

Konfuzianismus und Kommunismus in Vietnam

Nora Luttmmer

Confucianism was introduced to Vietnam by the Chinese occupants in the first millennium A.D. Its importance for the political administration increased steadily and reached its climax in the 15th century. From then on Confucianism stagnated and lost its integrity until finally the Confucian elite collaborated with the French occupants. In 1930 the communist party of Indochina was founded. Communist ideas offered an ideological alternative in the fight for national independence. But the Vietnamese communism could not totally replace Confucianism. Although there are important differences between the two ideologies, they have some common aspects. Men like Ho Chi Minh found a way to interpret Confucianism in a communist way and to incorporate fundamental Confucian virtues into his communist concept. After Ho Chi Minhs death (1969) communism became more and more totalitarian. Institutions that were orientated towards Confucianism, as there are especially to mention the family and the village regained importance for they presented a way to resist state ideology. Today Confucian spirit is omnipresent in Vietnam and there is no reason to assume that it might lose its importance in the 21st century.

1 Einleitung

Die Lehre des Konfuzius¹ ist in Vietnam seit fast 2000 Jahren bekannt und bis heute tief in der vietnamesischen Gesellschaft verankert. Der Konfuzianismus steht für einen hierarchischen, institutionalisierten und zentralisierten Staatsaufbau, betrifft aber auch die gesellschaftliche Ebene und trug zur Entstehung eines Verhaltenskodex bei. Die konfuzianische Doktrin ist nicht nur ein großes philosophisches Theoriengebäude, sondern entwickelte sich in enger Beziehung mit der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Situation weiter. Ihre Kombination von geistigen und praktischen Elementen wurde stets den sich verändernden geschichtlichen Umständen angepasst.

Die Grundideen des Konfuzianismus bestimmten für Jahrhunderte das Denken der Vietnamesen. Die Kommunisten - die Kommunistische Partei Indochinas wurde vor 70 Jahren gegründet - setzten ihm ihre Idee von der radikalen Umgestaltung der Gesellschaft gegenüber, die ihnen nicht zu verwirklichen schien, ohne dass sie den Konfuzianismus mit seinen Wurzeln ausrotteten. Dieser Aufsatz soll sich - angesichts der jüngsten Reformentwicklungen in Vietnam - mit der Frage befassen, inwieweit ihnen dies gelungen ist oder ob nicht vielmehr der Konfuzianismus den Kommunismus überlebt hat. Zur Beantwortung dieser Frage sollen nach einem

kurzen historischen Überblick zunächst zentrale Vorstellungen beider Ideologien miteinander verglichen werden. Im Anschluss daran soll dargestellt werden, inwieweit der Kommunismus in Vietnam verwirklicht wurde und welche konfuzianischen Institutionen sich gegen ihn behaupten konnten. Abschließende Bemerkungen beziehen sich dann auf die mögliche Zukunft des Kommunismus in Vietnam.

2 Die Geschichte des Konfuzianismus in Vietnam

Der Konfuzianismus wurde in Vietnam während der chinesischen Besatzungszeit in der Zeit von 111 v. Chr. bis 939 n. Chr. eingeführt, blieb allerdings trotz weit greifender Bemühungen der Chinesen, das Volk der Viet zu sinisieren, zunächst nur von marginaler Bedeutung. Und nach der Befreiung von der chinesischen Oberherrschaft 939 unter der Führung Ngo Quyens wandte sich die Bevölkerung Vietnams (Nam Viet) sogar wieder völlig von den Lehren der ehemaligen Besatzer ab. Das Land wurde nun von Feudalherren und buddhistischen Geistlichen beherrscht.

Erst als unter der Ly-Dynastie (1009-1225) die territoriale Einheit eine stabile politische und verwaltungstechnische Organisation erforderte, gewann der Konfuzianismus für die Regierung an Bedeutung. Der Buddhismus, dessen Verbreitung zu dieser Zeit ihren Höhepunkt erreichte, konnte keine Voraussetzung für politische Strukturen bieten, und die Monarchie begann langsam, sich aus seiner Abhängigkeit von der Feudalherrschaft und den buddhistischen Klerikern zu lösen und eine bezahlte Beamtenschaft einzustellen.² Aber auch die Bevölkerung unterstützte den Buddhismus wegen seiner Dekadenz und Verweltlichung nicht länger.³

Zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert wurden die Feudalherrscher und buddhistischen Kleriker zunehmend aus Gesellschaft und Politik verdrängt, und unter der Le-Dynastie (1428-1527/1533-1788) schließlich setzte sich der Konfuzianismus gegenüber dem Buddhismus als Staatsideologie durch. Nachdem zu Beginn des 15. Jahrhunderts die bisher übliche Vererbung der hohen Beamtentitel aufgehoben wurde und sich die Rekrutierung der Beamten alleine auf Staatsexamen gründete,⁴ veränderte sich das soziale Bild Vietnams von Grund auf: Die Feudalherren verschwanden, der Monarch regierte, und die Mandarine verwalteten.

