

übrigen Autoren eine derartige Lösung mit eher gemischten Gefühlen. Die Bedeutung Hanois und Beijings für eine umfassende Lösung wird von allen hervorgehoben.

Auffallend ist die Schwerpunktsetzung des Buches auf die externe Ebene des Konfliktes. Mit Ausnahme des Beitrages von Grabowsky behandeln die übrigen Autoren schwerpunktmäßig die Interessen und Sichtweisen der Akteure Sowjetunion, China und Vietnam. Die Haltung der kambodschanischen Bevölkerung, mögliche Änderungen innerhalb der kambodschanischen Machtstruktur in Phnom Penh und Veränderungen im Verhalten zu Vietnam werden nur kurz angedeutet, allerdings erschweren hier wohl auch die Materiallage sowie die jahrelange Abschottung des Landes gründliche und aussagefähige Analysen. Hinweise auf relevante weiterführende Literatur und der Abdruck der wichtigsten Dokumente zum Konfliktgeschehen komplettieren den insgesamt sehr empfehlenswerten Überblick über den Konflikt in Kambodscha sowie seine wesentlichen Hintergründe und Interdependenzen auf regionaler und globaler Ebene. Der Band füllt damit eine Lücke im deutschen Sprachraum; er bietet auch Nichtwissenschaftlern Einblick in den Konfliktherd Indochina.

Renate Strassner

Krieger; Trauzettel (Hrsg.); Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas, v. Hase & Köhler Verlag, Mainz, 1990, 572 S.

"Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas" war das Thema eines internationalen Symposiums, das die Konrad-Adenauer-Stiftung zusammen mit der Konfuzius-Stiftung der VR China im Herbst 1988 in Bonn veranstaltete. Unter dem gleichen Titel sind nun alle Referate und einige Arbeitspapiere der Tagung, z.T. in erweiterter Fassung, als Sammelband erschienen. Im ganzen handelt es sich um 34 Beiträge, von denen etwa die Hälfte aus dem Englischen und Chinesischen ins Deutsche übertragen worden ist.

Seit dem 19. Jahrhundert steht China vor der Frage, wie sich die Übermächtigkeit einer jahrtausendealten Kulturform und die neuen Maßstäbe einer fremden, in Europa entstandenen und den Rest der Welt allmählich durchdringenden industriellen Moderne miteinander in Einklang bringen lassen. Nach mehreren Runden Lösungsversuchen ist das Problem, so scheint es, bis heute unbewältigt. Dabei haben China und der von ihm beeinflusste ostasiatische Kulturkreis offenbar weit bessere Chancen, mit der Herausforderung fertig zu werden als so manche andere Kultur der "Dritten Welt", für die das Eindringen des Westens den völligen Identitätsverlust, Agonie oder bereits den Untergang bedeutet hat. Während Max Weber, der für die Autoren des Buches einen beständigen Bezugspunkt bildet, die Grundlagen und Strukturen der Modernisierung als Werk des "okzidentalen Rationalismus" gerade in Kontrast zu China herausarbeiten wollte, drängt sich heute angesichts der ökonomischen Erfolge der ostasiatischen Staaten manchem Beobachter die Frage auf, ob die konfuzianische Ethik nicht zumindest ein funktionales Äquivalent zur von Weber favorisierten protestantischen liefert oder dieser, da sie für viele der "westlichen" Fehlentwicklungen ein Korrektiv bereithalte, für die Zukunft sogar überlegen sein kann. Je nach Standort wird man im Übergang von der traditionellen Kultur zur Moderne, wenn er denn erfolgt, dann eher den Bruch oder eher die Kontinuität hervorheben.

schen liefert oder dieser, da sie für viele der "westlichen" Fehlentwicklungen ein Korrektiv bereithalte, für die Zukunft sogar überlegen sein kann. Je nach Standort wird man im Übergang von der traditionellen Kultur zur Moderne, wenn er denn erfolgt, dann eher den Bruch oder eher die Kontinuität hervorheben.

Hiermit sind die Pole abgesteckt, zwischen denen sich viele der Beiträge in *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas* bewegen. Während die einen Autoren immer noch meinen, die Einzigartigkeit des Westens herausstreichen und das Versagen Chinas begründen zu müssen, sind die anderen, den Finger locker am Puls des sich im pazifischen Raum tummelnden Weltgeistes, gerade den Erfolgen und vielversprechenden Zukunftsaussichten Ostasiens auf der Spur. Hätte die Konferenz ein halbes Jahr später stattgefunden, wären diese Einschätzungen unter dem Eindruck des Tiananmen-Massakers wohl nicht sehr anders ausgefallen - die Skeptiker hätten sich ohnehin bestätigt gefühlt, und die Optimisten wären, insofern sie primär langfristig argumentieren, trotz einiger Irritationen im Prinzip kaum wankelmütig geworden.

Die Beiträge des Buches sind, wie bei Konferenzen nicht anders zu erwarten, von unterschiedlicher Qualität und Wichtigkeit. Gleichwohl sollen sie hier alle kurz vorgestellt und kommentiert werden.

Nach einer Begrüßungsrede von Bruno Heck, des inzwischen verstorbenen Vorsitzenden der Adenauer-Stiftung, eröffnet Kuang Yaming (Peking), der Vorsitzende der chinesischen Konfuzius-Stiftung, den Band mit einem Beitrag "Über den aktuellen Wert aller positiven Faktoren in der 'Menschenlehre' von Konfuzius". Kuang sucht nach "allgemeingültigen Wahrheiten" in Konfuzius' Lehre und findet sie in der Idee einer selbstbewußten Persönlichkeit, in der Forderung nach Toleranz und Loyalität in den zwischenmenschlichen Beziehungen, der Bindung von Gewinnstreben an Gerechtigkeitsinn, der Betonung des inneren vor dem äußeren Glück, dem Mut zur Fehlerberichtigung und im Zukunftsideal einer solidarischen Menschheit. Auf die negative Seite der Bilanz will Kuang Yaming nicht eingehen; er begnügt sich mit dem Hinweis auf spätere Verfälschungen der Lehre durch han- und songzeitliche Konfuzianer.

