonomisch: jeder, auch der Herrscher – von dessen Existenz er noch ausging –, müsse sich selbst ernähren. Die Ackerbauschule akzeptierte nur die grundlegendste Arbeitsteilung: die zwischen Mann und Frau. Der Mann arbeitet auf dem Feld, die Frau webt im Haus die Kleidung.³⁷

Der Herrscher ist damit eher ein *primus inter pares*, der seinen herausgehobenen Status nur aus seinem Wissen über die besten Agrartechniken ableitet, wie der mythische Shennong 神農, der „heilige Ackerbauer“, der die Menschen erst das Bestellen der Felder lehrte. Dieses bäuerliche Ideal lauter sich selbst versorgender Gemeinden hatte einiges mit Laozis „Land mit wenigen Menschen“ gemein. Handel hatte in Xu Xings Vorstellung laut der Darstellung des Menzius nur insofern einen Platz, als man Produkte gegeneinander zu stabilen Preisen tauschen konnte. Für ihn galt offenbar nicht mehr strikt, wie sonst bei der

³⁴ Eine sehr schöne knappe Zusammenfassung bei Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 77–84. Etwas ausführlicher und den Stand der Forschung zum „Yangismus“ resümierend, Graham: *Disputers ...* S. 53–64.

³⁵ Xu Xing ist uns nur aus dem *Mengzi* bekannt.

³⁶ *Mengzi* 3 A/4.

³⁷ Diese Zuordnung findet sich ja schon in den chinesischen Mythen von der Herkunft dieser grundlegendsten Kulturtechniken. Das zeremonielle Pflügen des chinesischen Kaisers an Neujahr war wohl eine Anknüpfung daran und mag durch die Ackerbauschule in den Zeremonialkalender gelangt sein. (Vgl. Graham: *Disputers ...* S. 67).

Ackerbauschule, daß jeder Bauer sein müsse, sondern man sollte auch z.B. vom Handwerk leben können. Entscheidend war für ihn allein die ökonomische Gleichheit aller.³⁸

War bei Xu Xing der Herrscher noch nicht zum Angriffsziel geworden, so geschah dies beim wohl am ehesten als „Anarchisten“ zu bezeichnenden Bao Jingyan,³⁹ von dem uns Ge Hong 葛洪 (284–363) in Kapitel 48 seines Werkes *Baopuzi* 抱朴子 berichtet. Das Kapitel ist eine Refutation der Lehren des Meisters Bao, den Ge Hong gleich zu Beginn als in der Tradition von Zhuangzi und Laozi stehend und als fähigen Dialektiker charakterisiert. Ge Hong, selbst Daoist, distanzierte sich damit von den von ihm als zu extrem empfundenen daoistischen Strömungen, die offenbar Meister Bao vertrat.⁴⁰ Dieser behauptete die Herrscherlosigkeit in der Frühzeit, welche er über alles lobte. Meister Bao zufolge entstand die Herrschaft aus zwei Faktoren: der Ausnutzung physischer sowie geistiger Überlegenheit über andere. Die konfuzianische Begründung von Herrschaft als vom Himmel verliehen wies er explizit zurück und zeigt die rein säkulare Abkunft der Macht von Unterdrückung anderer auf. Damit bezog er seine Kritik nicht nur auf die brutale Gewalt-herrschaft (*ba* 霸), sondern kritisierte auch geistige Unterdrückung durch eine Bildungselite. Wie Laozi charakterisierte er die Frühzeit mit ihrer unhierarchisierten Gesellschaft als vorzivilisatorisch. Alle, inklusive der Tiere, lebten unbehelligt ihr Leben. Mit der Kommunikationsmöglichkeit (Straßen, Brücken, Schiffe usw.) begann das Unheil, was letztlich bedeutet, daß die Möglichkeit des Vergleiches Neid erzeugt. Somit war es im Grunde der Verfall der Moral, der sich in den nun entstehenden Wünschen und dem Streben nach ihrer Erfüllung äußerte, der zu einer Wertung in höher und niedriger führte. Durch solche Wertungen entstanden Ungleichheiten mit all ihren üblen Konsequenzen.

Meister Bao brachte allerdings noch eine Nuance in seine Generalattacke auf Herrschaft und Herrschende ein: durch ihre Stellung werde die menschliche Schlechtigkeit der Herrschenden noch potenziert, da sie die Macht hätten, sie voll auszuleben. An den chinesischen Archetypen böser Herrscher demonstrierte er – für das Establishment provozierend –, daß das Schlimme also nicht die Veranlagung eines Menschen sei, sondern, daß er, wenn zu Macht gelangt, damit andere tyrannisieren könne. M.a.W.: das Problem war nicht individuell, sondern systembedingt! Auch ein „weiser“ Herrscher sei daher abzulehnen, würde er doch nur seine „Weisheit“ auf Kosten der weniger Cleveren in Macht ummünzen. Meister Bao ging zudem davon aus, daß Macht korrumpiere, Güterverteilung nach oben unvermeidlich und entsprechend Leid des Volkes die Folge sei und letzteres daher darauf sinne werde, die Fesseln abzuschütteln – eine unverhohlene Drohung, daß das Volk sich die Gleichheit erkämpfen werde.⁴¹

³⁸ Eine Zusammenfassung der Ackerbauschule und zu Xu Xing siehe Graham: *Disputers ...* S. 64–74. Etwas ausführlicher ders.: „The Nung-chia School of Tillers and the Origins of Peasant Utopianism in China“ in *BOAS* 42, Nr. 1, 1979, S. 66–100.

³⁹ Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* (S. 197) vermutet eine Textkorruptele des Eigennamens.

⁴⁰ Dies zeigt, wie Bauer (*China und die Hoffnung auf Glück* S. 197) anmerkt, wie weit der offizielle Daoismus im 3. und 4. Jahrhundert bereits ins Establishment vorgedrungen war.

⁴¹ *Baopuzi* Kap. 48. (Das Werk ist in *Zhuzi jicheng* in Bd. 8 enthalten). Auszugsweise Übersetzungen bei Balasz: „Entre révolte ...“ S. 44–47; Alfred Forke: *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg 1934, S. 224–226; bei Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 197–199; bei Lin Mousheng: *Men and Ideas. An Informal History of Chinese Political Thought*, New York 1942, S. 150–159. Siehe auch Hsiao Kung-chuan: „Anarchism ...“ S. 254–255 und ders. (üb. von F. W. Mote): *A History of Chinese Political Thought*, Princeton 1979 S. 623–630.

Das Neue bei Meister Bao war also seine prinzipielle Ablehnung von Herrschaft. Sein ebenso daoistischer Gegner Ge Hong dagegen hielt Herrschaft für notwendig mit dem klassischen Einwand, daß sonst jeder selbstüchtig (*si* 私) verführe und das Gemeinwohl (*gong* 公) schädige. Seine Argumentation hätte ebenso von einem Konfuzianer stammen können.⁴² Ordnung müsse also sein, sonst drohe Chaos (*luan* 亂). Außerdem sei sie natürlich, denn schon die Natur sei hierarchisch.⁴³ Im übrigen hatten die Menschen in der idealisierten Frühzeit ebenso Bedarf an Nahrung und Kleidung. Für Ge Hong bedeutete dies, daß Interessenkonflikte auch damals bestanden haben müssen. Die Regierung habe diese zu entschärfen – ein eher an den Legismus gemahnendes Argument. Hier zeigt sich, daß zu Ge Hongs Zeit der Daoismus mit einer geordneten Gesellschaft weitgehend Frieden geschlossen hatte, wäre ja auch sonst eine daoistische (hierarchische) Kirchenstruktur schwer zu legitimieren gewesen. Der Daoismus trug zwar egalitäre Keime in sich, präsentierte sich aber doch weitgehend hierarchisch.⁴⁴ Im übrigen war sich Ge Hong wohl bewußt, wie gefährlich eine so radikale Interpretation des Daoismus wie die des Meisters Bao war bzw. welche Folgen sie seitens des Staates zeitigen konnte.

Meister Baos Begründung für die Ablehnung jeglicher Herrschaft basierte auf Elementen, die auch der westlichen Begründung des Anarchismus zugrunde liegen: Herrschaft ist sekundär entstanden, daher nicht notwendig bzw. ein Zeichen gesellschaftlichen Niedergangs. M.a.W.: es gab / gibt / könnte wieder herrschaftsfreies menschliches Zusammenleben geben. Herrschaft erzeugt Unterschiede sozialer und ökonomischer Natur. So wie Herrschaft im Bereich persönlicher Moral korrumpiert, hat sie als gesteigerter (Staats)egoismus Kriege zur Folge. Daraus ergibt sich, daß Friede nur möglich ist ohne Herrschaftsstrukturen.

Stimmte die Analyse weitgehend mit dem westlichen Anarchismus überein, so war das weitere Neue an Meister Bao im Vergleich zu seinen chinesischen Vorläufern, daß er auch ein Gegenmittel andeutete: Herrschaft durch Volkserhebung zu beseitigen und soziale wie ökonomische Gleichheit herzustellen. Damit ging er über die Klassiker des „philosophischen Daoismus“⁴⁵ weit hinaus.⁴⁶

⁴² Wang Ming 王明 sieht in der Refutation Ge Hongs einen klaren Einfluß des Konfuzianismus. (Wang Ming 王明: *Daojia he daojiao sixiang yanjiu* 道家和道教思想研究 [Studie zum Denken des philosophischen und religiösen Daoismus], Verlag der Akademie der Sozialwissenschaften, 3. Aufl. 1990 [1. Aufl. 1984], S. 63–65).

⁴³ *Baopuzi* Kap. 48, erste Refutation.

⁴⁴ Es ist darauf hinzuweisen, daß sowohl die daoistische Vorstellung z.B. des Körpers analog zu einem Staatswesen konzipiert war (vgl. Isabelle Robinet [deutsche Üb.]: *Geschichte des Taoismus*, München 1995, S. 28), als auch die innerreligiösen Strukturen, also der Meister als „Kaiser“ (ibid. S. 38) bzw. der Heilige als Herrscher über die übersinnliche Welt (ibid. S. 78). Der bürokratische Charakter zeigte sich somit in Theorie und Praxis des Daoismus. Schließlich waren auch die Versuche daoistischer Staatsbildungen, etwa im Namen des *Taipingjing* 太平經, durchaus autoritär. (Siehe ibid. S. 85 ff).