Der Buddhismus lebte erst im 16. Jahrhundert wieder auf, als das Herrscherhaus der Le von Dekadenz gezeichnet war, Bürgerkrieg herrschte, Armut sich ausbreitete und die feudalen Kräfte eine neue Blütezeit erlebten. Als das Land im 17. Jahrhundert unter der nur noch nominellen Macht der Le in die zwei verfeindeten Herrschaftsgebiete der Trinh im Norden und der Nguyen im Süden zerbrach, verfiel auch das konfuzianische Verwaltungssystem der Le zunehmend.⁵

Neue Impulse erhielt der Konfuzianismus durch Nguyen Anh (Gia Long), der 1802 die Nguyen-Dynastie (1802-1945) gründete. Mit Hilfe einer ihm loyalen konfuzianischen Elite wollte er die Verwaltung reorganisieren, die Dynastie stützen und die

2 Vgl. Le Thanh Khoi (1969): 82.

3 Vgl. Nguyen Khac Vien (1971): 34.

4 Vgl. Le Thanh Khoi (1987): 234 f.

5 Vgl. Le Thanh Khoi (1969): 200 f.

konfuzianischen Ideen wieder bis in die Dörfer verbreiten. So entstand eine absolute Monarchie, in Imitation des chinesischen Kaiserhofes.

Trotz sozialer Neuerungen⁶ blieb es unter den Nguyen bei dem herkömmlichen konfuzianischen Prüfungsprogramm, das für naturwissenschaftliche Fächer keinen Platz ließ - und das zu einer Zeit, als in China und Japan bereits der technische Rückstand gegenüber den westlichen Nationen erkennbar wurde. Die Gelehrten, die sich bislang nur an der traditionellen chinesischen Kultur orientiert hatten, wehrten sich gegen jegliche Veränderung. Dies geschah zum einen aus dem Glauben an die Tradition, zum anderen aus Angst vor dem eigenen Machtverlust. Die große Gefahr, der man durch die Intervention der Franzosen gegenüberstand, schien Keiner wahrhaben zu wollen. Man war festgefahren im Glauben an das "Mandat des Himmels". Statt praktisch etwas zu verändern, suchten Monarch und Mandarine nach einer Schwäche in ihrem moralischen Verhalten. Hinzu kam, dass die Ausbreitung des Christentums in Vietnam die vietnamesische Regierung und Gesellschaft verunsicherten. Die konfuzianischen Stützpfeiler der Gesellschaft, die so genannten fünf Beziehungen,⁷ der Ahnenkult und die Idee vom Himmelsmandat, gerieten in Gefahr, da die Christen diese Werte verwarfen und sich ihren Verpflichtungen gegenüber Staat und Gesellschaft entzogen.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es dann zu einer radikalen Spaltung unter den Gelehrten. Eine mandarinale Faktion am monarchischen Hof von Hue versuchte durch Übereinkommen mit den Franzosen ihre Stellung zu wahren, was ihr den Vorwurf einbrachte, Monarchie und mandarinale Ränge seien ihr wichtiger als die nationale Unabhängigkeit.⁸ Eine reformwillige Minderheit, vorwiegend Gelehrte in den Dörfern, organisierte dagegen den Widerstand gegen die Franzosen, unterlag diesen aber Anfang des 20. Jahrhunderts aufgrund ihrer militärischen, aber auch ideologischen Schwäche.

Mit dem Verlust der nationalen Unabhängigkeit traten die seit langem bestehenden Missstände im Mandarinat offen zutage, die von den hohen Funktionären bis dahin überspielt worden waren. Der vietnamesische Gelehrte Nguyen Thong verglich in einer Fabel die Beamten mit Dämonen im Landesinneren, die für den Verfall des Landes verantwortlich seien und die es zu bekämpfen gelte, bevor man die ausländischen Dämonen verjagen könne.⁹

Dem Konfuzianismus war durch die französische Okkupation sein universalistischer Anspruch entzogen worden. Selbst die konservativen Vertreter des Mandarinats waren nun gezwungen, ihre strenge Auslegung des Konfuzianismus einer Kritik zu unterziehen. Die große Mehrheit der Mitglieder des alten Regimes verweigerte sich den neuen Herrschern und lehnte es ab, ihre administrativen Aufgaben fortzuführen. Durch Verhaftungen, Exekutionen und Flucht wurde die Klasse des Mandarinats,

6 1803 ließ Gia Long in Hue eine Nationalakademie eröffnen, in der Schüler aller sozialen Schichten gemeinsam und kostenlos unterrichtet wurden. Vgl. Le Thanh Khoi (1969): 282.

7 Die fünf Beziehungen, in denen die Loyalität eine zentrale Rolle spielt, sind die zwischen Herrscher und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau, älterem und jüngerem Bruder sowie zwischen Freunden.