Was aber kann dann eigentlich als "Konfuzianismus" gelten? Der quellenkritischen Dimension dieser Frage widmet sich Hans Stumpf (Hamburg) ("Konfuzius und der Konfuzianismus - was sie waren, was sie wurden, und was sie heute sollen und können"). Sie verweist auf das unsichere Terrain, auf dem bereits die Interpretation des *Lunyu* steht. Solange die längst überfällige "philologisch-kritische Bearbeitung dieses Werkes" nicht vorliege, sei jede Übersetzung und Exegese unzuverlässig (33). Eine berechtigte Mahnung, der allerdings hinzuzufügen ist, daß eine nicht von vornherein an Interpretation gekoppelte Philologie gegenüber den Problemen des Textes blind bliebe. Die Schwierigkeit, das *Lunyu* zu verstehen, ist doch in der Regel der Kürze der Stellen und dem Fehlen des Kontextes geschuldet. Über sie wird auch noch so bemühte Philologie ohne einen plausiblen, gegebenenfalls korrekturfähigen Interpretationsentwurf für das Denken im ganzen nicht hinweghelfen. Sich dem *Lunyu* als Philologe, als Philosoph oder gar als "Menschheitsträumer" zu nähern, sind deshalb m. E. weniger, wie Stumpf meint, alternativ mögliche Annäherungsweisen an das Werk (40); nötig wäre hier vielmehr eine Vermittlung. - Stumpf erinnert zudem an die Komplexität des späteren "Konfuzianismus". Seine Empfehlung "Wer in den nächsten Tagen über Konfuzianismus spricht, sollte verständlich machen, welchen er meint" (36) wird allerdings im folgenden nicht immer beherzigt.

Einen der wohl bedeutendsten Beiträge der Konferenz und des Buches liefert Tu Wei-ming (Harvard) unter dem Titel "Der industrielle Aufstieg Ostasiens aus konfuzianischer Sicht". Für Tu ist der Aufstieg Ostasiens ein nicht nur ökonomisch und politisch, sondern ethisch und religiös bedeutsames Phänomen, das etablierte Modernisierungstheorien in Frage stellt. Bislang als Modernisierungshemmnis angesehene Faktoren - die Wichtigkeit der "Beziehungen", die Autarkie der Familien und Gemeinden, die den Regierungen zugeschriebene Führungsrolle, etc. - erweisen sich, so Tu, mittlerweile als Stärken der "postkonfuzianischen" Staaten in der internationalen Konkurrenz. Mit einem an Zweckrationalität orientierten Begriffssystem wie bei Weber aber lasse sich die ostasiatische Entwicklung nicht erfassen. Vielmehr, so Tu, ist für ein Verständnis von Modernisierung die Rolle der autochthonen Traditionen zu berücksichtigen; sie sind nicht nur Restbestände, die überwunden werden müssen. Die spezifisch konfuzianischen Elemente des traditionellen Wertsystems, die hier von Bedeutung sind, bestehen für den Autor u.a. aus dem "Konzept des Selbst als Zentrum aller Beziehungen", einem "Hang zur Vertrauensgemeinschaft" statt zur Konfliktgemeinschaft und in einer Betonung des Konsenses. Hierin soll nun wohlgemerkt keine Bestätigung Webers gesehen werden, der die Bereitschaft zur Harmonie mißinterpretierte, wenn er sie als bloße Anpassung verstand. Gemeinschaftsgeist, so betont Tu, bedeutet keineswegs die Selbstaufgabe des Individuums.

Tu Wei-ming bezieht hiermit Gegenposition zu einer Reihe von Autoren, die sich eben an jener von ihm attackierten Vorstellung von Moderne und mehr oder weniger am Vorbild Max Webers orientieren und wenig Verständnis für die anvisierte Dialektik von Ich und Gemeinschaft aufbringen. Der erste dieser Autoren ist Rolf Trauzettel (Bonn), der "Zum Problem der Universalisierbarkeit des Konfuzianismus" Stellung nimmt, womit offenbar die Frage gemeint ist, welche Geltung der Konfuzianismus unter den Bedingungen der Moderne noch beanspruchen kann. Die Bilanz ist negativ. Für Trauzettel, der, wie man aus seinen anderen Arbeiten weiß, Weber und mehr noch Hegel die Treue hält, vertritt der Konfuzianismus u. a. sozialen und politischen Kollektivismus, das Prinzip der "Kollektivhaftung" bei gleichzeitiger Gruppenpartikularität sowie einen absoluten Primat des Konsenses, und er verfügt, mit Tönnies zu sprechen, über kein Konzept der "Gesellschaft", sondern letztlich nur über eines der "Gemeinschaft" (64). Wäre all dies stichhaltig, so verkörperte der Konfuzianismus in der Tat eine archaische, vormoderne Ordnungsvorstellung. Doch erscheint das von Trauzettel gezeichnete Bild allzu einfach. Stellungnahmen gegen die Anpassung und gegen den opportunistischen Konsens sind in den konfuzianischen Klassikern so verbreitet, daß man sich fragt, wie sie übersehen werden können. Und schon bei Xunzi (ca. 310-230) findet sich durchaus ein Konzept der Gerechtigkeit, das gesellschafts- statt gemeinschaftsorientiert ist. Zugleich übt er Kritik eben am eher legalistischen "Prinzip der Kollektivhaftung". Die folgenreiche Ignorierung Xunzis ist im übrigen nicht nur für den Beitrag Trauzettels, sondern mit einigen Ausnahmen für das gesamte Buch festzustellen - "Konfuzianismus" bedeutet zumeist das Werk des "Meisters" selber, wenn darunter nicht einfach die konventionellen Sittlichkeitsvorstellungen Chinas verstanden sind. Allerdings ist dies weniger ein Problem der Einzelbeiträge, sondern der Sammlung im ganzen. Hier wäre, wenn denn der Titel des Buches ernstgenommen werden soll, mehr Differenzierung angebracht gewesen.