⁴⁵ Wie erwähnt, wird der Daoismus gern in „philosophischen“ und „religiösen“ unterteilt, was allerdings nicht unumstritten ist. Manche möchten den Begriff „Daoismus“ nur für den kirchlich strukturierten, eigentlich „religiösen“ Bereich reservieren. Allerdings zeigt sich, daß – trotz aller Kritik – der Begriff des „philosophischen Daoismus“ doch benutzt wird mangels Alternativen. (Vgl. z.B. Robinet: *Geschichte des Taoismus*, die auf S. 13–15 die Einteilung kritisiert, dann aber doch auf den Terminus zurückgreift).

⁴⁶ Bemerkenswert sind einige marxistische Wertungen Meister Baos, des „ersten chinesischen Anarchisten“: In der sowjetischen Studie von Torčinov wird Bao so charakterisiert: Ge Hong sei die Verkörperung des Fortschritts der daoistischen Gesellschaftslehre, Bao noch ganz Laozi und Zhuangzi verhaftet. Seine Lehre

Wunengzi: Nicht von ungefähr entstanden solche Ansätze extremer Infragestellung der Legitimität von Herrschaft in Zeiten politischer Instabilität. Inwieweit direkte Verbindungen zu Aufstandsbewegungen bestanden, ist nicht nachweisbar. Das allgemeine Klima der Unzufriedenheit teilten sie jedoch. Meister Bao hatte sich am explizitesten vorgewagt, ist uns aber nur indirekt – eben durch seinen Kritiker Ge Hong – überliefert. Ein eigenes Werk hinterließ hingegen der „Meister Unfähig“ (Wunengzi 無能子) aus der späten Tang-Zeit. Wer hinter diesem Pseudonym steckte, weiß man nicht. Bezeichnend ist, daß er – ob zu recht oder nicht – mit dem Aufstand des Huang Chao 黃巢 (875–884) zusammengebracht wurde und daher untertauchen mußte, wie das Vorwort berichtet.⁴⁷ Hsiao Kungchuan sieht in Wunengzi den Kulminationspunkt des autochthon chinesischen Anarchismus, der sogar in seiner Radikalität des Angriffs auf die Welt, wie sie ist, weit über die westlichen Anarchisten hinausgehe, denn er trieb die Negationshaltung auf die Spitze, ohne einen Ausweg aufzuzeigen. Von daher leitet Hsiao sein Urteil über den chinesischen Anarchismus als „Lehre der Verzweiflung“ – im Gegensatz zum Anarchismus im Westen

sei im wesentlichen als Zeitkritik zu deuten. Das einzig Neue bei Bao sei, daß er Laozi und Zhuangzi auf den Boden der Gesellschaftslehre gezogen habe. Allerdings könne man ihm für die egalitäre Ideologie der Bauernaufstände in China einen gewissen Nutzen zubilligen. (E. A. Torčinov: „Drevnekitajskij vol'nodumee Bao Czin-jan“ [Der altchinesische Freidenker Bao Jingyan] in *Aktual'nye problemy izučenija istorii religii i ateizma* [Aktuelle Probleme der Forschung zur Religions- und Atheismusgeschichte], Leningrad 1981, S. 126–140. Bes. S. 134–135 und S. 140). Man mag bezweifeln, daß es eine direkte Verbindung zwischen Bao Jingyan und Bauernaufständen gab, doch erstaunt, daß hier auf den Revolutionsaspekt nicht besonders abgehoben wird.

Analoge Interpretationen finden sich auch in der VR China. Vgl. z.B. Qing Xitai 卿希泰: *Zhongguo daojiao sixiang shigang* 中國道教思想史綱 (Historischer Abriss des chinesischen daoistischen Denkens), Chengdu 1980, S. 221 ff., wo dem „progressiven“ Ge Hong der „Nostalgiker“ Bao gegenübergestellt wird. (Eine etwas differenziertere und für Bao positivere, aber im Kern gleiche Interpretation bei Ren Jiyu 任繼愈 [Hrsg.]: *Zhongguo zhhexueshi* 中國哲學史 [Geschichte der chinesischen Philosophie], Peking 1979, Bd. 2, S. 202–209). Aus marxistischer Sicht ist dies zwar verständlich, unterschlägt aber die Brisanz der Lehre Baos. Bao wird lediglich die Kritik an Unterdrückung und Ausbeutung zugute gehalten.

Interessant ist, daß diese Interpretation – nach der Kulturrevolution, die ja manchmal als „anarchistisch“ bezeichnet wurde, vorherrschend – den Akzent auf das Realitätsferne und Rückständige legt. Hou Wailu 侯外廬 hatte in den 50er Jahren in seiner Übersicht über den chinesischen Utopismus an Bao noch besonders den „Atheismus“ hervorgehoben, was ja positiv gemeint war. (Hou Wailu 侯外廬 [Hrsg.]: *Zhongguo lidai datong lixiang* 中國歷代大同理想 [Das Ideal der Großen Gleichheit in den historischen Epochen Chinas], Peking 1959, S. 23–25).

Relativ positiv sieht ihn auch Feng Youlan 馮有蘭 in seiner neuen Fassung der chinesischen Philosophiegeschichte, wo er Bao nicht nur als rückwärtsgewandt sondern auch als programmatischen Utopisten würdigt. Er sieht ihn in einer Linie mit Ruan Ji 阮籍 und Xi Kang 嵇康, aber weit schärfer formulierend. (Feng Youlan 馮有蘭: *Zhongguo zhhexueshi xinbian* 中國哲學史新編 [Neue Ausgabe der chinesischen Philosophiegeschichte], Peking, 2. Aufl. 1992 = revidierte Ausgabe von 1980, Bd. 4, S. 192–196, bes. S. 196). Feng hatte zuvor längere Zeit vermutet, Bao sei eine fiktive Persönlichkeit, hält ihn aber nun doch für historisch.

Am ehesten wird bei Chen/Lin: *Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu* (S. 177 und S. 181) Bao ein besonderer Status eingeräumt: seine Ableitung der Entstehung von Herrschaft sei eine Neuheit gewesen und seine Lehre mutig.

⁴⁷ *Wunengzi jiaozhu* 無能子校注 (Kritische Edition des *Meister Unfähig*), annotiert von Wang Ming 王明, Peking, 2. Aufl. 1992, S. 50. Eine Übersetzung des Werkes gibt Gert Naundorf: *Darstellung der Lehre und Übersetzung des Textes Wu Neng Tzu*, unveröff. Diss. Würzburg 1972.

als „Lehre der Hoffnung“ – ab.⁴⁸ Es ist allerdings die Frage, ob man hier nicht eher von Nihilismus sprechen sollte.

Wunengzi, in daoistischer Tradition stehend, führte das Zhuangzische Erbe der Relativierung des Hier und Heute fort. Wo Zhuangzi andeutete und spielerisch mit Parabeln arbeitete, wurde „Meister Unfähig“ deutlicher: er verneinte radikal jeden Unterschied zwischen Tier und Mensch. Das Trennen sei der Anfang vom Ende. Bei Wunengzi wird hier – neben daoistischem Erbe – auch der Einfluß des Buddhismus spürbar.⁴⁹ Ein Leitmotiv ist die Beliebigkeit der Bezeichnungen, die mit den Dingen selbst keinerlei Beziehung hätten. Der Mensch schaffe damit im Grunde die Probleme selbst, weil er willkürlich differenziere – z.B. sich selbst vom Rest der Natur abgrenze, nur eigene Laute als „Sprache“ anerkenne usw.⁵⁰ Habe er sich erst von der Natur abgesondert, folgten zwangsläufig weitere Differenzierungen nach Geschlechtern, Generationen, und bald – laut Wunengzi Schuld der selbsternannten „Kulturbringer“, die sich das Monopol der Namensgebung sicherten – die Einteilung in Herrscher und Beherrschte.⁵¹ Institutionen leiteten sich somit von begrifflicher Differenzierung ab. Am Anfang der Ablösung des Menschen aus dem Naturzusammenhang sei die Ehe entstanden, aus ihr die Familie und schließlich daraus der Staat.

Der Grundgedanke der Relativität von Begriffen, zuerst an der Relativität der die Begriffe prägenden Gattung „Mensch“ demonstriert, wird nun immer stärker in die Welt hineingezogen. In der Geschichte vom Verrückten, den nur seine Umwelt dafür hält, will „Meister Unfähig“ zeigen, daß Begriffe nichts anderes als Konventionen sind, und impliziert dabei auch die Relativität der mit den Begriffen verbundenen Institutionen im Politischen. Provokativ – und daher in den Mund eines „Verrückten“ gelegt – ist seine Forderung nach Freiheit von Konventionen: Sie sind von Menschen geschaffen, und da ich auch ein Mensch bin, kann ich ebensogut beanspruchen, meine eigenen zu schaffen!⁵²

Am schärfsten ist seine Polemik im Politischen bei seiner Attacke auf den Herrscher: Kaiser Guangwu 光武 (25–57 n. Chr.) will einem Freund aus der Zeit vor seiner Thronbesteigung nun zu einer Karriere verhelfen. Dieser zieht ihn in die Lächerlichkeit: Du bist doch immer noch derselbe – spiel dich also nur nicht auf. Auch ein Kaiser ist nur ein Mensch!

Im Stile Zhuangzis führt Wunengzi das Menschliche auf das Kosmische zurück. Wie das Kaiserreich des ehemaligen Freundes nur ein Bruchteil der Welt ist, so insignifikant ist eine Karriere innerhalb eines solchen Reiches. Er dreht den Spieß sogar noch herum: wieso

⁴⁸ Hsiao Kung-chuan: „Anarchism ...“ S. 260. Es sei hier nur nebenbei daran erinnert, daß ja im Westen dem Anarchismus gern vorgeworfen wurde, Lehre der Verzweiflung zu sein. Dies war auch Lenins Ansicht, die den Interpretationsrahmen in sozialistischen Ländern absteckte. Hsiao, mit Sicherheit kein Kommunist, reflektiert diese Bewertungen hier in eigener Weise.

⁴⁹ Leider geht Naundorf auf diesen m.E. wichtigen Punkt nicht ein.