8 Vgl. Nguyen Khac Vien (1971): 46.

9 Vgl. Nguyen The Anh (1992): 34.

insbesondere die der Verfechter der nationalen Idee, aber dezimiert, und der traditionelle Widerstand starb.¹⁰

Das staatliche System, das auf den Prinzipien des Konfuzianismus aufgebaut war, zerbröckelte unter der französischen Herrschaft. Die Teilnahme der Vietnamesen an der Regierung wurde immer mehr eingeschränkt, an Stelle der alten Beamten wurden Kollaborateure eingesetzt. Die traditionellen Institutionen wurden abgeschafft und durch französische Verwaltungssysteme ersetzt. Der Monarch durfte bald nur noch religiöse und rituelle Funktionen ausüben.¹¹ Die Franzosen ließen keinen Platz für ein eigenständiges und unabhängiges vietnamesisches Regierungssystem. Aber auch die Vietnamesen konnten dem nichts entgegen setzen. Aufgrund der westlichen Einflüsse waren sie nicht mehr ausreichend vom Konfuzianismus überzeugt, um ihn als politische Grundlage des staatlichen Systems gegen die Franzosen zu verteidigen.

Die Niederlage gegen die Franzosen, der Sieg der Japaner 1905 gegen die Russen sowie das Bekanntwerden der Ideen Rousseaus und Montesquieus erschütterten das Gedankenbild der vietnamesischen Intellektuellen. Wissenschaft und Demokratie wurden zu neuen zentralen Begriffen. Die Franzosen rechtfertigten ihre Kolonialherrschaft mit ihrer *mission civilisatrice*, und ein neues vietnamesisches Bürgertum brachte der französischen Kultur den erwünschten Respekt entgegen. Nguyen Khac Vien nennt die Gebildeten dieser Zeit, zu denen er sich selbst auch zählt, *sacs à connaissances*, Wissenssäcke, die unfähig waren, ihr Wissen anzuwenden. Dadurch, dass die konfuzianische Moral nicht mehr gelehrt wurde, seien die Schüler zu einer ideologielosen Masse geworden, die von den Kolonialherren gut zu formen gewesen sei. Sie lebten ebenso wie ehemals die hohen Mandarine fern ab vom Volk. Anders als die Mandarine hatten sie aber auch ihr Mitspracherecht verloren.¹²

Da die französischen Ideale Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit jedoch nicht mit der kolonialen Realität übereinstimmten, breitete sich im vietnamesischen Volk Unwille den Kolonialherren gegenüber aus. Das Potential zum Widerstand war durchaus vorhanden, es bedurfte allerdings einer politischen Kraft, es zu mobilisieren.

3 Der Kommunismus als neue politische und soziale Doktrin in Vietnam

Der Kommunismus kam nicht als eine Doktrin unter vielen nach Vietnam, sondern als ein Instrument zur Befreiung. Als die Kommunistische Partei Indochinas (ICP)

10 Um die Jahrhundertwende hatten sich innerhalb derjenigen Intellektuellen, die nicht mit den Franzosen kollaborieren wollten, zwei Tendenzen herausgebildet, eine royalistische und eine demokratische. Dabei waren der Royalist Phan Boi Chau (1867 - 1940) und der Demokrat Phan Chu Trinh (1872 - 1926) die zwei bekanntesten Vertreter. Mit der Verhaftung Phan Boi Chaus 1925 und dem Tod Phan Chu Trinh 1926 nahm die Ära der Führung antikononialer Bewegungen durch konfuzianisch gebildete Männer ihr Ende. Vgl. Duiker (1998): 202 ff. Sie waren zwar hinsichtlich ihres Ziels erfolglos geblieben, hatten aber Ideale geschaffen für die nachfolgenden Generationen. Vgl. Marr (1971): 275.

11 Vgl. Nguyen The Anh (1992): 245 ff.

12 Vgl. Nguyen Khac Vien (1971): 48 f.

1930 gegründet wurde, hatte der Konfuzianismus als politisches Leitsystem zur Überwindung der Kolonialherrschaft bereits versagt. So war es ironischerweise gerade der Marxismus,¹³ der den Nationalisten eine Möglichkeit bot, sich den westlichen Herausforderungen entgegenzustellen. Wenn ein Konfuzianer den Kommunismus befürwortete, dann in erster Linie, weil es ein Weg zu nationaler Befreiung war. Es war vor allem die revolutionäre Praxis, die die Menschen anzog, nicht die akademische Lehre.

Die ersten Marxisten Vietnams, die zum großen Teil Dorflehrer waren, übernahmen die soziale Stellung der konfuzianischen Gelehrten und deren traditionelle Leitposition im revolutionären Kampf der Bauern.¹⁴ Ihnen ging es aber nicht mehr nur um soziale Besserung und Unabhängigkeit und auch nicht um die Ersetzung eines schlechten durch einen besseren Monarchen innerhalb desselben politischen Systems, sondern es war erstmals auch ein Kampf um eine neue politische Ausrichtung.