Daß im Konfuzianismus zum Thema Harmonie bei aller Betonung auch das Thema Konflikt gehört, arbeitet Yu Dunkang (Konfuzius-Stiftung, Peking) in einem aufschlußreichen Referat ("Der Gedanke der 'großen Harmonie' im Buch der Wandlungen") an einigen Hexagrammen des *Yijing* heraus, in denen Verhaltensstrategien für unterschiedliche Problemsituationen empfohlen werden. Auf den Spuren Trauzettels folgt dann Wolfgang Kubin (Bonn) mit seinem Beitrag "Der unstete Affe. Zum Problem des Selbst im Konfuzianismus". Gegen Autoren wie Wm. Theodore de Bary, Thomas Metzger, Robert E. Hegel und Wolfgang Bauer, denen er Methodenlosigkeit und unausgewiesene Verwendung von Begriffen vorwirft, betont er mit Trauzettel und dem Weberianer Benjamin Nelson, daß sich im traditionellen China kein "Einzel-Ich" herausgebildet habe und somit die Voraussetzung einer "individualisierten (?) und kapitalistischen Gesellschaft" fehle. China kenne nur "die Selbstkontrolle und das Bemühen um Einklang", womit jeder "unmittelbare Zusammenhang zwischen Tradition und Moderne in China unmöglich" werde (88). Moderne, so Kubin mit Takeuchi Yoshimi, sei dem Osten vielmehr aufgenötigt worden. Ist sie aber, so ließe sich fragen, etwa bruchlos und ohne leidvolle Verluste aus der Tradition des "Westens" hervorgegangen? Und warum hat der "Osten" sie im Gegensatz zu anderen Weltgegenden so produktiv aufnehmen können, wenn es keinerlei einheimische Voraussetzungen hierfür gibt? Indes ist das chinesische "Ich" m. E. schon immer weit mehr gewesen, als Kubin ihm zugesteht. Die "Wendung nach innen", der Bruch mit der "ontologischen Einheit", die "Zerstörung des Weltvertrauens" sind in Wirklichkeit schon antik und datieren nicht erst, wie Kubin anzunehmen scheint, ins 20. Jahrhundert (mit gewissen Vorformen in der Song- und der Mingzeit). Was den Blick hierauf verstellt, scheint mir vor allem die Grundannahme zu sein, in China sei "keine Substituierung des magischen Weltbezuges" erfolgt (83) - eine auf den deutschen Idealismus zurückgehende und von Weber bekräftigte Unterstellung, die hartnäckig ihren Platz in der Sinologie behauptet. Was die Anhänger derartiger Generalisierungen, in denen sich die eindimensionale Sicht Chinas quasi ihre eigene Rechtfertigung verschafft, zumeist vor Augen haben, ist die moderne Suprematie des Westens und das mit ihr einhergehende Fiasko Chinas. Aus dieser Perspektive schrumpft die chinesische Geschichte zum Vorspiel der neuzeitlichen Malaise. Wie sehr Kubin dieser Sichtweise verhaftet ist, zeigt sein merkwürdiges Argument gegen die genannten Autoren, es könne im alten China kein wirkliches "Selbst" gegeben haben, da sich dieser Begriff in Europa erst seit dem 18. Jahrhundert nachweisen lasse (84). Daß China eine antike Aufklärungsepoche durchlaufen haben könnte, hinter deren Einsichten die Späteren u. U. zurückfielen, wird erst gar nicht in Erwägung gezogen. Der historische Umgang mit Begriffen, den Kubin zu Recht fordert, muß sich aber nicht nur für die Fortschritte, sondern auch für die Regressionen der Geschichte sensibel zeigen.

Daß die Bedeutung des Konfuzianismus für China ohne einen Begriff von Regression nicht zu erfassen ist, zeigt der Beitrag von Lee Cheuk-yin (Singapur) über "Die Dichotomie zwischen Loyalität und kindlicher Ehrfurcht im Konfuzianismus, ihre geschichtliche Entwicklung und ihre heutige Bedeutung". Lee untersucht den ursprünglichen Gehalt der Tugenden *zhong*, politische Loyalität, und *xiao*, kindliche Pietät, und die Spannung zwischen der von ihnen jeweils repräsentierten Staats- und Familienmoral. Beide Tugenden erlitten seit der Han-Zeit einen Substanzverlust, der "moralisches Bewußtsein" durch die "reine Beobach-

tion "äußerlicher Verhaltensregeln" ersetzt (128). Ließe sich ihr Gehalt wiedergewinnen, so könnten sie eine bedeutende Rolle bei der Modernisierung Chinas spielen. Denn "nur mit Hilfe dieser beiden Konzepte", so Lee (134), "läßt sich das Potential des Selbst verwirklichen: Ich muß nicht das sein, was ich bin; ich bin aufgrund meiner kindlichen Ehrfurcht und meiner Loyalität das geworden, was ich bin." Diese Formulierung allerdings läßt vieles offen, ebenso die abschließende Empfehlung, daß man im Konfliktfall sein "Herz" sprechen lassen sollte.

Daß der Streit um den bleibenden Gehalt des Konfuzianismus die chinesische Intelligenz seit mehr als einem Jahrhundert beschäftigt, zeigt Brunhild Staiger (Hamburg) in ihrem Referat "Das Konfuzius-Bild in China". Die Wiederentdeckung Konfuzius' in der nachmaoistischen Zeit wertet sie als Hinwendung zu einem "kulturellen Konservatismus" als Reaktion auf "unerwünschte geistig-moralische Einflüsse des Westens" (147).

Die jüngste Renaissance des Konfuzianismus ist auch das Thema Michael Quirins (Bonn) in seinem Beitrag (der umfangreichste des Buches) "Vom horror vacui. Konfuzianische Tendenzen in der gegenwärtigen chinesischen Moraldiskussion". Quirin liefert eine material- und informationsreiche Analyse der Gegenwartssprache und der Gegenwartsliteratur und kommt zum Schluß, daß der Konfuzianismus in der aktuellen Moraldiskussion zwar eine untergründige Rolle spielt, aber "weit davon entfernt ist, eine eigenständige geistige Macht" zu sein (159). Die offen prokonfuzianischen Stellungnahmen, so stellt Quirin fest, sind in personeller, institutioneller und argumentativer Hinsicht schwach, "ein neuer konfuzianischer Gesamtentwurf nach dem Vorbild der Klassiker des modernen Konfuzianismus fehlt" (171). Was aber bedeutet dann der Bezug auf den Konfuzianismus überhaupt? Er ist laut Quirin ein mit unterschiedlichen Interessen benutztes "Transportmittel für weltanschauliche Inhalte, die ihm eigentlich fremd sind" (177): nämlich "nationale Selbstachtung" und "nationale Geschlossenheit" auf der konservativen und "freie Persönlichkeit" auf der "intellektuellen", eher "bürgerlichen" Seite. Haben aber diese beiden Seiten, so wäre zu fragen, tatsächlich mit dem Konfuzianismus nichts zu tun? Lassen sie sich nicht ebensogut zu dem Neben- und Ineinander von Anpassungsbereitschaft und moralischer Autonomie in Verbindung setzen, das dem klassischen Konfuzianismus schon immer eigen war? So aufschlußreich Quirins Analyse des volksrepublikanischen Gegenwartskonfuzianismus ist, so erscheint mir seine Sicht der Klassik doch verkürzt. Sein an Webers These von mangelnder "Spannung" zur Welt erinnerndes Bild vom konfuzianischen "horror vacui", womit das Bestreben gemeint sein soll, durch "Identitäts- und Harmonieformeln" "leere, undefinierte Räume" zwischen kosmischen und historischen Instanzen oder zwischen verschiedenen Bezirken des Geisteslebens klein zu halten oder zu überbrücken (155), trifft auf Regressionserscheinungen des Konfuzianismus zu, die sich als Ontologisierung oder Kosmologisierung der Ethik beschreiben lassen. Bereits die Herausbildung des Konfuzianismus als einer eigenständigen Schule mit typischen Konturen verdankt sich aber der Abgrenzung der spezifisch menschlichen Sphäre von der Natur als eines Bereiches sui generis. Wo ist der "horror vacui", wenn etwa Konfuzius Fragen nach den Geistern und dem Tod ausweicht, um den Blick auf das menschliche Leben zu konzentrieren, und wenn Xunzi gar das Wesen eines höchsten Genius darin sieht, nicht nach Wissen über den Himmel zu streben und sich gerade des "Unterschiedes von Mensch und Natur" bewußt zu sein? Den