⁵⁰ Siehe bes. *Wunengzi* Kap. 1: „Die Schuld der Heiligen“.

⁵¹ Dabei lehnte er sich an Zhuangzi an. (Vgl. *Zhuangzi* Kap. 9). Das Namengeben war nach chinesischer Auffassung das Privileg und Kennzeichen des Herrschers, welcher gerade durch sein den Dingen entsprechendes Ordnen legitimiert war. (Siehe dazu Herbert Franke: „Das Begriffsfeld des Staatlichen im chinesischen Kulturbereich“ in *Saeculum* IV, Nr. 2 [1953], S. 231–239, bes. S. 235–236).

⁵² *Wunengzi* Fasz. 3, Kap. 8/3. Allerdings meinte Wunengzi damit nicht Libertinage (Fasz. 2, Kap. 10 greift auf das Beispiel Xi Kangs, eines Freundes Ruan Jis, zurück, dessen Provokationen ihn aufs Schaffott gebracht hatten), sondern, daß man sich nicht durch Äußerlichkeiten vom Wesentlichen ablenken lassen soll.

solle er sich schämen, noch Fischer zu sein? Er sei ebenfalls immer derselbe. Ihn plötzlich zum Herzog zu erklären, sei schlicht lächerlich. Im übrigen könne er sich ja ebensogut selbst dazu erklären. Vielmehr solle sich der frischgebackene Kaiser schämen, daß er nun den Schmutz der Herrschaft – Privilegien, Kriegsführung usw. – auf sich geladen habe.⁵³

Daß jemand, der solche Lehren vertrat, untertauchen mußte, ist unschwer verständlich. „Meister Unfähig“ hebt aber nicht nur auf die Relativität aller Differenzierungen ab; sein Ziel ist – und hier ist er ganz Daoist – das „Vergessen im Weg“. Dennoch ist bei ihm ein Ansatz zur weitergehenden Analyse von Herrschaft gegeben. Sie ist – und das weiß Wunengzi wohl – nicht nur nominell, sondern hat mit materiellem Besitz zu tun. Besitz wird damit zur Vorbedingung von Herrschaft.⁵⁴ Entsprechend steht hinter der Anwerbung für den Staatsdienst auch nur das Kalkül – neben dem Schmeicheln der Eitelkeiten –, mit materiellem Besitz zu locken. Damit würde aber der Einzelne nicht nur käuflich, sondern auch in seinem Streben nach dem „Weg“ (*dao* 道) behindert.

Wunengzi hat als Ausweg nur die innere Emigration oder das Arrangement mit der Herrschaft zu bieten. Beides leuchtet in seinem Werk auf.⁵⁵

Letztendlich versucht er, sich durch Relativierung des Problems dem Ganzen zu entziehen: ob man sich einsetzt für die Gesellschaft oder nicht, mit der Macht kollaboriert oder nicht, wird eine Frage der Haltung. Entscheidend ist die innere Ausrichtung auf das zwecklose Handeln (*wuwei* 無爲). Wunengzi hält damit seine Protesthaltung nicht durch⁵⁶ und findet aus diesem Grund auch nicht zu einer drohenden Schlußfolgerung wie Bao Jingyan, der noch eine Revolution für möglich gehalten hatte. Insofern atmet das Werk in der Tat stärker den Hauch der Verzweiflung, als dies bei Bao der Fall war, wobei dieser allerdings nur indirekt überliefert und somit ein Urteil vorläufig ist.

Die Frage, ob und unter welchen Bedingungen Herrschaft und Kollaboration mit ihr legitim sei, war in China immer wieder diskutiert worden. Sofern ein Herrscher seine Legitimität verloren hatte, konnte er ja auch nach konfuzianischem Verständnis beseitigt werden. Neben der aktiven Beseitigung, sei es durch Tyrannenmord eines einzelnen (s.u.), sei es durch Volkserhebung, war die andere Möglichkeit die moralische Verweigerung der Einsiedler, von denen die chinesische Geschichtsschreibung immer wieder berichtet. Waren es anfänglich Gestalten, die sich z.B. in die Berge zurückzogen, wurde später der Typus des inneren Emigranten hervorgehoben – die physische Flucht war unmöglich oder gefährlich geworden.⁵⁷

⁵³ Wunengzi Fasz. 2, Kap. 9.

⁵⁴ Vgl. Wunengzi Fasz. 1, Kap. 5.

⁵⁵ Vgl. die mehrfache Erörterung der Frage, ob man sich dem Staatsdienst verweigern solle. Dieser Thematik ist das Fasz. 2 gewidmet. Im übrigen hat das Buch Wunengzi m.E. keine zufällige Einteilung. Vielmehr schreitet es vom Fasz. 1 mit der Darlegung der Weltsicht fort zu Fasz. 2, das das Engagement in der Politik erörtert. Das letzte Faszikel mit Lehreden bildet den Abschluß. Naundorf erörtert die inhaltliche Gliederung leider nicht.

⁵⁶ Entsprechend fällen Chen/Lin: *Zhongguo gudai datong ...* (S. 194 und S. 202) ein negatives Urteil über ihn und grenzen ihn ab von den „revolutionären Bauern“. (Vgl. den oben erwähnten Zusammenhang mit der Revolte Huang Chaos).

⁵⁷ Siehe dazu Bauer: „The Hidden Hero: Creation and Disintegration of the Ideal of Eremitism“ in: Donald Munro (Hrsg.): *Individualism and Holism*, Ann Arbor 1985, S. 157–197. Siehe auch Bauer: „The Hermit's Temptation: Aspects of Eremitism in China and the West in the third and early fourth Century A.

Aufstandsbewegungen und Geheimgesellschaften: Die aktive, rebellische Seite verband sich ebenso mit dem Daoismus, der häufig bei den Aufstandsbewegungen im alten China ideologisch einflußreich war – wenn auch nicht ausschließlich. Das Ideal der Gleichheit und das Ziel des Regierungsturzes, wie bei Bao Jingyan angeklungen, ging aber in den Ideologien der Aufstandsbewegungen im Grunde nie über die bloße Auswechslung der Herrscher hinaus bzw. über die Hoffnung auf eine „gute“ Regierung.⁵⁸ Insofern ist Bao Jingyan wohl zurecht als eine gewisse Ausnahme⁵⁹ und am ehesten als „Anarchist“ zu bezeichnender Daoist anzusehen. Er steht daher exemplarisch für den Begriff *wujunlun*, der Fürsten- oder Herrscherlosigkeit.⁶⁰

Die Aufstandsbewegungen, zu denen auch Meister Bao möglicherweise Verbindungen hatte, vertraten zwar immer wieder die Sehnsucht nach Gleichheit, hatten in sich aber durchaus hierarchische Strukturen, denn ohne diese hatten sie keine Erfolgchance. I.d.R. waren es charismatische Persönlichkeiten mit zumindest rudimentärem Bildungshintergrund, die das Unruhepotential bündelten und steuerten.⁶¹ Soweit sich Gegenstrukturen zur offiziellen Gesellschaft aufbauten, hatten sie eine eigene – wenn auch nach anderen Kriterien ausgerichtete – Hierarchie.⁶² Die Geheimgesellschaften, die insbesondere seit der Ming-Zeit eine große Rolle als potentielle Gefahr für die Herrschenden spielten und bis in die Revolutionen des 20. Jahrhunderts hinein wirkten,⁶³ waren gewissermaßen eine frei-

D.“ in *Zhongyang yanjiuyuan guoji hanxue huiyi lunwenji* 中央研究院國際漢學會議論文集 (Konferenzband der internationalen Sinologie-Tagung der Academia Sinica), Taipei 1981, S. 73–116.

⁵⁸ Siehe Anna Seidel: „The image of the perfect ruler in early Taoist messianism“ in *History of Religions* 9, Nr. 2–3 (Nov. 1969, Feb. 1970) S. 216–247.

Zu den „Rebellenideologien“ siehe auch Muramatsu, Yuji: „Some Themes ...“, der hervorhebt, daß die offizielle Ideologie und die der Rebellen nur zwei Seiten der gleichen Weltsicht waren. Daß dies auch für die spätere Kaiserzeit gilt, zeigen die Studien zur Sekten- und Geheimgesellschaftsliteratur. (Siehe z.B. Daniel Overmyer: „Attitudes ...“). Damit ergibt sich auch die Fragwürdigkeit einer Behandlung der „Rebellen“ als wirklicher Alternative im Sinne einer Gegentradition. Kritisch zu dieser Stilisierung der Aufstände als Alternative auch Hsiao Kung-chuan: *Rural China ...* Einen schönen und knappen Überblick über die Aufstandsbewegungen gibt Bodo Wiethoff: *Grundzüge der älteren chinesischen Geschichte*, Darmstadt 1971, Kap. 4.2.

⁵⁹ Needham nennt ihn den „radikalsten Denker des gesamten chinesischen Mittelalters“. (Joseph Needham: *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1988, S. 280. – Dies ist die deutsche Version der gekürzten Needham-Ausgabe. Siehe in der Lang-Ausgabe *Science and Civilisation in China* Bd. 2, Cambridge 1956, S. 434–435). Auch Balazs: „Entre révolte ...“ (S. 44) betont seine Besonderheit und nennt ihn den „ersten politischen Anarchisten Chinas“.

⁶⁰ Hsiao Kung-chuan sieht in seiner großen Geschichte des politischen Denkens in China (*A History of Chinese Political Thought*, S. 629) auch Ruan Ji in diesem Zusammenhang. Für ihn ist der „Anarchismus“ erst ab der Wei-Jin-Zeit in China faßbar. Damit zeigt er sich vorsichtiger als in seinem frühen Artikel „Anarchism ...“.

⁶¹ Hsiao Kung-chuan hebt in seinem *Rural China* (S. 513) hervor, daß die Bauern in den Aufständen eigentlich immer die Verlierer waren. Sie waren die niedrigen Chargen auf der Rebellen- wie auf Regierungsseite – eine Erkenntnis, die wohl nicht nur für China zutrifft.

⁶² Z.B. Ränge nach Eintrittsalter in die Geheimgesellschaft, u.U. unabhängig vom Geschlecht usw.