Das Staatssystem mit dem Monarchen und den Mandarinen an seiner Spitze hatte unter der französischen Kolonialherrschaft seine politische Bedeutung ebenso wie sein Ansehen und seinen Rückhalt im Volk verloren. Indem nun die Kommunisten den Bauern eine neuartige politische und ideologische Perspektive anboten, trafen sie den offiziellen mandarinalen Konfuzianismus in seinen Wurzeln und verhin­derten jegliches Wiederaufleben des alten Systems zu politischer Macht.

Die Marxisten, die von dem Prestige, das traditionellerweise dem Lehrer zukommt, profitieren konnten, lebten wie die alten konfuzianischen Gelehrten mit dem Volk.¹⁵ Die Beziehung zwischen dem Lehrer und dem Schüler war immer noch so eng und von konfuzianischer Loyalität geprägt, dass es den Lehrern meist möglich war, ihre Studenten für die eigenen Ziele zu gewinnen.

In der Nähe der Kommunisten zum Volk und der von ihnen, zumindest im Anfangsstadium, selbst vorgelebten und nicht nur gepredigten Moral liegt sicherlich ein Hauptgrund für die anfängliche Befürwortung und Unterstützung der Kommunisten durch das Volk. Sein Kampf gegen die fremden Herrscher war ein Kampf um soziale Befreiung. Die Grenzen zwischen Nationalismus und Kommunismus verschwammen.

Aber die Kommunisten übernahmen nicht nur die Rolle der Konfuzianer, in gewisser Weise hat der Konfuzianismus auch die Entwicklung des Marxismus begünstigt, indem er die Reflexion des Menschen auf politische und soziale Probleme zentriert und das höchste Ziel des Menschen in die korrekte Ausübung seiner sozialen Pflichten projiziert hat. Durch die Diesseitsbezogenheit beider Lehren steht der Mensch absolut im Zentrum. Der Konfuzianismus hat nicht zuletzt durch diese

13 Im folgenden werden Marxismus und Kommunismus synonym verwendet. Dies ist damit begründbar, dass in Vietnam der Kommunismus v.a. marxistisch (bzw. marxistisch-leninistisch) ausgerichtet war. In Südvietnam gab es zwar auch eine starke anti-französische Widerstandsbewegung der Trotskisten. Die Trotskisten wurden jedoch nach 1945 von der marxistisch-orientierten Viet Minh weitgehend eliminiert. Vgl. Duiker (1998): 94 ff. u. 257 f.

14 Vgl. Nguyen Khac Vien (1971): 50 f.

15 Konfuzianische Gelehrte, die in den Dörfern oft als Lehrer arbeiteten, lebten ein ähnlich armes Leben wie die Bauern. "Coolies mit Fullfederhalter" wurden sie genannt. Vgl. Nguyen Khac Vien (1971): 50.

Diesseitsbezogenheit dazu beigetragen, dass die Vietnamesen in Notsituationen eher ihre eigenen Kräfte mobilisieren statt sich religiösen Heilserwartungen hinzugeben. Der konfuzianisch geprägte Pragmatismus, der in Vietnam bis heute vorherrscht, ist mit der atheistischen Richtung des Kommunismus durchaus vereinbar.

Bei beiden Ideologien stehen universalistische Tendenzen im Vordergrund, die zu einer teleologischen, sozialutopischen Endvorstellung eines harmonischen, gleichberechtigten Zusammenlebens führen. Beim Konfuzianismus ist dies die Gleichberechtigung von persönlichen Fähigkeiten, unabhängig von der sozialen Klasse, im Kommunismus ist es eine ausgeweitete Gleichberechtigung innerhalb einer staats- und klassenlosen Menschheitsfamilie. Die notwendige Voraussetzung für ein derartiges Zusammenleben ist die moralische Vervollkommnung des Menschen, die sich in der Praxis jedoch - wie sowohl die Geschichte des Konfuzianismus als auch die des Kommunismus gezeigt hat - nicht hat verwirklichen lassen.

Trotz dieser scheinbaren Übereinstimmungen zwischen konfuzianischer und kommunistischer Doktrin gibt es doch gravierende Unterschiede zwischen beiden, wie der folgende Vergleich zeigt.

4 Kommunismus und Konfuzianismus – zwei Ideologien im Vergleich

4.1 Die Gesellschaftstheorie

Kommunismus und Konfuzianismus wollen beide - wie oben beschrieben - mit einer diesseitsbezogenen Doktrin praktische Anleitung geben, um bestehende Missstände zu überwinden. Ihr Ziel, die Herstellung und Stabilisierung einer "guten Gesellschaft", stimmt im Grundsatz überein; die Methoden zur Erlangung des Ziels divergieren dagegen.

In der konfuzianischen Doktrin nimmt die innere Harmonie des Menschen eine zentrale Stellung ein. Die Selbstkultivierung des Individuums, aufbauend auf der kulturellen Tradition, soll zu einer besseren Gesellschaft führen. Das Individuum ist die Grundlage für die Festigung eines guten Staates, der wiederum Garant für Wohlstand, Glück und Gerechtigkeit innerhalb des Volkes sein soll.¹⁶ Das Individuum soll sich jedoch nicht allein um seiner selbst willen perfektionieren, sondern um seine Rolle als soziales Wesen innerhalb der Gesellschaft bestmöglich zu erfüllen.