Konfuzianismus für die "Moderne" nutzbar zu machen, hieße u.a., sich dieser Differenz und Distanz zu erinnern, denn eine Vermengung von Ethik und Kosmologie - hier wäre den an Weber orientierten Autoren gegen neokonfuzianisch inspirierte Konzeptionen zuzustimmen - ist in der Tat nicht zu halten. Quirin indes beantwortet die Standardfrage des Buches, ob nämlich ein Übergang zwischen dem konfuzianischen und dem modernen China denkbar sei, negativ. Da der Konfuzianismus von "Einheitsvorstellungen" geprägt sei, werde er die Modernisierung nur einschränken, denn diese braucht Individualität und freie Kreativität (185). "Moderne", so Quirin, ist auf China allenfalls als "deskriptiver" Begriff anwendbar im Sinne von "getting richer and richer and having a better and better time" (Collingwood), aber nicht als der abendländische "Wertbegriff vor dem Hintergrund der christlichen Tradition" (182). Worin der letztlich den Ausschlag gebende Unterschied beider Konzeptionen von Moderne bestehen soll, bleibt unklar - Collingwoods Charakterisierung trifft ja gerade den "modernen" Westen. Quirin jedenfalls ist der Ansicht, daß im Sinne des zweiten Begriffes der Konfuzianismus nur ein Gegner der Modernisierung sein kann, denn "er ist nicht christlich bzw. nicht mit den säkularisierten christlichen heilsgeschichtlichen Denkens zu vereinbaren" (182). Wolle sich der Konfuzianismus weiterentwickeln, so müsse er sich durch "Institutionalisierung" (etwa als Kirche?) und "Dogmatisierung" "an das Erscheinungsbild der christlichen Religion annähern" (189). Man fragt sich, ob dies allen Ernstes so gemeint ist, wie man es geschrieben findet. Im Hintergrund stehen wieder die These Webers, daß ohne religiöse Transzendenz keine über die vorfindliche Welt hinausgehende Sinnggebung erfolgen kann, und die in diesem Punkt verwandte Theorie Löwiths, daß das moderne Fortschrittsdenken eine Säkularisierung der christlichen Sicht der Geschichte als Heilsgeschichte ist. Ist aber Transzendenz prinzipiell nur religiös zu fassen, und bedeutet, die Richtigkeit von Löwiths These einmal unterstellt, daß zur Sicherung der Geltung einer Idee deren *Genesis* fortwährend reproduziert werden müßte? Die Zukunftsaussichten des Konfuzianismus, so möchte ich meine kritischen Bemerkungen zu Quirins herausfordernder These schließen, sind wohl kaum in einer Kopie verabsolutierter europäischer Entwicklungsgänge zu suchen.

Auf den Boden der chinesischen Tatsachen zurück bringen uns Fu Shufang (Konfuzius-Stiftung, Jinan), Cheng Hanbang (Qufu) und Zhang Qizhi (Konfuzius-Stiftung, Peking) mit ihren Ausführungen über "Positive Faktoren in den Gedanken von Konfuzius", "Die ethische Lehre von Konfuzius und die moralische Erziehung der Schüler und Studenten in der Gegenwart" und "Das Gedankengut von Konfuzius und die gegenwärtige Welt". Die Art, wie die drei Autoren "glänzende" und "tiefgründige" Gedanken des "großartigen Philosophen" auflisten, verrät allerdings kein großes Problembewußtsein. Quirins Feststellung, in der gegenwärtigen chinesischen Moraldiskussion existiere "eine dicke Sedimentschicht wenig reflektierter konfuzianischer Denkmuster" (159), erfährt hier eine unfreiwillige Bestätigung, und eine holprige Übersetzung der Beiträge tut ein übriges.

Lau Kwok Keung (Singapur) liefert anschließend "Eine Interpretation der konfuzianischen Tugenden und ihrer Bedeutung für die Modernisierung Chinas". Er interpretiert *ren* (Menschlichkeit) als eine Art moralische Grundgesinnung, deren situationsspezifischen Manifestationen die Einzeltugenden sind. Mit der

Moderne nun wird dieses Schema höchst einfach vermittelt: Der Standpunkt der Moderne ist - was Tu Wei-ming aufgrund der problematischen ethischen Implikationen in Frage stellen wollte - mit Weber der Standpunkt der Zweckrationalität. Diese aber läßt sich, wobei ihr gespanntes Verhältnis zur Ethik ausgeblendet wird, in die Grundtugend *ren* als eine von deren spezifischen Manifestationen einbauen. Die Diesseitigkeit des Konfuzianismus erlaubt dabei für Lau sogar einen viel direkteren Bezug zur Modernisierung als ihn die protestantische Ethik mit ihrer Jenseitsbezogenheit möglich mache (ein Argument, das an Weber vorbeigeht). Hinderlich allerdings sei die "starre Formalität der Oberflächenschicht" des Konfuzianismus, das traditionelle Ritesystem, das z.T. eliminiert und zum Teil umgestaltet werden müsse, etwa so, daß anstelle der dreijährigen Trauer ein Geschäftsmann für drei Jahre Sonderangebote offeriert (259). Auf solch saloppe und urbane Art bereichert und bereinigt, soll dann der Konfuzianismus als "allgemeine Weltanschauung" "wiedereingeführt" werden.

Mit King-Yu Chang kommt der einzige Vertreter Taiwans zu Wort. Er referiert unter dem Titel "Der Konfuzianismus in der Republik China und seine Rolle bei den Reformen auf dem Festland" über die unterschiedlichen Schicksale und Aussichten des Konfuzianismus in den beiden Ländern.