⁶³ Zu den Geheimgesellschaften siehe z.B. die Arbeiten von Chesneaux, der sie allerdings als Alternative und eine Art Opposition auffaßt. (Jean Chesneaux: *Secret Societies in China*, London 1971. Siehe auch Jean Chesneaux [Hrsg.]: *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIXe et XXe siècles*, Paris 1970). Inwieweit religiöse Sekten und Geheimgesellschaften zu trennen sind, ist umstritten. Vgl. Overmyer: *Folk Buddhist Religion ...* sowie Susan Nacquin: *Millenarian Rebellion ...*, die beide zwischen

willige Familie. Hier trat der Bruderschaftsgedanke in den Vordergrund, doch bezog sich die Gleichheitsvorstellung primär auf den ökonomischen Bereich. Diese Gleichheit als Grundbestandteil eines glücklichen Lebens sollten die jeweiligen Führer verwirklichen helfen.⁶⁴ Insofern sind die Aufstandsbewegungen und Geheimgesellschaften des traditionellen China – wenn überhaupt – eher in die Vorgeschichte des Kommunismus⁶⁵ denn des Anarchismus einzureihen. Das Fernziel einer Gesellschaft in Gleichheit, die ohne eine Staatsstruktur gedacht werden konnte, teilten Anarchismus und Kommunismus ja gleichermaßen.

Traditioneller Staatsbegriff und gesellschaftliche Ideale: In China, das ohnehin den Staatsbegriff nicht so abstrakt dachte wie im Westen, sondern vor allem von der Familie ableitete mit dem Herrscher als Haupt bzw. „Vater“, sah das Ideal meist so aus, daß die überfamiliäre Herrschaftsebene nicht existieren sollte. Der Grundgedanke war der, daß die Großfamilien bzw. die dörfliche Ebene zur hinlänglichen Organisation genügen. Dies ist auch insofern nicht erstaunlich, als der Einzelne in China i.d.R. „Staat“ nur als Steuer eintreibendes Etwas erlebte. Die Familie selbst hatte eine ambivalente Funktion inne: Als Kernzelle der Gesellschaft und des Staates war sie einerseits Basis des Staates und entsprechend einspannbar in Verantwortlichkeits- und Befehlsketten,⁶⁶ andererseits war sie auch potentieller Hort des Rückzugs oder gar des Widerstandes.⁶⁷ Aufgrund der letzten Möglichkeit bemühten sich die Herrscher, der konfuzianischen Ideologie die legistische Praxis zuzugesellen und die Familienbande nicht überhand nehmen zu lassen.

Die alltäglichen Angelegenheiten erledigte man im traditionellen China ohnehin auf substaatlicher Ebene,⁶⁸ weshalb China auch bekanntlich mit einer extrem kleinen Zahl von Beamten auskam.⁶⁹ So war der Angriff der ersten selbsterklärten chinesischen Anarchisten

Sekten und Geheimgesellschaften differenzieren. T. M. Barrett betont dagegen die Interaktion zwischen beiden. (T. M. Barrett: „Chinese Sectarian Religion“ in *Modern Asian Studies* 12, 1978, S. 333–352).

⁶⁴ Diese Aussagen über die Aufstandsbewegungen im alten China ähneln im übrigen dem auch sonst in der Welt festzustellenden Muster von agrarrevolutionären Bewegungen. (Vgl. Dahlmann: *Land und Freiheit* Kap. 1).

⁶⁵ Vgl. zur marxistischen Aneignung der Bauernrevolten im traditionellen China und dem Problem ihrer Stichhaltigkeit James P. Harrison: *The Communists and Chinese Peasant Rebellions. A Study in the Rewriting of Chinese History*, New York 1969.

⁶⁶ Man denke hier an das immer wieder propagierte System der gegenseitigen Verantwortlichkeit im *baojia* 保甲/*lijia* 里甲 -System.

⁶⁷ Es sei hier nur auf die Spannung zwischen den konfuzianischen Idealen der Kindespietät (*xiao* 孝) und der Loyalität (*zhong* 忠) verwiesen, die in China meist zugunsten der Kindespietät gelöst wurde.

⁶⁸ Man zitiert in diesem Zusammenhang gern das Sprichwort „der Himmel ist hoch, der Kaiser ist weit“. Wie ethnologische Studien nahelegen, lebte der einfache chinesische Bauer realiter in einer Welt, die sich auf die um einen gemeinsamen Marktort gruppierten Dörfer beschränkte. Vgl. auch die Ausführungen von Tilemann Grimm: „State and Power in Juxtaposition: An Assessment of Ming Despotism“ (in Stuart R. Schram [Hrsg.]: *The Scope of State Power in China*, London et al. 1985, S. 27–50, dort S. 40 und S. 47), der den „Staat“ in China als eine aufgesetzte Entität begreift, unter der sich das „normale Leben“ weitgehend unbehelligt abgespielt habe. Allerdings sollte man einschränken, daß insbesondere in der Qing-Zeit die „Erfassung“ der Bevölkerung von oben stärker wurde, wie sie wohl ohnehin nicht zu allen Zeiten und allen Orten gleich ausgeprägt war.

⁶⁹ Vgl. z.B. für die zweite Hälfte der Ming-Zeit die Zahl von 10.000–15.000 Beamten auf eine Bevölkerung, die Ende der Ming-Zeit auf etwa 150 Millionen angewachsen war. (Siehe Peter Greiner: „Die Disziplinar-

im frühen 20. Jahrhundert auf „den Staat“ in gewisser Weise nur möglich durch das Aufkommen einer neuen Staatskonzeption Ende des 19. Jahrhunderts.⁷⁰

Davor war der Begriff des Staates im Grunde ein kulturell-ethischer: zivilisierte Welt und China fielen in eins (*tianxia* 天下), d.h. die Welt war nicht aus „Staaten“ zusammengesetzt.⁷¹ Prinzipiell war der Herrschaftsanspruch des Himmelssohnes universal,⁷² hatte ihm doch der Himmel den Auftrag zur Herrschaft erteilt (*tian ming* 天命).⁷³ So figuriert der Begriff *guo* 國 (Staat) auch auf einer sehr viel niedrigeren Ebene, abgeleitet von den Lehensgebieten der Zhou-Zeit und in der Begriffshierarchie angesiedelt zwischen *tianxia* und Familie. Im übrigen folgte aus der kosmologischen Auffassung des „Reiches“, daß der Herrscher eine rituell unterstrichene Überhöhung erfuhr,⁷⁴ die einen Angriff auf ihn als Sakrileg erscheinen lassen mußte. Im Grunde war er – immer laut Theorie – eine Verkörperung der Harmonie, nicht so sehr der faktische Machthaber, weshalb sich wohl auch herrschaftskritische Potentiale nicht unbedingt an ihm entladen mußten.⁷⁵ Die institutionelle Seite des Staates verkörperten vielmehr die Beamten, die konkret für die Ordnung sorgen sollten, die der Himmelssohn verkörperte. „Regieren“ (*zhi* 治) war somit an Ordnung geknüpft und beinhaltete – zumindest offiziell – eher moralische Verpflichtung als bloßen Zwang,⁷⁶ nur war eben die Frage – wie überall auf der Welt –, wie diese Ordnung beschaffen sein sollte, und hier schieden sich die Geister. Was gegen die Ordnung lief, war *luan* 亂 (Unordnung) und somit verdammenswert. War aus offizieller Sicht ein Aufstand Unordnung, so warfen dessen Anführer den Regierenden vor, die natürliche Ordnung gestört und damit die Legitimation verloren zu haben. Durch Beseitigung der Unfähigen wolle man schließlich nichts anderes, als die Ordnung wiederherzustellen.

Ebenso war dem Anarchismus in der europäischen Tradition ja stets das Etikett der Chaosmache angeheftet worden, wobei er im Grunde ja auch eine Ordnung anstrebte, wenn er sie auch oft nicht konkreter zu formulieren bereit war. Nicht zuletzt Kropotkin, aber auch vor ihm insbesondere Proudhon, hatten hervorgehoben, daß sie eine andere, „freie“ Ordnung wollten.

ordnung der Ming-Zeit“ in Dieter Eikemeier et al. [Hrsg.]: *Ch'en-yüeh chi. Festschrift für Tilemann Grimm*, Tübingen 1982, S. 91–107, dort S. 93).

⁷⁰ Die beiden speziell dem chinesischen Staat gewidmeten Konferenzbände: Stuart R. Schram (Hrsg.): *The Scope of State Power in China*, London et al. 1985; und ders. (Hrsg.): *Foundations and Limits of State Power in China*, London et al. 1987, heben dagegen die überdauernden Faktoren hervor.

⁷¹ Die einzigen, die den Staatsbegriff aus der kulturell-ethischen Umklammerung lösen und auf eine reine Machtbasis stellen wollten, waren die Legisten.

⁷² Siehe Bauer: „China – Verwirklichung einer Utopie“ in *Propyläen Weltgeschichte* Bd. 11, Berlin und Frankfurt/M. 1965, S. 131–196. Dort S. 149.

⁷³ Diese Theorie hatte sich seit Wang Mang 王莽, also um die Zeitenwende, endgültig etabliert. (Siehe Michael Loewe: „The Authority of the Emperors of Ch'in and Han“ in Dieter Eikemeier und Herbert Franke [Hrsg.]: *State and Law in East Asia. Festschrift Karl Büniger*, Wiesbaden 1981, S. 80–111, dort S. 87 ff. und S. 109 f.).

⁷⁴ Man hat den Begriff „Kaiser“ daher mit *divus augustus* übersetzt. (Siehe Herbert Franke: „Das Begriffsfeld ...“ S. 238).

⁷⁵ Vgl. das Ideal der Daoisten, durch *wuwei* zu regieren.

⁷⁶ Vgl. die Einleitung von Jacques Gernet zu Schram (Hrsg.): *The Scope ...* S. xxvii–xxxiv, dort S. xxxi; bzw. die Schlußbemerkungen von Karl Büniger in Schram (Hrsg.): *Foundations ...* S. 313–323, dort S. 316–317.

In China, wo der alte Staatsbegriff an die ihn verkörpernde Person des Herrschers gebunden war, hieß seine Verneinung dementsprechend *wujunlun* (Fürsten- oder Herrscherlosigkeit). Ein abstrakter „Ismus“ konnte in dieser Konstellation natürlich nicht entstehen und ist als solcher etwas Modernes. Die Infragestellung des Herrschers als *Institution* bedeutete – nach dem oben Gesagten – auch einen Generalangriff auf Autoritäten bzw. Hierarchien überhaupt und ist daher in dieser Radikalität selten. Konkrete Machthaber wurden dagegen durchaus Gegenstand der Kritik.