In der marxistischen Theorie ist das Ziel die klassenlose Weltfamilie. Der Weg führt nicht über den Menschen an sich, sondern über den radikalen Umbruch äußerer Faktoren. Eine Revolution der Massen soll den Staat abschaffen und die Gesellschaft von Grund auf verändern. Die individuelle Verantwortung des Menschen tritt somit beim Marxismus in den Hintergrund.

16 Der Weg zur Perfektionierung des Menschen ist: 1. sich selbst kultivieren, 2. die Familie gut leiten, 3. das Land regieren, 4. die Welt befrieden. Vgl. Yeh Kung-Chao (1963): 199 f.

Die Politik Ho Chi Minhs, der einerseits den Individualismus, der für ihn den Egoismus verkörperte, bekämpfte, gleichzeitig aber die traditionell-vietnamesische Selbstkultivierung des Individuums forderte,¹⁷ entsprach jedoch nicht der orthodox-marxistischen Theorie. Ein Bruch mit der Tradition, wie er nach der Lehre von Marx erforderlich war, wurde in der Praxis, insbesondere bei Ho Chi Minh, nicht in dieser absoluten Form praktiziert.

Wichtig ist demnach, den grundlegenden Unterschied der Methoden zur Gestaltung der Gesellschaft im Konfuzianismus und im Kommunismus zu erkennen. Der friedlichen und kontinuierlichen Verbesserung des einzelnen Menschen im moralischen Bereich steht bei den Kommunisten eine totale Revolution auf Gesellschaftsebene gegenüber, die Gewalt nicht ausschließt.¹⁸

4.2 Die Staatsidee

Der Staat ist sowohl im Konfuzianismus wie auch im Marxismus ein zentrales Element. Während der Staat jedoch in der konfuzianischen Lehre ein erstrebenswertes Ideal verkörpert, stellt er in der marxistischen ein zu überwindendes Instrument der Unterdrückung dar.¹⁹

Im Konfuzianismus ist der Staat eine gefestigte Struktur, innerhalb der Moral, Tugend und Humanität realisiert und geschützt werden. Er ist Garant für die Erfüllung von Ordnung und Moral. Die notwendigen Bedingungen für die Entwicklung eines idealen Staates sind die Entwicklung einer idealen Familie und, als deren notwendige Grundlage, die Entwicklung eines idealen Individuums.

Die Bedeutung des Staates im Kommunismus steht absolut konträr zu der im Konfuzianismus. Nach der marxistischen Doktrin ist der Staat ein Produkt von unvereinbaren Klassenantagonismen und ein Instrument der Ausbeutung. Der Staat muss vollständig zerstört werden, damit eine ideale kommunistische Gesellschaft verwirklicht werden kann.

Dabei ist jedoch der Staat nicht gleichzusetzen mit der Nation, denn diese existiert, unabhängig vom Staat, weiterhin.²⁰ Für den vietnamesischen Kommunismus sollte dies von größter Bedeutung sein.

4.3 Die Herrschaftsordnung

Eine reelle Gemeinsamkeit von Konfuzianismus und Kommunismus kann in ihrem Verständnis von der Struktur der Herrschaftsordnung gesehen werden. Es darf le-

17 Vgl. Wildgruber (1979): 108.

18 Vgl. Lotter (1984): 138 f.

19 "Der Staat, zu dem sich die naturwüchsigen Gruppen gleichstämmiger Gemeinden zunächst nur behufs der Wahrnehmung gemeinsamer Interessen [...] und wegen des Schutzes nach außen fortentwickelt hatten, erhält von nun an ebenso sehr den Zweck, die Lebens- und Herrschaftsbedingungen der herrschenden gegen die beherrschte Klasse mit Gewalt aufrechtzuerhalten", Karl Marx, zit. n.: Lotter (1984): 329.

20 "According to Sun Yat-Sen, a 'nation' is constituted by natural powers, such as blood-relationship, the way of living, language, religion, and cultural traditions; while a 'state' is constituted by political powers", Fung Hu-Hsiang (1978): 168.

diglich eine einzige dominierende Staatsphilosophie geben und eine einheitliche, auf ideologischer Basis ausgewählte Führungsschicht, hier der Monarch und seine Mandarine, dort die Partei und ihre Funktionäre. Beiden Herrschaftsformen fehlen eine institutionalisierte Opposition und eine Kontrolle der bürokratischen Zentralgewalt durch das Volk.