Einen kurzen Überblick über "Max Webers Interesse am Konfuzianismus" und der Schwerpunktthemen Webers (Charakter der Trägerschichten, Rolle der Stadt, Magie) gibt Helwig Schmidt-Glintzer (München). Es folgt Xinyang Wang (Singapur) mit Überlegungen "Zu den Auswirkungen des politischen und wirtschaftlichen Systems in China auf die konfuzianische Ethik". Die Volksrepublik habe die konfuzianische Ethik einerseits bekämpft, sie andererseits aber auch verrohrt und in verzerrter Form sich nutzbar gemacht. Da aber in China der Individualismus nicht einführbar sei (293), bleibe die traditionelle Ethik weiter wichtig, wobei aber die für ihre Deformation verantwortlichen "politischen und wirtschaftlichen Systeme" zu ändern seien.

Sergej R. Belousov (Moskau) untersucht unter dem Titel "Das Elitedenken im Konfuzianismus: Eine Interpretation der Tradition im 20. Jahrhundert", wie bis heute in den Köpfen der chinesischen Intelligenz das alte Ideal des "Edlen" als uneigennütziger Träger politischer Verantwortung lebendig geblieben ist. Beeinträchtigt dieser Elitismus, so ließe sich fragen, die Chancen der Demokratie in China?

Das Problem stellt sich auch in Thomas A. Metzgers (San Diego) umfangreichem Beitrag "Das konfuzianische Denken und das Streben nach moralischer Autonomie im China der Neuzeit". Metzger bricht eine Lanze für den Konfuzianismus, indem er sowohl das vereinfachende China-Bild der Kritiker als auch die Gültigkeit mancher "westlichen" Maßstäbe in Frage stellt. Im Zentrum seiner differenzierten Analyse steht das komplexe Verhältnis von Hierarchie und Autorität auf der einen und der Autonomie des Selbst auf der anderen Seite. Auf moralische Qualität gegründete Hierarchie, so seine These, steht der Autonomie durchaus nicht entgegen. Der Konfuzianismus verfügt nicht nur über "differenzierte Normen" (rollenspezifische Vorschriften), sondern auch über "undifferenzierte Normen" (abstrakte Prinzipien), die die Grundlage der differenzierten abgeben und autonomen Protest gegen unmoralische Autorität möglich und legitim machen. Metzger weist hiermit zu Recht auf eine Doppelbödigkeit der klassischen konfuzianischen Ethik hin, die von den meisten Kritikern wie auch

den oben genannten übersehen wird. Doch wird man ihm wohl kaum zustimmen können, wenn er meint, daß sich der Konfuzianismus "intensiv" mit der Frage beschäftigt habe, "wie alle Unterschiede zwischen 'hoch' und 'niedrig' außer den moralbedingten abzuschaffen wären" (337). Die Moralisierung der Autorität steht m. E. zur weitgehenden Inkaufnahme der alles andere als moralisch legitimierte Hierarchien der Lebenswelt - etwa der von Metzger selber erwähnten Unterordnung der Frau unter den Mann - vielmehr in einer unaufgelösten Spannung.

Während für Metzger das Hierarchiekonzept des Konfuzianismus mit der moralischen Autonomie des einzelnen als "Grundlage des modernen Lebens" vereinbar ist, sieht er in der "optimistischen Diesseitigkeit" der Schule ein mögliches schweres Problem für die Zukunft. Als "optimistische Diesseitigkeit" bezeichnet er die Überzeugung, daß in der diesseitigen Welt - und nicht erst in einem Leben nach dem Tod - vollkommene Gerechtigkeit durch eine perfekte Beurteilung jedes einzelnen und die entsprechende Zumessung von Reichtum, Macht und Prestige möglich sei. Wie läßt sich das autonome "Selbst" gegen diese doch dogmatische, von Metzger allerdings auch mit Sympathie bedachte Annahme verteidigen? Und wie verträgt sich ein solches Ziel "absoluter Moral im öffentlichen Leben" mit dem Pluralismus und der Offenheit einer Demokratie? Der Lösungsentwurf, den die "chinesische Literatur der Neuzeit" hierzu anbietet, würde wenig Gutes verheißen: Zur Demokratie nämlich würde hier "ein geistiges Leben frei von verwirrenden Widersprüchen" gehören, "das moralische und faktische Wahrheiten sämtlich in einem einzigen, einheitlichen, doktrinären System vereint" (350). Mit dieser Aussicht, hinter der m. E. die Selbsttäuschung eines Teils der konfuzianischen Intelligenz steht, das moralische Wächteramt des "Edlen" (siehe Belousov) könne den modernen Relativismus bannen, mag Metzger sich nicht identifizieren; die Frage bedarf für ihn der weiteren Klärung. Es ist in der Tat zu erwarten, daß das auch von Tu Wei-ming angesprochene (56) Relativismus-Problem einen Schwerpunkt der künftigen chinesischen Diskussion um die Moderne darstellen wird.

Waren aber, so ließe sich kritisch zu Metzgers Darstellung anmerken, die Konfuzianer des Altertums tatsächlich von jenem Optimismus besessen, der sie zwanghaft von der diesseitigen und jetzigen Welt die Bestätigung ihrer Idealvorstellungen erwarten ließ, mit der Implikation einer Orientierung am common sense? In den klassischen Texten läßt sich durchaus auch Pessimismus bis hin zum resignativen Rückzug vom "trüben" Geschäft der Welt ausmachen sowie eine souveräne Verachtung der Urteile der empirischen Gemeinschaft, vor der sich laut Metzger das letzte Gericht vollziehen soll. Und muß, so läßt sich weiter fragen, der Glaube an "universell gültige moralische Normen", die Metzger den Konfuzianern zu Recht zuschreibt (339), das Bekenntnis zum Pluralismus wirklich mit Notwendigkeit erschweren, wo doch auch die Toleranz oder die Goldene Regel mit der Forderung der Achtung des anderen eine solche Norm darstellen? Diese Einwände sollen nicht vergessen machen, daß Metzgers Text einen bedeutenden Beitrag leistet, um die verbreitete Vorstellung vom kollektivistischen und angepaßten Konfuzianismus zu korrigieren.

Sucht man einen Beleg für den von Metzger behaupteten diesseitigen Optimismus, so liefert ihn allerdings Wu Teh Yao, Vorsitzender des Komitees für konfuzianische Ethik in Singapur, in seinem Beitrag "Der Konfuzianismus und die chinesische Reformpolitik, Philosophische und historische Grundlagen". Wu

versucht, den 1988 sich in der Volksrepublik noch vollziehenden Wandel als Abkehr vom Extrem und Umschlag des Pendels zu interpretieren - im Sinne der Wandlungsphilosophie des *Yijing*. In China sieht er die Chance zu einem "chinesischen Sozialismus" heraufziehen, der die Konturen des *Datong*-Ideals ("Große Gemeinsamkeit") des *Liyun* trägt. Auch Gong Dafei (Peking), Vize-Außenminister a.D., versucht in seinen Ausführungen über "Die humanistischen Ideen von Konfuzius und die gegenwärtige internationale Gesellschaft" die alte Utopie von einem Zeitalter der "Großen Gemeinsamkeit" neu zu beleben. Mit ihm kommt ein weiteres Mitglied der zahlreich vertretenen Konfuzius-Stiftung zu Wort.