In den Idealvorstellungen, die im traditionellen China entwickelt wurden,⁷⁷ tauchte also kaum ein direkter Angriff auf Herrschaft an sich auf, allerdings manifestierte sich immer wieder die Überzeugung, daß die Gesellschaft prinzipiell – so sie moralisch entsprechend verfaßt sei – keiner weiteren Regelung bedürfe. Dies deckte sich mit dem positiven Aspekt des Anarchismus, wie ihn gerade Kropotkin betonte, ohne natürlich dessen wissenschaftlichen und modernen Anspruch zu erheben. Durch diesen „Kunstgriff“ brauchte man in China die bestehenden Hierarchien nicht gewaltsam zu beseitigen, sondern konnte sie zu in der Praxis irrelevanten Größen degradieren.

Bereits bei den Klassikern des „philosophischen Daoismus“ trafen wir diese Vorstellung an, aber sie war nicht nur ihnen zu eigen. Sie fand sich ebenso bei anderen Denktraditionen und schlug sich auch in der Literatur nieder. Der berühmteste *locus classicus* der chinesischen Utopietradition ist das *liyun* 禮運 („Entwicklung der Sitte“)-Kapitel des Ritenklassikers, nach dessen Sprachgebrauch sich das Wort *datong* 大同 (große Gleichheit bzw. Gemeinsamkeit)⁷⁸ als *das* Wort überhaupt für die Beschreibung einer idealen Gesellschaft etablierte. Allgemein wird angenommen, daß sich in dieser Beschreibung eine Synthese der vor-Han-zeitlichen Idealvorstellungen findet.⁷⁹ In der Tat hat sie sehr heterogene Züge, wird aber Konfuzius in den Mund gelegt. Das ideale Zeitalter – in daoistischer Manier vor den kulturbringenden „Heiligen“ angesiedelt – war gekennzeichnet von moralischer Perfektion. Zwar wurde eine Hierarchisierung der Gesellschaft nicht ausgeschlossen, aber sie war nur rudimentär, begründet auf Befähigung und Charisma und somit allgemein akzeptiert. Alles war allen gemeinsam – ein mohistischer Gedanke –, und so war selbst Gruppenegoismus z.B. einer Familie nicht denkbar. Für alle war in einem Sozialstaat gesorgt, der später gern als „sozialistisch“ tituliert worden ist. Güter wurden gemehrt und

⁷⁷ Hierzu siehe Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück*; Hou Wailu (Hrsg.): *Zhongguo lidai datong lixiang*; *Zhongguo datong sixiang ziliao* 中國大同思想資料 (Materialien zur Idee der großen Gleichheit in China), Peking 1959; Chen/Lin: *Zhongguo gudai datong sixiang yanjiu*. Siehe auch Koon-ki T. Ho: „Several Thousand Years in Search of Happiness: The Utopian Tradition in China“ in *Oriens Extremus*, 30. Jahrgang, 1983–1986, S. 19–35.

Bauer hat im übrigen 1994 noch einmal einen knappen Überblick gegeben: „Utopismus und Wirklichkeitssinn im alten und im neuen China“ in: Alfred Bellebaum (Hrsg.): *Vom guten Leben: Glücksvorstellungen in Hochkulturen*, Berlin 1994, S. 185–220.

⁷⁸ Gerade im *liyun*-Kapitel scheint mir die Wilhelmsche Übersetzung „Gemeinsamkeit“ treffender zu sein, liegt der Akzent doch nicht auf der Gleichheit der Gesellschaftsmitglieder. Erst in späterer Zeit ist das *tong* mehr in diese Richtung interpretiert worden. (Siehe Richard Wilhelm [Üb.]: *Li Gi*, Frankfurt/M., 2. Aufl. 1994, S. 56–70). (Für die Klassiker wurde die Ausgabe *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 [Die dreizehn Klassiker mit Haupt- und Nebenkomentaren] des Qing-Gelehrten Ruan Yuan 阮元, 2 Bde., Peking 1991 [Erstaufl. 1980], zugrunde gelegt).

⁷⁹ Siehe z.B. Chen/Lin: *Zhongguo gudai datong* ... S. 91–92.

alle arbeiteten, ohne daß man dies aus eigennützigen Motiven tat. Folglich gab es auch keine Kriminalität.

Dieser Vision wird die Gegenwart gegenübergestellt. Die große Gemeinsamkeit ist verloren, nicht mehr Fähigkeit und Charisma legitimieren eine herausgehobene Stellung, sondern Erbmonarchie schleicht sich ein – ein altes Problem der Herrschaftslegitimation in China. Das Ideal der Wahl des Geeigneten, das die Konfuzianer im Prinzip hochhielten, mußte sich, insbesondere seit der Funktion des Konfuzianismus als Leitideologie, mit der Gegebenheit der Dynastien arrangieren.⁸⁰ Soziale Unterschiede wurden nun festgeschrieben und somit institutionalisiert, womit deutlich wird, daß Institutionen an sich eine Degeneration im Vergleich zur ursprünglich „natürlichen“ Gesellschaft darstellen, denn sie sind Zeichen für mangelnde Selbstverständlichkeit. Die Kulturbringer sind daher im Grunde nur damit beschäftigt, durch Riten die Menschen im Zaum zu halten – eine Auffassung, die auf Xunzi 荀子 zurückgeht.⁸¹ Somit wurde auch eine Scheidung von Fürst und Untertan unumgänglich. Die Ethik aber soll garantieren, daß die Regierung wohlwärtig ist und die gesellschaftliche Harmonie wahrt, sonst hat sie keine Legitimität mehr – ein Mengzisches Element.

Auch wenn zunächst das *liyun*-Kapitel den Eindruck erweckt, als sei die Zeit der großen Gemeinschaft unwiederbringlich dahin, so nähert sich der Text am Ende doch der Vision einer künftig möglich werdenden großen Gemeinschaft, indem die Regierung der Gesellschaft dazu verhilft, sich weitgehend dem natürlichen Ideal wieder anzunähern. Hier kommt einem wieder das Wort vom „paternalistischen Anarchismus“ in den Sinn. Aufgrund der grammatikalischen Struktur des Chinesischen, das die Zeit offenlassen kann, ist zumindest die Auslegung der relevanten Textstelle auf die Zukunft hin möglich und wurde auch vorgenommen. Damit war der Übergang von einer Beschreibung vergangener Zeiten zur programmatischen Utopie kein Problem.

Entscheidend war dafür die Entwicklung eines Drei-Stadien-Schemas, nach dem die Geschichte verlaufe. Dieser im Rahmen der *gongyang* 公羊-Exegese⁸² gepflegte Gedanke richtete den Blick nach vorn und sollte gerade im 19. Jahrhundert wieder aufgegriffen werden.⁸³

⁸⁰ Eine konzise Zusammenfassung der chinesischen Herrschaftslegitimation gibt Peter Greiner: „Thronbesteigung und Thronfolge im China der Ming“ in *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* Bd. XLIII, Heft 1, 1977/78, S. 1–73. Dort S. 1–2.

⁸¹ Siehe dazu Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 84–93.

⁸² Die Beschäftigung mit dem *Gongyang*-Kommentar zum *Chunqiu* 春秋 (Frühling- und Herbst-Annalen), dem Konfuzius zugeschriebenen Geschichtswerk, verkörperte eine eigene Richtung im Konfuzianismus. In der Han-Zeit zur Blüte gekommen, wurde sie nach einer langen Zeit kümmerlichen Daseins erst wieder in der Qing-Zeit populär und schließlich von den Reformern Ende des 19. Jahrhunderts propagiert, die Konfuzius wieder als eine Art zukunftsweisenden Heilsbringer präsentieren wollten. (Zur *gongyang*-Tradition siehe z.B. Hama Hisao 瀨久雄: *Kōyōgaku no seiritsu to sono tenkai* 公羊學の成立とその展開 [Entstehung und Entwicklung der *Gongyang*-Schule], Tokyo 1992). Zum *Gongyang*-Kommentar und seinen politischen Theorien siehe Woo Kang: *Les trois théories politiques du Tch'ouen Ts'ieou*, Paris 1932. (Wu Kang hatte übrigens in der Vierten-Mai-Zeit selbst zeitweise Verbindungen zum Anarchismus!).

⁸³ Bekannt geworden ist dies vor allem durch Kang Youwei 康有為 (s.u.), doch setzte das neue Interesse an der *gongyang*-Tradition schon früher ein, nämlich mit Zhuang Cunyu 莊存與 im 18. Jahrhundert und der auf ihm basierenden Changzhou- 常州 Schule. Siehe dazu, neben dem erwähnten Buch von Hama, Liu

Wenn aber das Ideal auch in der Zukunft liegen konnte, dann konnte man auch etwas dafür tun. Folgerichtig haben auch in China Utopien Bewegungen hervorgebracht, die sie zu verwirklichen suchten. Die Inhalte der chiliastisch-millennaristischen Erhebungen blieben aber auf einer eher allgemeinen Stufe, was die Herrschaftskritik anging. Das Ideal des *datong* oder des „höchsten Friedens“ (*taiping* 太平) barg allerdings den Kern einer staatsfreien Gesellschaft in sich. Primäre Ziele waren aber vor allem Abschaffung bestehender Übel und die ökonomische Lebenssicherung.⁸⁴

So lassen sich insgesamt drei Begriffe aus der Utopietradition als charakteristisch gewinnen: *tong* 同, die Gemeinschaftlichkeit, *ping* 平, der Friede aber auch das Aufgleicher-Ebene-sein, und *gong* 公, das Allgemeine, Öffentliche – ein eher mohistischer Begriff.⁸⁵

Während das *datong*-Ideal des Ritenklassikers *Liji* 禮記 verbunden mit einer Theorie über Stadien, die die Geschichte durchlaufe, ein mobilisierendes Element wurde, gab es natürlich auch das betont apolitische Ideal, in China verkörpert durch Tao Yuanmings „Pfirsichblütenquelle“.⁸⁶ Dies wurde die in der Literatur berühmteste Beschreibung einer Gesellschaft, die sich selbst regiert.⁸⁷ Da allerdings kein Weg zur Erlangung dieses „paradiesischen Zustands“ vorgeschlagen wurde, gilt es im modernen China als Inbegriff des Eskapismus und wird daher häufig in negativem Sinn angeführt.