Beide Regierungssysteme bilden eine hierarchische Struktur. Dennoch wehrte sich z.B. Yeh Kung-Chao²¹ gegen die Ansicht, dass der Konfuzianismus dem Marxismus in seiner Regierungsform ähnelt. Seinem Verständnis nach versucht der Kommunismus, das persönliche Wertesystem durch ein personenfremdes zu ersetzen, bei dem der Mensch nicht mehr als Selbstwert, sondern als Werkzeug der Staatsallmacht angesehen wird.²²

Eher als die kommunistische Staatsphilosophie kann die konfuzianische durch das Element des sogenannten Himmelsmandats zu einem Instrument oppositioneller Kräfte werden. Denn laut Konfuzius sieht und bestraft der Himmel genau das, was das Volk sieht und bestraft.²³ Wenn also das Mandat des Himmels gleichzusetzen ist mit dem Mandat des Volkes, dann steht dem Volk das Recht zu, das Mandat zu ändern, dass heißt zu revoltieren. Paul Mus meint, die vietnamesischen Bauern hätten den Machtwechsel in der Augustrevolution von 1945²⁴ als Änderung des Himmelsauftrags begriffen. Sie hätten die Tugend, die sie der mit den Franzosen kollaborierenden Monarchie abgesprochen hatten, nun Ho Chi Minh und seiner provisorischen Regierung zugesprochen, deren Programm die Verbindung mit den Bauern und deren Traditionen auf kommunaler Ebene herstellen konnte.²⁵

Die Revolutionskonzeption des Marxismus konnte in Vietnam eine Analogie zur kosmologisch verstandenen Revolutionskonzeption herstellen. Im Konfuzianismus gibt es sowohl die These von der Vorherrschaft des *ly* (Prinzip der Dinge) als auch die von der Vorherrschaft des *khi* (Substanz der Dinge). Die Vertreter des *ly* sahen den Ursprung der königlichen Macht im Himmel, die Vertreter des *khi* eher im Volk.²⁶ Diese Ambivalenz zwischen den Polen der Herrschaft des Volkes und der des Himmels bestand schon zu Zeiten von Menzius (ca. 371-289), wobei sich Menzius für das *khi*, das Volk, aussprach.²⁷ Für Ho Chi Minh lag in Übereinstimmung mit Menzius die Macht ebenfalls beim Volk. Die Macht des Volkes, die der Kommunismus proklamiert, widerspricht demnach nicht unbedingt dem Konfuzianismus.

21 Yeh Kung-Chao: geb. 1904; 1935-39 Prof. für englische Literatur in Peking; 1949-58 Außenminister der nationalchinesischen Regierung.

22 Vgl. Yeh Kung-Chao (1963): 202.

23 Vgl. Yeh Kung-Chao (1963): 200 f.

24 Die Augustrevolution (1945) war ein von Ho Chi Minh, dem Führer der Kommunistischen Partei Indochinas (ICP) organisierter Aufstand. Die Kommunisten, insbesondere die Frontorganisation der ICP, die Viet Minh, nutzten das nach der japanischen Kapitulation entstandene Machtvakuum für sich aus. Die Augustrevolution ging als Ausgangsdatum für die Ausrufung der Demokratischen Republik Vietnams (2.9.1945) in die Geschichte ein. Vgl. Duiker (1998): 19 f. und Marr (1997).

25 Vgl. Mus (1952): 23-35.

26 Vgl. Nguyen Khac Vien (1971): 42.

27 Vgl. Nguyen Khac Vien (1971): 47.

4.4 Die Rolle des Individuums

Sowohl in der konfuzianischen als auch in der kommunistischen Geschichtsauffassung spielt der einzelne Mensch zugleich eine aktive und eine passive Rolle. Im Marxismus nimmt der Mensch einerseits aktiv Einfluss auf die Geschichte, andererseits wird die gesamte menschliche Gedankenwelt, und somit der Mensch an sich, bestimmt von den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen.

Die Polarität von Aktivität und Passivität wird für den Konfuzianer vor allem im *Yi Jing* deutlich.²⁸ Konfuzius drückt diese Beziehung mit dem Begriffspaar Ewigkeit und Wandel aus. Für ewig ist der Mensch geprägt vom historischen Erbe der Tradition. Unter Beachtung der traditionellen Werte muss er dagegen aktiv danach streben, sich im Geschichtsprozess dem Wandel der Gegebenheiten anzupassen und Neues zu kreieren. Passivität und Aktivität verhalten sich komplementär.

Trotz vergleichbarer Ausgangspunkte wird ein Unterschied deutlich. Im Konfuzianismus wirken die menschlichen Ideen und die sozialen Gegebenheiten dynamisch miteinander: Die Menschen können von äußeren Umständen beeinflusst werden, gleichzeitig haben sie aber auch immer einen Einfluss auf die Gegebenheiten der Epoche. Die marxistische Aussage "das Sein bestimmt das Bewusstsein" weist darauf hin, dass die sozialen Gegebenheiten die menschlichen Ideen bestimmen. Im Marxismus scheint der Mensch den sozialen Verhältnissen ausgeliefert, obwohl letztendlich auch hier wieder die menschlichen Aktivitäten diese Begebenheiten mitbestimmen müssen, da sonst die Revolution nicht möglich wäre.