Eine skeptische Einschätzung der Modernisierungschancen im Zeichen des Konfuzianismus liefert Thomas Scharping (Köln) ("Tradition und Moderne in der chinesischen Reformpolitik"). Als den Kernpunkt der Konfuzius-Diskussion sieht er den Versuch der Rettung einer in Wirklichkeit längst zerbrochenen nationalen Identität. Die Renaissance des Konfuzianismus ist eine konservative Reaktion auf die Folgen der Modernisierung, die dieser kaum förderlich sein und die Probleme Chinas nicht lösen wird.

Wang Haibo (Peking) widmet sich der "Reform der Wirtschaftsstruktur in China". Der Konfuzianismus hat für ihn zwei Seiten, "eine demokratische gute und eine feudalistische schlechte" (387). Mit der schlechten wurde nicht "gründlich abgerechnet", und so hat sich "die feudalistische Ideologie unter dem Mantel des Marxismus" breitgemacht (390). Die Folge sind Patriarchalismus, regionales Autarkiestreben, Ständedenken, Geringschätzung des Gewinnstrebens usw. Wang fordert eine Reform der veralteten Wirtschaftsstruktur, wobei sein Plädoyer allerdings alsbald in den bekannten ideologischen Schemata steckenbleibt. Die "demokratische Diktatur des Volkes", die "Führung durch die Partei" und die "führende Stellung des Marxismus in der Ideologie" sind ihm auch weiterhin selbstverständliche Konstanten der chinesischen Politik. Ziel ist ein vom Staat regulierter Markt, der seinerseits die Betriebe lenken soll.

Der chinesischen Wirtschaft gilt auch Guy Kirschs und Klaus Mackscheidts (Köln) Beitrag "Die chinesische Wirtschaftsreform - Ordnungspolitik in einem konfuzianischen Land". Um Chinas Reformchancen steht es schlecht. Marktwirtschaft nämlich, so Kirsch und Mackscheidt, erfordert eine "horizontale Ordnung". Eine solche Ordnung aber sei "dem Chinesen" fremd. Denn China kenne nur (im Konfuzianismus) hierarchische Ordnung oder (im Daoismus) ordnungsfeindliche Anarchie. Man fragt sich, ob die beiden Finanzwissenschaftler auch einmal einen Blick nach Taiwan geworfen haben und wie sie sich das Funktionieren des Marktes im alten China vorstellen. Und gerne wüßte man, welcher Quelle sie ihr schlichtes Bild von China entnommen haben. Leider ist es aber nicht nur uninformiert, wenn Kirsch und Mackenscheidt uns mitteilen, daß in China "der einzelne der Parusie der Ordnung zu dienen" hat (419), daß "der Chinese in einer eindimensionalen Gesellschaft [lebt], in welcher es eine Über- und Unterordnung, nicht aber ein zu regelndes Nebeneinander" gibt (416), und daß "die Chinesen" "so amoralisch [sind], daß sie nicht einmal unmoralisch sein können" und "mit der Möglichkeit zur persönlichen moralischen Verpflichtung [...] auch die Möglichkeit der persönlichen Immoralität" fehlt (420). Klischees wie diese, an denen die Sinologie leider nicht unschuldig ist, zeigen ihre Gefährlichkeit, wenn Kirsch und Mackenscheidt damit liebäugeln, die Millionen von Opfern fordernde

Politik Maos mit Hinweis auf die tiefverwurzelte Tradition starren Ordnungsdenkens von der Verantwortung freizusprechen (431). Es ist nicht etwa der Stalinismus, der hier Pate stand; der chinesische Marxismus ist vielmehr "ein Konfuzianismus, der sich seines Namens schämt" (428).

Arnim Bohnet und Karl Waldkirch (Gießen) ("Chinas Wirtschaftsreform und der Konfuzianismus") geben gegen Kirsch und Mackenscheidt zu bedenken, daß sich, wie die Erfahrungen Südkoreas und Japans zeigen, Konfuzianismus und Markt keineswegs ausschließen. Zwar könne die traditionelle konfuzianische Moral - die, wieder verkürzt, als bloße Rollenmoral aufgefaßt wird - die Durchsetzung moderner Wirtschaftsformen durchaus behindern. Doch habe auch im Westen sich die industrielle Revolution nicht ohne den Wandel der hergebrachten Wirtschaftsgesinnung vollzogen.

Shmuel N. Eisenstadt (Jerusalem) hingegen ("Über die Beziehung zwischen Konfuzianismus, Entwicklung und Modernisierung") hebt hervor, daß zwischen den "klassischen" konfuzianischen Staaten (vor allem China) und Japan unterschieden werden muß. Nur in Japan habe sich eine wachstumsorientierte "Wirtschaft" im Unterschied zu bloßen erfolgreich operierenden "Wirtschaftsunternehmen" herausgebildet. Der Grund ist, daß in China das von der literarisch gebildeten Beamtenschaft propagierte Wertesystem kommerzielle Aktivitäten geringschätzte und daß gleichwohl erwirtschaftete Überschüsse aufgrund von Rechtsunsicherheit der Staatsbürokratie zugeleitet wurden oder im Dickicht verwandtschaftlicher Beziehungen verschwanden. In Japan aber fehlte der bestimmende Einfluß der Literatenschicht, und zudem setzte sich die Loyalität zum Herrscher gegen die Verwandtschaftsmoral durch. So entfielen "institutionelle Beschränkungen der Mobilisierung von Ressourcen" (446). Mit Weber betont Eisenstadt somit die tragende Bedeutung "kultureller Glaubenssätze", die als "Wirtschaftsethik" "den Aufbau der sozialen Ordnung bestimmen". Es ist daran zu erinnern, daß sich in Konkurrenz zu diesem Ansatz - man denke etwa an die Arbeiten M. Elvins - die für die Wirtschaftsentwicklung des alten China ausschlaggebenden Faktoren auch in der Struktur der Ökonomie selber suchen lassen.