Realiter alternative Gesellschaftsformen auszuprobieren, war in China schwierig. Experimente Ende der Han-Zeit nach Maßgabe etwa des *Taipingjing* 太平經 (Klassiker des höchsten Friedens) scheiterten, ebenso die Gelben Turbane und der Staat der „Himmelsmeister“. Die Geheimgesellschaften stellten zwar seit der Ming-Zeit alternative Strukturen dar, aber sie hatten keine gesamtgesellschaftlichen Dimensionen. Vor den Taiping im 19.

Guisheng 劉桂生: „Cong Zhuang Cunyu shengping kan Qingchu gongyangxue zhi qiyin“ 從莊存與生平看清初公洋學之起因 (Die Gründe für das Aufleben der *Gongyang*-Lehre Anfang der Qing, vom Leben Zhuang Cunyus her gesehen) in *Zhou Yiliang xiansheng bashi shengri jinian lunwenji* 周一良先生八十生日紀念論文集 (Festschrift für Zhou Yiliang zu seinem 80. Geburtstag), Peking 1993, S. 428–437; bzw. in *Liu Guisheng xueshu wenhua suibi* 劉桂生學術文化隨筆 (Miszellen von Liu Guisheng zu Gelehrsamkeit und Kultur), Peking 2000, S. 151–161. Einen knappen Überblick über die Qing-zeitliche *gongyang*-Schule gibt Liang Qichao (üb. von Immanuel Hsü): *Intellectuals Trends in the Ch'ing Period*, Cambridge, Mass., 1959, S. 85–91. Die Rolle der Changzhou-Schule hebt Benjamin A. Elman hervor: *Classicism, Politics and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, Univ. of Calif., 1990. Elman (S. 114 und S. 118–119) sieht hinter Zhuangs Neutext-Interesse politische Motive.

Ausführlich besonders zum *gongyang*-Denken der späten Qing-Zeit Sun Chunzai 孫春在: *Qingmo de gongyang sixiang* 清末的公洋思想 (Das *gongyang*-Denken Ende der Qing), Taipei 1985. Unter thematischem Gesichtspunkt wird die *gongyang*-Philosophie behandelt in Chen Zhu 陳柱: *Gongyangxue zhhexue* 公洋學哲學 (Die *gongyang*-Philosophie), ursprünglich 1929 erschienen, Nachdruck Taipei o.J. Dies ist ein typisches Beispiel „progressiver“ Interpretation.

⁸⁴ So z.B. im *Taipingjing* 太平經 (Klassiker vom höchsten Frieden), einer Schrift, die wohl weitgehend die Vorstellungen des Han-zeitlichen populären Daoismus repräsentierte. (Siehe Robinet: *Geschichte des Taoismus* S. 108–113).

⁸⁵ Siehe Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 170–171.

⁸⁶ Übersetzt in Karl-Heinz Pohl: *Tao Yuanming: Der Pfirsichblütenquell*, Köln 1985, S. 202–205.

⁸⁷ Die Idealgemeinschaft wird nicht im Detail ausgeführt, aber es wird deutlich, daß sie staatsfrei gedacht war, denn es wird im abschließenden Gedicht explizit erwähnt, daß hier keine Steuern an den Herrscher zu entrichten waren.

Jahrhundert waren kaum Ansätze zu verzeichnen, auf räumlich begrenztem Gebiet neue Gesellschaftsformen auszuprobieren. Von Zhang Zai 張載, dem berühmten Song-Konfuzianer, ist zwar überliefert, daß er das alte Ideal des Brunnenfeld-Systems auf einer kleinen Fläche ausprobieren wollte, doch starb er vor Realisierung des Vorhabens. Zeitweilig konnte im 16. Jahrhundert ein Experiment durchgeführt werden: das des He Xinyin 何心隱, der eigentlich Liang Ruyuan 梁汝元 hieß. Bezeichnenderweise war es aber an den Klan gebunden und zeigt wieder einmal die ambivalente Rolle der Familie. He Xinyin wollte sich keineswegs gegen den Staat stellen, sondern verkaufte sein Projekt eines „Klan-Kommunismus“ als verlängerten Arm des Staates zur Steuereintreibung. De facto beanspruchte er aber, innerhalb des Klangebietes ein autonomes Gemeinwesen kommuneartig zu organisieren. Die Mitglieder sollten gemeinsam wohnen und erzogen werden ohne jegliches Reichtumsgefälle; sämtliche Lebensbereiche waren vereint gedacht, und auch gewirtschaftet wurde gemeinsam. Hes Ansatz beließ Hierarchien und Autoritäten, ja er mußte sich vorsehen, daß man ihm nicht Systemfeindlichkeit in die Schuhe schieben konnte. Dennoch kam er durch Mißgunst schließlich ums Leben, und sein Experiment wurde abgebrochen.⁸⁸

Einen eigenen Staat, ausgerichtet an neuen Idealen, stellten erst die Taiping im 19. Jahrhundert auf die Beine. Sie betonten den Aspekt des Bruderschaftsgedankens, wie er ja auch besonders in den Geheimgesellschaften gepflegt worden war, und griffen die ebenso in denselben zuweilen anzutreffende Idee der Gleichheit der Geschlechter auf. Allerdings waren sie – im Gegensatz zu den traditionellen Geheimgesellschaften – ideologisch schon stark von nicht-chinesischen Elementen – namentlich dem Christentum – beeinflußt. Die chinesischen Kommunisten haben sich stets mit Vorliebe mit den Taiping beschäftigt und versucht, aus ihren Erfahrungen und dem Scheitern zu lernen.⁸⁹ Unter herrschaftskritischem Gesichtspunkt ist aber zu betonen, daß auch die Taiping letztlich ein autoritär geführtes Staatswesen errichteten.

War es auch schwierig, eine Alternative in China auszuprobieren, so bestand immerhin die Möglichkeit, ein Ideal in die Zukunft zu projizieren als Fixpunkt, den man allmählich anstreben konnte. Berühmt und weithin einflußreich wurde der Entwurf Kang Youweis 康有為 (1858–1927), der wiederum auf die *gongyang*-Tradition zurückverweist.⁹⁰ Insbesondere in seinem *Datongshu* 大同書 (Das Buch von der großen Gemeinschaft) – aber nicht nur dort⁹¹ – ersann er die Gesellschaft der Zukunft, wobei er von Kenntnissen über den Westen ausgehen konnte und sie in seine Vision miteinbaute. Nach der *gongyang*-Lehre der drei Zeitalter empfand sich Kang als in der Zeit der Unordnung lebend. Mit reformierenden Ansätzen sah er das Erreichen der zweiten Stufe, des anfänglichen Friedens, als

⁸⁸ Siehe dazu Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 339–345; Chen/Lin: *Zhongguo gudai datong* ... S. 281–291.

⁸⁹ Ausführlich zur Taiping-Bewegung siehe Shih, Vincent Y. C.: *The Taiping Ideology*. Shih setzt sich auch kritisch mit der kommunistischen Interpretation der Taiping-Bewegung auseinander.

⁹⁰ Wie oben erwähnt, war er de facto nur der letzte große Exponent dieses Wiederauflebens der *gongyang*-Schule in der Qing-Zeit. Eine knappe Zusammenfassung zur *gongyang*-Tradition im Hinblick auf Kang Youwei gibt Frederic Wakeman, Jr.: *History and Will. Philosophical Perspectives of Mao Tse-tungs Thought*, Berkeley et al. 1973, Kap. 8 (zu Kang selbst Kap. 9 und 10).

⁹¹ Siehe Hsiao Kung-chuan: *A Modern China and a New World. K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian 1858–1927*, Seattle und London 1975, Kap. 10.

bald möglich an. Endziel aber war die „große Gemeinschaft“.⁹² Nachdem er selbst mit seinen Reformbemühungen in der 100-Tage-Reform 1898 gescheitert war, wollte er hier eine Zukunftsvision entwickeln, die nicht mehr nur China, sondern die ganze Welt miteinbegreifen sollte. In seinen z.T. sehr detaillierten Vorstellungen nahm er vieles vorweg, was von den chinesischen Anarchisten gefordert werden sollte, allerdings basierte er sehr viel expliziter auf konfuzianischem Gedankengut, mit buddhistischen – und wenigen daoistischen – Beimischungen.⁹³

Die wohl wesentlichste buddhistische Komponente war das Überwinden aller Differenzierungen, womit schließlich alle Wesen, ja der ganze Kosmos umfaßt sein sollten, um die Menschheit aus dem Leiden zu befreien. Die konfuzianische Vorstellung der Mitmenschlichkeit (*ren* 仁) als graduell gestuftes Ideal sollte dahin den Weg bereiten und näherte sich im Grunde bei Kang dem mohistischen Ideal der allgemeinen Liebe (*jian'ai* 兼愛) bzw. der christlichen Nächstenliebe, auch wenn er sich nur auf Konfuzius berief.

Die chinesischen Anarchisten standen zwar nicht auf einem explizit konfuzianischen Boden und waren auch in der Tagespolitik weit von Kangs Meinungen entfernt,⁹⁴ aber Forderungen wie die Abschaffung von Staats- und Klassengrenzen und die Gleichstellung der Frau, das Abschaffen der Ehe und die Einführung einer Weltsprache waren auch ihnen ein erklärtes Anliegen.

Viele dieser Ideen waren um die Jahrhundertwende auch im Westen populär, so daß man keine direkte Abhängigkeit der Anarchisten von Kang behaupten muß. Dennoch ist festzuhalten, daß Liang Qichao, der bedeutendste Schüler Kangs, der das Werk *Datongshu* schon früh eingesehen haben dürfte,⁹⁵ eine der Schlüsselfiguren in der Popularisierung sozialistischer Ideen in China war. Gerade Kangs Utopieentwurf ist ein gutes Beispiel dafür,

⁹² Das *Datongshu* hat eine verwickelte Textgeschichte. Seine Anfänge lagen in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts, im wesentlichen fertiggestellt war es 1902. Voll publiziert wurde es erst postum 1935, doch waren Teile davor bekannt. (Siehe dazu die Einleitung zur Übersetzung von Laurence Thompson, in deutscher Zweitübersetzung: K'ang Yu-wei: *Ta T'ung Shu: Das Buch von der Großen Gemeinschaft*, Düsseldorf/Köln 1974, S. 40–41). Das Manuskript des *Datongshu* mit zahlreichen signifikanten Abweichungen wurde 1985 publiziert: *Kang Youwei datongshu shougao* 康有為大同書手稿 (Das Manuskript von Kang Youweis *Datongshu*), Nanking 1985.