4.5 Die Wertvorstellungen

Die Vorstellung einer Werteordnung geht von der zugleich aktiven und passiven historischen Rolle des Menschen aus. Im Gegensatz zur konfuzianischen Philosophie, bei der die Frage nach dem richtigen individuellen Handeln in den verschiedenen Bereichen der sozialen Beziehungen im Mittelpunkt der Ethik steht, wird diesem Aspekt im Kommunismus nur geringfügige Bedeutung zugestanden. Dem konfuzianischen Glauben an unveränderliche, zeitlos gültige menschliche Werte und Wertordnungen steht im Kommunismus ein epochebedingter Relativismus gegenüber: Moralvorstellungen werden von der jeweils herrschenden Klasse geformt.

In der kommunistischen Theorie werden die Ursachen bestehender Probleme in sozialen Missständen gesucht. Im Konfuzianismus dagegen wird die Moral bzw. der Mangel an Moral als Ursprung für Probleme verantwortlich gemacht.

In diesem Zusammenhang ist auch der marxistische Begriff der Selbstentfremdung zu sehen. Selbstentfremdung ist für Marx hervorgerufen durch das Privateigentum und die kapitalistische Gesellschaft. Im Konfuzianismus wäre sie dagegen eher in einer inneren Selbstentfremdung des Individuums zu sehen.

28 Konfuzius bezog sich in seinen Äußerungen auf die fünf kanonischen Schriften, zu denen das *Yi Jing* (Buch der Wandlungen) zählt. Dies ist eine philosophische Abhandlung über das Werden und Vergehen in der Natur. Konfuzius darf jedoch nicht als Verfasser dieser kanonischen Schriften angesehen werden. Vgl. Maspero (1981): 59 und Fung Yu-Lan (1966): 39.

Der betont hohen Bewertung der Tradition im Konfuzianismus steht die Radikalität der Schaffung eines neuen Menschen im Kommunismus gegenüber. Der Konfuzianer pflegt Altes, der Kommunist baut Neues.

4.6 Die Lebensziele

Diametral entgegengesetzt ist das Lebensgefühl, das hier die konfuzianische, dort die kommunistische Weltanschauung durchströmt und sich in Philosophie, Politik, Gesellschaft und Kunst manifestiert. Auf der einen Seite steht das konfuzianische Streben nach der Reflexion kosmischer Harmonien in der Ordnung und dem Ablauf der menschlichen Welt, nach der Wahrung der Mitte und nach dem Einfügen des Menschen und all seiner Produkte (z.B. der Architektur) in die regelmäßigen Gesetzmäßigkeiten der Natur. Dem steht auf der anderen Seite das kommunistische Postulat des Klassenkampfes, verbunden mit der maximalen Beherrschung der Natur, gegenüber.

Im Konfuzianismus sollen sich die verschiedenen Interessen konfliktlos ergänzen, wogegen im Kommunismus der Klassenkampf einen unvereinbaren Konflikt der Klassen voraussetzt.

In der ursprünglichen Lehre des Konfuzius schließt das Streben nach Tugend Profitstreben aus. In der Geschichte des Konfuzianismus hat sich die Idee des Profitstrebens dann jedoch relativiert, wobei unterschieden wird zwischen privatem egoistischen Interesse und allgemeinem öffentlichem Interesse.

Wie schon in China standen auch in Vietnam die Händler in der sozialen Hierarchie unter den Gelehrten, den Bauern und den Handwerkern auf der niedrigsten Stufe. Weder Konfuzius noch Menzius haben sich aber gegen den Handel ausgesprochen. Seine Herabstufung ist wohl eher auf Konflikte mit der Bürokratie und das Interesse des Staates an wirtschaftlicher Kontrolle zurückzuführen als auf konfuzianische Antipathie gegenüber dem Handel.

Die Kritik des Konfuzianismus am Profitstreben bezieht sich auf den selbstsüchtigen Profit, der lediglich individuellen Interessen dient. Der Profit als Gut der Gemeinschaft ist dagegen positiv zu bewerten. Zwar bietet der Konfuzianismus damit nicht direkt eine ethische Rechtfertigung für Gewinnstreben, aber er lehnt es auch nicht in so radikaler Form ab wie der Kommunismus.

In diesem Zusammenhang ist die Sparsamkeit zu nennen, die das Leben der Vietnamesen mit bestimmt. Anders als in vielen anderen Ländern, z.B. in buddhistischen, wo das verdiente Geld oft sofort wieder zu konsumtiven Zwecken ausgegeben wird, da Geldanhäufung nicht mit dem Glauben vereinbar zu sein scheint, investiert ein Vietnameser gewöhnlich seinen Gewinn. Da Reichtum, der sich in dieser Agrargesellschaft vor allem durch Landbesitz widerspiegelt, aber auch als Raffgier und Egoismus abgetan wird und zudem zu Spenden und Einladungen nötig, wird er nach außen hin nur bedingt demonstriert.