"Drei Ansätze des klassischen chinesischen Denkens zu den Themen Krieg und Kampf" stellt Krzysztof Gawlikowski (Neapel) vor. Nicht nur das Streben nach Harmonie, so Gawlikowski, auch der Streit hatte im chinesischen Denken und im Konfuzianismus seinen Platz. Drei Haltungen zu Krieg und Zwang lassen sich unterscheiden: grundsätzliche Befürwortung, pragmatische Akzeptanz und Verurteilung. Unklar bleibt allerdings der Stellenwert des Beitrags im Gesamtkonzept des Buches. Dabei ließen sich zwischen den Themenbereichen Konflikt sowie Markt und Pluralismus durchaus aufschlußreiche Bezüge herstellen.

Hans van de Ven (Cambridge) untersucht unter dem Titel "Konfuzianismus und Kommunismus aus einer neuen Perspektive" den schwierigen Prozeß der Identitätsfindung der frühen chinesischen Kommunisten, die nicht einfach eine fertige Ideologie übernahmen, sondern sich an den Problemen abarbeiteten, die die Qing-Zeit hinterlassen hatte. Das Konzept einer intellektuellen Elite als Gegenpol zur Staatsmacht, das traditionell eine bedeutende Rolle gespielt hatte, wurde fallengelassen, da es offensichtlich versagt hatte. Der Leninismus bot eine Alternative: die Staatsmacht selbst zu übernehmen. Dies war eine Absage an das alte Ideal des auf Selbstkultivierung und moralische Integrität bedachten Edlen.

Gleichwohl wirkte das Ideal nach, wenn die frühen Kommunisten in Schwierigkeiten gerieten, ihre Organisation als Partei zu legitimieren. "Ein Edler bildet keine Cliques", heißt es schon bei Konfuzius, und die Partei war offenbar hiervon beeindruckt, wenn sie ihre Existenz gerade dadurch moralisch rechtfertigte, daß sie uneigennützig das Gemeinsame und Allgemeine vertrete. Auch der Beitrag van de Vens zeigt also: Die Schwierigkeit im Umgang mit dem Pluralismus erweist sich als die eigentliche Erblast der Vergangenheit.

Mit Shun (Sun?!) Changjiang (Peking) kommt der letzte Vertreter der Konfuzius-Stiftung zu Wort, und sein Beitrag "Die chinesische Gesellschaft, der chinesische Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas" fällt aus dem Rahmen des Üblichen. Im Gegensatz zu den anderen Mitgliedern der Stiftung zeichnet er ein äußerst kritisches Bild des Konfuzianismus, in dem er wahren Respekt vor dem Menschen als einem unabhängigen Wesen und jedes demokratische Element vermißt. Zur "Regelung der modernen industriellen Gesellschaft" hat diese Ideologie der "Agrargesellschaft" nichts beizutragen, und die Erbschaft ist "eher eine Last als eine Ehre". Suns Position ruft die Hyperkritik am Konfuzianismus in Erinnerung, wie sie in China seit den 20er Jahren immer wieder vorgebracht worden ist. So undifferenziert diese Kritik ist, so blauäugig ist das in der Regel mit ihr einhergehende Plädoyer für eine weitreichende Verwestlichung. Sollte man, wie Sun, auf den Spuren der westlichen Moderne wirklich fordern, daß der Fortschritt der Gesellschaft endlich vom Moralgesetz abzukoppeln ist (489)? Ist die konfuzianische Forderung, auf der Welt solle das *Dao* und nicht allein der Gewinn herrschen, unter den von Sun beschworenen Bedingungen der Industriegesellschaft wirklich nur noch als ärgerlicher Ballast zu bewerten? Sun Changjiangs Stellungnahme verdient indes allein schon deshalb Aufmerksamkeit, da sie von allen chinesischen Beiträgen des Buches am ehesten die Stimmungslage in der chinesischen Bildungsschicht wiedergeben dürfte, wobei als wichtiges Motiv der Kritik die traditionelle und aktuelle Funktionalisierbarkeit des Konfuzianismus für eine reformfeindliche Politik gelten kann. Es spricht für sich, daß Suns Name heute auf den von amnesty international herausgegebenen Listen der inhaftierten Aktivisten der demokratischen Bewegung auftaucht.

Hob Sun Changjiang den zur Modernisierung Chinas notwendigen Bruch mit der Vergangenheit hervor, so spricht mit Oskar Weggel (Hamburg) wieder ein Anhänger der Kontinuitäts-These. In seinem Referat "Zwischen Marxismus und Metakonfuzianismus: China auf dem Weg zur 'Renormalisierung'" konstatiert er einen eigenständigen chinesischen Übergang in die Industriegesellschaft. Unter "Metakonfuzianismus" versteht Weggel "den Konfuzianismus des kleinen Mannes", der im Unterschied zum philosophischen Konfuzianismus der Elite - eine Unterscheidung, der bei Weggel allerdings kein wirkliches Gewicht zukommt - die "überkommenen Denk- und Verhaltensweisen" geprägt habe. Der "metakonfuzianische" Wertekatalog besteht aus Gemeinschaftsbezogenheit, Einordnung in die Hierarchie, Harmonie, Wahrung des "Gesichts", Erfolg, Sparsamkeit, Korporativität usw., sämtlich Faktoren, mit denen der "Metakonfuzianismus" Webers "protestantischer Ethik" Paroli bieten kann, wenn er ihr bei der "Bewältigung industrieller und postindustrieller Herausforderungen" nicht gar überlegen ist (505). In dem optimistischen Bild vermißt man allerdings die Demokratie. Ist sie für die zu erwartenden "postindustriellen Herausforderungen" kein Thema? Und hat diese Verkürzung nicht damit zu tun, daß Weggel die Pointe des Konfuzianismus ausschließlich in den konventionellen Tugenden sucht?

Peter J. Opitz' (München) Beitrag "Konfuzius" ist dem Begründer des Konfuzianismus selber gewidmet. Opitz' Porträt des "Meisters" ist zurückhaltend unter Betonung der konservativen Seiten. Der "Bann des Altertums und der Glaube an die Gültigkeit des aus alter Zeit überlieferten Ordnungswissens" sind bei Konfuzius noch "ungebrochen" (512). Entsprechend betont er das "Lernen" vor dem "Denken". Wenn Opitz gleichwohl mit Tu Wei-ming in der Hervorhebung von *ren* (Menschlichkeit) durch das *Lunyu* einen "qualitativen Bruch" mit der vorangehenden Geschichte sehen will (525), so hält sich das Neue doch in Grenzen: Auch *ren* ist mehr oder weniger eine Rollentugend traditionellen Zuschnitts, nämlich die des Herrschers gegenüber dem Volk. Auch die Affinität von *ren* mit der Goldenen Regel bzw. mit der "Gegenseitigkeit" *shu* sprengt das herkömmliche Denken in Hierarchien nicht, da "dieses Prinzip nicht die Beziehung von Gleichen bestimmt" (529). Hiermit scheint mir allerdings der Gehalt der Ethik des *Lunyu* nicht ausgeschöpft zu sein. Die Goldene Regel kommt in Kontexten vor, die einen Bezug auf "die Herrschenden" nicht erkennen lassen (z. B. 15.24, 5.12); sie enthält die Abstraktion des "anderen" und wird mit dem "Einen" identifiziert. Dies enthält den Zug zur ethischen Universalisierung, und so finden sich in der Ethik des *Lunyu* durchaus Momente, die zum politischen Konservatismus des Werkes in einem gespannten Verhältnis stehen.