⁹³ Zu Kang und dem Buddhismus siehe Chan Sin-wai: *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*, Hongkong 1985, S. 37–40; sowie Guo Peng 郭朋 et al.: *Zhongguo jindai foxue sixiang shigao* 中國近代佛學思想史稿 (Historischer Abriss des modernen buddhistischen Denkens in China), Chengdu 1989, S. 238–243. Jin Guantao 金觀濤 und Liu Qingfeng 劉青峰, zwei einflußreiche zeitgenössische Intellektuelle, heben in ihrem Utopie-kritischen neueren Artikel hervor, wie wichtig die Rolle des Buddhismus darin gewesen sei und ziehen eine Verbindung vom *Datongshu* hin zur Kulturrevolution. Sie sehen auch einen Zusammenhang mit dem Anarchismus im Sinne einer geistigen Entwicklungslinie vom end-Qingzeitlichen Aufleben des Buddhismus zum Anarchismus, auf den Marxismus und Mao direkt folgten. Ihre Interpretation von Kangs Vorstellungen als „anarchistisch“ ist allerdings etwas überzogen. (Siehe Jin Guantao 金觀濤 und Liu Qingfeng 劉青峰: „Lixiangzhuyi yu wutuobang: 'Datongshu' zhong rujia yu fojiaode zhongjii guanhuai“ 理想主義與烏托邦: “大同書”中儒家與佛教的終極關懷 [Idealismus und Utopie: Konfuzianische und buddhistische letzte Fragen im *Datongshu*] in *Ershiyi shiji* 二十一世紀 [21. Jahrhundert], Nr. 27, Feb. 1995, S. 53–61).

⁹⁴ Zu Kang im allgemeinen siehe Hsiao Kung-chuan: *A Modern China ...* sowie Lo, Jung-Pang (ein Enkel Kangs): *K'ang Yu-wei. A Biography and a Symposium*, Tucson 1967. Kang war ja stets den Qing loyal geblieben.

⁹⁵ So Liang Qichaos eigene Aussage in *Intellectuals Trends ...* S. 98.

wie stark auch nicht-daoistische Geistestradiationen in China den Boden für den Anarchismus bereiten halfen, ohne das man hier schon von „Anarchismus“ im eigentlichen Sinne sprechen muß.

Buddhistische Elemente: In den obigen Ausführungen ist fast nur von Daoismus und Konfuzianismus die Rede gewesen. Der Buddhismus barg natürlich ebenso egalitäre Keime in sich. Erwähnt wurde bereits die angestrebte Überwindung aller Differenzierungen. Dennoch scheint der Buddhismus als solcher in der chinesischen Tradition wenig konkretes herrschaftskritisches Potential vor dem Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt zu haben, sieht man von dem alten Streit über die Vorrangigkeit weltlicher oder religiöser Würde ab. (Dies hatte sich in der Frage geäußert, ob der Mönch sich vor dem Herrscher oder umgekehrt verbeugen müsse. Bezeichnenderweise gewann in China schließlich die weltliche Macht). Zwar hatte der Buddhismus ebenso Idealvorstellungen in Form von Paradiesen entwickelt und auch Anteil an den Ideologien von Aufständen und Geheimgesellschaften, z.B. in Gestalt des Maitreya-Glaubens, aber in deren Visionen vermischte er sich mit daoistischen bzw. volksreligiösen Vorstellungen, so daß eine spezifisch buddhistische Note nur schwer identifizierbar ist. Ein bemerkenswerter Fall in den buddhistischen Utopien ist allerdings das Reich Uttarakuru. Auch wenn es offenbar keine Umsetzungsversuche anregte, war darin immerhin eine explizit herrscherlose (hier *wuzhu* 無主 genannt) Idealgesellschaft entworfen, in der alle Menschen radikal gleich waren – bis zum Aussehen. Auch hier war – wie im *datong* – die Familie als Struktur überwunden bzw. das ganze Paradies wie eine riesige Familie.⁹⁶

Daß der Buddhismus in China für konkrete gesellschaftliche Alternativen weniger prägend war als Konfuzianismus und Daoismus, lag natürlich auch in seiner prinzipiellen Ausrichtung begründet, die die Form menschlichen Zusammenlebens – im Gegensatz zu den autochthon chinesischen Geistestradiationen – nicht zu einem zentralen Thema machte.

Das Gewaltproblem

Als letztes bleibt noch der oft mit dem Anarchismus synonym gesetzte Aspekt der Gewalt bzw. des Terrors anzusprechen. Im Zusammenhang mit Aufstandsbewegungen, oft in religiös daoistischem Gewande, aber nicht nur, tauchte das Problem von Gewalt schon auf. Was den Anarchismus ja weithin in Verruf brachte, war der Aspekt des individuellen Terrorismus, nicht nur revolutionäre Gewalt im allgemeinen. Der Daoismus kann hier nur schwerlich Pate stehen. Schließlich hatte die heroische Selbstaufopferung des Attentäters, von dem man in China stets annahm, daß er seine Tat mit dem Leben bezahlte, wenig Sinn im Kontext des Bestrebens, das (persönliche) Leben zu erhalten (*yang sheng* 養生). Dazu paßte besser die Verweigerung des Eremiten oder die rebellische Selbstbehauptung.

Das Ideal eines Attentäters konnte sich noch am ehesten im Konfuzianismus verankern, der die Aufopferung individuellen Lebens für eine „Sache“ prinzipiell moralisch akzeptierte. So wie – laut *Shiji* 史記 (Aufzeichnungen des Historikers) – die Getreuen Bo Yi 伯夷 und Shu Ji 叔齊 lieber verhungerten, als das Brot der neuen Dynastie (der Zhou)

⁹⁶ Siehe Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 232–239.

zu essen,⁹⁷ traten gelegentlich im alten China auch Gestalten auf den Plan, die den aktiven Weg beschritten und von der konfuzianisch dominierten Geschichtsschreibung gelobt wurden, etwa im Fall des Tyrannenmordes. Sie löschten nicht nur sich aus, sondern eben auch den anderen. Obwohl der Konfuzianismus ja weitgehend obrigkeitsergeben war und das Leben insofern wahren wollte, als es von den Eltern geschenkt war, weswegen er gegen Verstümmelungen u.ä. eintrat, konnte sein moralischer Impetus gelegentlich diese Vorbehalte überwiegen. In der Regel äußerte sich der Protest des aufrechten Konfuzianers in letzter Konsequenz im Selbstmord, und es ist bezeichnend, daß seit der Durchsetzung des Konfuzianismus als Staatsdoktrin⁹⁸ Protest durch Selbstmord weiter akzeptiert wurde, während vom Tyrannenmord nicht mehr die Rede ist. Im Altertum jedoch war dieser möglich und in den Klassikern auch abgesegnet. Interessanterweise sollte die Interpretation der Alttextschule, die die Neutextschule verdrängte, hier den „Rückzieher“ stützen.⁹⁹

Vornehmlich war es Menzius, der den Tyrannenmord moralisch legitimierte. Ein Herrscher, der sich gegen die Grundsätze der Kardinaltugenden von *ren* 仁 (Mitmenschlichkeit) und *yi* 義 (Rechtlichkeit) vergeht, hat die Stellung eines Herrschers verwirkt. Es ist daher nicht nur erlaubt, ihn abzusetzen, sondern im Extremfall auch, ihn zu töten. Die Tat ist dann letztendlich nur die Vollstreckung eines Todesurteils an einem Verbrecher, was im alten China ja unzweifelhaft legitim war.¹⁰⁰

Im *Shiji* wird den Attentätern sogar ein eigenes Kapitel gewidmet.¹⁰¹ Dabei wird ihre moralische Motivation hervorgehoben. Folgte man der Argumentation des Menzius, so konnte der Mord an einem schlechten Herrscher letztlich als Strafe des Himmels oder zumindest als normaler Mord aufgefaßt werden, da der (schlechte) Herrscher sein Mandat verwirkt und kein Recht auf Sonderbehandlung mehr hatte. So konnte die Grenze zwischen Attentat und gewöhnlicher Kriminalität nur noch in der moralischen Motivation des Täters festgelegt werden.

Auf einer anderen Linie lag die Auffassung, daß Blutrache auch am Herrscher nicht vorbeigehe. Hier wurde ein allgemeines Rechtsprinzip ohne Rücksicht auf die Stellung des Opfers und ohne irgendein schuldhaftes Betragen seinerseits angewandt. Im *Chungqiu* wird öfters berichtet, daß dies vorkam. Die *gongyang*-Auffassung war, daß dies zu billigen sei,

⁹⁷ *Shiji* 史記 (Aufzeichnungen des Historikers) Fasz. 61, erster biographischer Abschnitt. (Das *Shiji* von Sima Qian 司馬遷 wurde in der Ausgabe Taipei 1982 benutzt).

⁹⁸ D. h. seit der Han-Zeit. Allerdings muß betont werden, daß er insbesondere im ersten Jahrtausend n. Chr. de facto keine so dominante Rolle spielen konnte, wie oft suggeriert wird.

⁹⁹ Vgl. hierzu Hans van Ess: *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han. Die Alttext/Neutext-Kontroverse*, Wiesbaden 1993, Kap. 3.11.

¹⁰⁰ *Mengzi* 1 B/8. Vgl. Forke: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg, 2. Aufl. 1964, S. 209. Auf die Frage des Königs Xuan 宣, ob ein Untergebener seinen Herrscher töten dürfe, antwortet Mengzi mit Bezug auf die Beseitigung des letzten Shang-Königs durch den ersten Zhou-Herrscher: Wer die Tugend verletzt, ist kein Herrscher (mehr). Also war dies kein Fürstenmord, sondern die Hinrichtung eines gemeinen Mannes. – Allerdings stand Mengzi mit dieser Ansicht nicht allein. (Vgl. Ulrich Unger: „Betrachtungen zur Vorgeschichte der ‘Demokratie’ und ‘Freiheit’ in China“ in *Kulturen im Umbruch. Studien zur Problematik und Analyse des Kulturwandels in Entwicklungsländern*, Freiburg 1962, S. 183–193, dort S. 187).