Anne Cheng (Paris) untersucht "Die Bedeutung des Konfuzianismus in Frankreich - gestern, heute und morgen". Sie referiert über die Geschichte der französischen Rezeption des Konfuzianismus und über die gegenwärtige sinologische Diskussion, um mit einem Ausblick auf einen zukünftigen konfuzianisch inspirierten "Welthumanismus" zu schließen. Es folgt Barnabas Csongor (Budapest) mit Überlegungen "Über die Grenzen des Anti-Konfuzianismus". Csongor interessiert vor allem der volkstümliche Konfuzianismus des "Alltagslebens", während er den philosophischen Konfuzianismus, wohl vorschnell, nur noch als wissenschaftliches Studienobjekt sehen will. Die "Grenze des Anti-Konfuzianismus" liegt nun einfach darin, daß die traditionellen Verhaltens- und Denkmuster tief verwurzelt sind. Nur die "Entwicklung des chinesischen Binnenmarktes" werde hier Abhilfe schaffen können.

Arnold Sprenger (Peking) beschließt das Buch mit seinem Beitrag "Konfuzius und die Modernisierung in China aus der Bildungsperspektive". Sprenger untersucht die pädagogischen Prinzipien und Praktiken Konfuzius', die "zum größten Teil noch heute Gültigkeit besitzen" (565), und plädiert für eine "Hinwendung zu Konfuzius" (556), um den Verlust an ethischen Werten im Zeitalter der Modernisierung aufzufangen. Das politische Denken des Philosophen gründe sich auf die "Vorstellung von einem unantastbar geheiligten Individuum" (560) - ein denkbar scharfer Kontrast zu jenen Autoren, die im Konfuzianismus das "Individuum" gerade vermissen.

"Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas" zeigt so die extreme Spannweite der Meinungen und Wertungen, die heute über den Konfuzianismus und seine Perspektiven für die Zukunft in Umlauf sind. Diese Spannweite ist im übrigen größer, als die Herausgeber in ihrem Vorwort zugeben möchten. Wenn dort der Anschein erweckt wird, als bestünde heute Konsens über die "Heteronomie des chinesischen Individuums", die nur jeweils "anders interpretiert und bewertet werde" (6f), so entspricht dies nicht dem Bild, das das Buch vermittelt. Für viele Interpreten nämlich ist der Begriff der Heteronomie überhaupt untauglich, um die konfuzianische Ethik zu charakterisieren.

Schwachpunkte des Buches sehe ich zum einen in den Beiträgen der meisten - wohlgerne nicht aller - Teilnehmer aus der Volksrepublik. Sie bestätigen ironischerweise manches negative Urteil der westlichen Autoren und sind nicht gerade dazu angetan, das Ansehen der chinesischen Geisteswissenschaften zu heben. Doch sollte man sich vor Verallgemeinerungen hüten - man hätte in China weit kompetentere prominente Diskussionspartner gefunden als die anwesenden, theoretisch meist recht unbedarften Mitglieder der Konfuzius-Stiftung. Warum wurden sie nicht eingeladen?

Streiten läßt sich auch über die Übersetzungen. Der Buchtitel *Lunyu* bedeutet "Gesammelte Worte" und nicht, wie es ausnahmslos - auch in den deutschen Originalbeiträgen - heißt, "Gespräche". Zu wünschen übrig lassen die Übertragungen der englischen und chinesischen Beiträge. Daß bei Karl Jaspers von der "Achsenzeit" und nicht, wie es gleich mehrfach heißt, vom "Axialzeitalter" (rückübersetzt aus "axial age") die Rede ist, sollte sich herumgesprochen haben, und ebenso, daß Max Weber sich gegen "Gesinnungsethik" statt gegen eine "Ethik der Endzwecke" ausspricht. Statt "transzendental" müßte es mehrfach "transzendent" heißen, usw. Zu terminologischen Fehlern gesellen sich Mängel in der Wiedergabe chinesischer Zitate und Ausdrücke aus den Klassikern. So fordert *Lunyu* 1.5 "die Ausgaben zu begrenzen und die Stadtbevölkerung schonend zu behandeln" statt "die Menschen sparsamer benutzen und sie lieben" (484). Ein *xiaoren* ist kein "Niederträchtiger" (483), sondern ein "gemeiner Mensch" oder ein "Kleingeist". In *Lunyu* 13.23 heißt es von ihm, daß er sich "gemein macht" d.h., sich prinzipienlos anpaßt und Cliquen bildet, nicht, daß er "identisch" ist (235), was immer dies heißen soll. *Li* ist die "Etikette", der "Anstand" oder die "Sittlichkeit", nicht aber die "Regel der Moral" (369). In *Mengzi* 7A15 heißt es nicht "Alle Kinder lieben ihre Nächsten; wenn sie aufgewachsen sind, wissen sie, wie sie ihre Brüder achten." (371), sondern: "Unter den kleinen Kindern (wörtlich: den Kindern, die noch wie Babys lachen und auf dem Arm getragen werden) gibt es keines, das nicht seine Eltern zu lieben wüßte. Und sind sie dann aufgewachsen, gibt es keines, das nicht seinen ältesten Bruder zu ehren wüßte." Der Buchtitel *Guoyu* bedeutet nicht "Über den Staat" (217), sondern "Worte aus den Staaten". Die Liste ließe sich nach Belieben verlängern. Noch dazu stolpert man hier und da über ein ungelinktes Übersetzungsdeutsch. Was dem Buch somit fehlt, ist eine gründliche Endredaktion der übersetzten Beiträge. Es hätte sie verdient. Denn *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas* ist eine im ganzen gelungene Dokumentation einer aktuellen Diskussion, die nicht nur für China von zentraler Wichtigkeit, sondern, wie sich an vielen Stellen zeigt, auch für die Selbsteinschätzung des Westens nicht ohne Bedeutung ist.

Heiner Roetz