¹⁰¹ *Shiji* Fasz. 86, biographische Abschnitte 26. Der gewählte Terminus *cike* 刺客 wurde für die Attentäter Anfang des 20. Jahrhunderts wieder verwendet. (Auf die Zusammenhänge geht z.B. Chan, Pik-chong: *Liu Shifu*, S. 39 ff., ein).

die Alttextauffassung dagegen betonte, daß der Herrscher einen besonderen Status habe. Private Rache werde damit zum Staatsdelikt.¹⁰² Indem sich diese Auffassung des Gewaltmonopols des Staates mithilfe des Legismus und der Alttext-Interpretation durchsetzte, wurde die besondere Rolle des Herrschers festgeschrieben. Als Protest blieb daher nur noch ehrenvollerweise der Selbstmord bzw. die nachträgliche Legitimation der Beseitigung eines Herrschers durch einen erfolgreichen Dynastiewechsel.

Insbesondere die Erfahrung zunehmender Despotie¹⁰³ und schließlich der Fremdherrschaft brachte die Frage aber wieder in den Vordergrund. Dennoch blieb das Gros der Gelehrten bei der Meinung, daß der Herrscher unantastbar sei. Einzelne wie Deng Mu 鄧牧 (1247–1306) in der Yuan- und Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695) in der frühen Qing-Zeit wagten es, die Legitimität der Regierenden – zumindest bei Unfähigkeit oder Tyrannei – infrage zu stellen.¹⁰⁴ Huang geißelte die Servilität der Beamtenschaft und mißbilligte in seinem *Mingyi daifanglu* 明夷待訪錄¹⁰⁵ ausdrücklich „schlechte“ Herrschaft. Daß selbst Tyrannei – laut Lehre der Gelehrten – zu ertragen sei, bedeute zusätzliche, nämlich moralische Unterdrückung des Volkes und verbiete ihm, sein Recht wahrzunehmen und den Tyrannen zu beseitigen.¹⁰⁶ Huangs Werk wurde daher von den revolutionär gesinnten Erben der *gongyang*-Schule um die Wende zum 20. Jahrhundert besonders geschätzt und als Anti-Mandschu-Propaganda verbreitet.¹⁰⁷ Gerade Liang Qichao, einst Schüler Kang Youweis, war dabei eine Schlüsselfigur und propagierte zeitweilig das Töten von Autokraten und anderen „Volksfeinden“ (s.u.).¹⁰⁸ Auch Tan Sitong 譚嗣同, der „Märtyrer“ des 1898er Reformversuchs und Freund Liangs, hatte erklärt, nur Widerstand in Form von Revolten oder aber Attentate kennzeichneten die Ehrhaftigkeit eines Chinesen seiner Zeit. Er wollte konsequenterweise zum Märtyrer seiner Sache werden, um Mut und Moral seiner

¹⁰² Siehe etwa den Streit um die Legitimität der Rache Wu Zixu 伍子胥, der den Herrscher für die unrechtmäßige Hinrichtung seines Vaters angriff, zwischen den verschiedenen Kommentaren zum *Chunqiu*, wo dieser Fall für das Jahr 4 der Herrschaft des Herzogs Ding 定 berichtet wird. Die Geschichte wird auch im *Shiji*, Fasz. 66, biographische Abschnitte 6, erwähnt. (Vgl. van Ess S. 265–269).

¹⁰³ Inwieweit man in China von „Despotie“ sprechen kann, ist umstritten, doch scheint die Song-Zeit einen gewissen Wendepunkt hin zur Despotie auszumachen, der durch die Mongolen noch ein „brutalisierendes Moment“ hinzugefügt wurde. (Siehe Mote, F. W.: „The Growth of Chinese Despotism“ in *Oriens Extremus* Jahrgang 8, 1961, S. 1–41). Herbert Franke hat dagegen eingewendet, daß der „Despotismus“ der Mongolen sich primär auf den Bereich des Palastes auswirkte, während das Reich an sich „lose“ geführt wurde, so daß der erste Ming-Kaiser die Zügel straffer anzog. (Herbert Franke: „The Role of the State as a Structural Element in Polyethnic Societies“ in Schram [Hrsg.]: *Foundations ...* S. 87–112, dort S. 106 und S. 112). Allerdings waren es ja gerade die Beamten, die unter der „Despotie“ zu leiden hatten und sie entsprechend thematisierten. Unter den Ming und fortan hatten die Kaiser die Beamtenschaft endgültig bezwungen und die faktische Macht an sich gezogen. (Siehe Greiner: „Thronbesteigung ...“ S. 10). Entsprechend konnte der erste Ming-Kaiser es sich erlauben, auf die übliche Legitimierung durch eine zeremonielle Machtübergabe von der Vorgängerdynastie zu verzichten. (Ibid. S. 38).

¹⁰⁴ Deng argumentierte – wie es auch Wunengzi getan hatte –, daß der Herrscher letztlich ein Mensch wie alle anderen sei. (Vgl. die auszugsweise Übersetzung bei Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 326–328). Nur der Enthusiasmus des Volkes könne ihn legitimieren.

¹⁰⁵ Zu der vielschichtigen Bedeutung des Titels siehe Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 356–357.

¹⁰⁶ Siehe Liang Qichao (üb. von Immanuel Hsü): *Intellectual Trends ...* S. 37. Vgl. auch Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück* S. 356–360.

¹⁰⁷ Siehe Liang Qichao: *Intellectual Trends ...* S. 38 und S. 101.

¹⁰⁸ Ibid. S. 100. Siehe auch Chan, Pik-chong: *Liu Shifu* S. 32–34.

Landsleute zu stärken.¹⁰⁹ Dahinter stand die Skepsis gegenüber Volksbewegungen. Es war die veränderte Neuauflage des Ideals des Edlen, der sich bis zum letzten treu bleibt, wobei hier noch das Bodhisattva-Ideal mitschwang, auf eigene Erlösung zugunsten der Rettung aller Wesen zu verzichten.¹¹⁰ Insbesondere ab Ende des 19. Jahrhunderts machte sich dieser buddhistische Einfluß in der Legitimierung individuellen Terrors als Erlösungstat bemerkbar und sollte in Spuren noch insbesondere bei Chinas namhaftestem Anarchisten, (Liu) Shifu 劉師復, weiterwirken (s.u.).¹¹¹

Dieser Terror richtete sich de facto jedoch nicht gegen den Kaiser selbst, sondern i.d.R. gegen hohe Würdenträger, die das System verkörperten – und auch leichter anzugreifen waren.¹¹² Zudem sollte auch der volkstümliche Aspekt erwähnt werden, wonach in der chinesischen Geschichte immer wieder „tapfere Helden“ zur Waffe griffen, um Recht und Ordnung wiederherzustellen, auch wenn dies die konkrete Beseitigung von „Volksfeinden“ erforderte.¹¹³ Solche Taten wurden in der populären Tradition in vielen Varianten besungen und prägten die Einstellung zur Gewaltfrage wohl tiefer als die offiziellen Theorien. Voraussetzung war aber stets, daß der zu Beseitigende sich den Beherrschten gegenüber „schuldig“ gemacht hatte oder als Repräsentant der „Schuldigen“ gelten konnte. Mit einer *prinzipiellen* Ablehnung von Herrschaft hatte dies allerdings nichts zu tun.

¹⁰⁹ So Liang über ihn in *Intellectual Trends ...* S. 110. Zu Tan siehe die neuere Arbeit von Luke S. K. Kwong: *T'an Ssu-t'ung 1865–1898. Life & Thought of a Reformer*, Leiden 1996; sowie Chan Sin-wais Arbeiten: *An Exposition of Benevolence. The Jen-hsueh of T'an Ssu-t'ung*, Hongkong 1984; ders.: *T'an Ssu-t'ung: An annotated Bibliography*, Hongkong 1980. Diese wird ergänzt durch Christoph Körbs: „Tan Sitong (1865–1898): Eine biographische Skizze mit bibliographischen Hinweisen“ in *Oriens Extremus* Bd. 36, Nr. 2, 1993, S. 145–168.

¹¹⁰ Tan war stark vom Buddhismus beeinflusst. (Siehe dazu Chan Sin-wai: *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*, bes. Teil 2). Seine Vision der Zukunft hob in buddhistischer Manier alle Differenzierungen auf. Wenn jeder die Buddhaschaft erreicht haben werde, erübrige sich der Herrscher ohnehin, ja die Welt selbst wird aufgehoben sein. (Siehe *ibid.* S. 130). Ähnlich sollte Zhang Binglin in seinem „Wuwulun“ 五無論 (Über die fünf Nichtungen) (s.u.) am Ende bei der Negation der Welt landen. Hier nähert sich das daoistische Ideal – wie es Wunengzi am extremsten formuliert hatte – der buddhistischen „absoluten Wahrheitsebene“ im Denken der spät-Qing-zeitlichen revolutionären Geister an.

¹¹¹ Daß der Buddhismus generell das Denken ab dem späten 19. Jahrhundert stark prägte, hat Liang Qichao bereits bekannt (siehe sein *Intellectual Trends ...* S. 115–117), was natürlich mit der Krise des Konfuzianismus zusammenhing. Was die Legitimität von Gewalt und Terror aus buddhistischer Sicht anlangt, so war ja einer der Grundsätze des Buddhismus, nicht zu töten. Dennoch gab es eine innerbuddhistische Diskussion, ob das Töten eines Bösewichts, wenn dadurch Schlimmeres verhütet wird, gestattet sei.

¹¹² Der Kaiser lebte sehr abgeschottet, weshalb er bestenfalls aus der Entourage heraus bedroht werden konnte. Außerdem verkörperten die letzten Qing-Kaiser kaum das Bild allmächtiger Despoten, sondern wurden mehr als Symbole des Systems angesehen.

¹¹³ Siehe dazu die „klassische“ Studie von James J. Y. Liu: *The Chinese Knight-Errant*, London 1967.