5 Die marxistische Lehre und ihre Verwirklichung in Vietnam

5.1 Die vietnamesische Kultur als Grundlage für den praktizierten Kommunismus

Die dargestellten Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Kommunismus und Konfuzianismus lassen die Frage aufkommen, ob die vietnamesische Gesellschaft, die in allen Lebensbereichen jahrhundertlang von den Ideen des Konfuzianismus beeinflusst war, einfach alle konfuzianischen Verhaltensformen zugunsten kommunistischer ablegen konnte oder wollte. Dies ist kaum vorstellbar; vielmehr ist eher anzunehmen, dass die kommunistischen Ideen die konfuzianischen Vorstellungen nur überdeckt oder für sich interpretiert haben. In der gesellschaftlichen Praxis der Kommunisten sieht man denn auch deutlich, dass der Kommunismus den Konfuzianismus nie vollkommen verdrängen konnte. In gewisser Weise kann hier sogar von einem Synkretismus gesprochen werden, das heißt von der Einbindung neuer Ideen in den traditionellen vietnamesischen Rahmen.

Der vietnamesische Kommunismus nimmt gegenüber der internationalen kommunistischen Bewegung eine ähnliche Stellung ein wie ehemals der vietnamesische Konfuzianismus gegenüber dem klassischen chinesischen Konfuzianismus. Vietnam brachte weder unter den Konfuzianern noch unter den Kommunisten große Theoretiker hervor. Die Vietnamesen integrierten vielmehr auf pragmatische Weise die gegebenen Theorien in das konkrete soziale Leben.

5.2 Kommunismus und vietnamesische Tradition und Moral

Viele der führenden Kommunisten, unter anderem Ho Chi Minh, sind aus dem konfuzianisch geprägten Bildungssystem hervorgegangen. Auch wenn sich die Kommunisten nicht zu konfuzianischen Werten bekannten und diese sogar öffentlich anklagten, muss immer der konfuzianische Hintergrund gesehen werden, der das Denken der Vietnamesen, auch der kommunistisch gesinnten, in seinen Grundzügen beeinflusste.

Der ehemalige Generalsekretär der ICP Truong Chinh²⁹ tendierte zu einer orthodox-doktrinären Position und verlangte eine vollkommen neue Moral. Ho Chi Minh dagegen sah den Kommunismus eher von der pragmatischen Seite. Er wollte weder westliche Formen kopieren noch sich am chinesischen Modell orientieren, sondern den für Vietnam bestmöglichen Weg suchen, um sein Volk von fremder Herrschaft und sozialer Ungleichheit zu befreien.³⁰

Die Politik Ho Chi Minhs stand immer in Bezug zur vietnamesischen Geschichte. Dies ist vergleichbar mit derjenigen von Sun Yatsen, dessen Idee es war, das chine-

29 Truong Chinh (1907-1988) wird als der einzige wirklich radikale Theoretiker der kommunistischen Führung bezeichnet. Er war von 1981-1987 Staatschef Vietnams. Seitdem er 1941 zum Generalsekretär der Kommunistischen Partei Indochinas (ICP) gewählt worden war, spielte er eine führende Rolle in der Partei. Vgl. Duiker (1998): 259.

30 Vgl. die Rede von Ho Chi Minh zum Beginn des ersten Kurses über Parteitheorie an der Nguyen Ai Quoc Schule, 7.9.1957, in: Wildgruber (1979): 77 f.

sische Kulturerbe mit dem fortschrittlichen Wissen des Auslandes zu verknüpfen, um eine Grundlage für die nationale Erneuerung zu schaffen, oder auch mit Mao Zedongs Versuch, den Marxismus zu sinisieren.

Ho Chi Minh wollte die kulturelle Identität des vietnamesischen Volkes bewahren. Dabei kann jedoch nicht behauptet werden, dass er die traditionellen moralischen Werte um ihrer selbst willen betonte. Moralische Tugenden wurden im Kommunismus ebenso wie ehemals im Konfuzianismus als politisches Instrument benutzt. Ho Chi Minh versuchte durch seine Politik, den Kommunismus in eine historische Kontinuität mit der Vergangenheit zu setzen. Zu diesem Zwecke sollten Traditionen nicht unterdrückt, sondern kritisch neu bewertet werden.

Rückwärts gewandte Traditionen sind [...] große Feinde [...]. Aber dennoch dürfen wir sie nicht unterdrücken, sondern müssen uns bemühen, sie zu korrigieren.³¹

Alles, was das nationale Gefühl stärken und somit zum nationalen Kampf beitragen konnte, sollte gepflegt werden. Als ein Mittel der Propaganda wurde in diesem Zusammenhang z.B. die Tradition der nationalen Befreiungskämpfe mythologisiert. Die Masse der bäuerlichen Bevölkerung wurde durch die Verwendung historisch-nationalistischer und antikolonialer Motive sowie durch das Versprechen sozialer Verbesserungen angesprochen. Mit einfacher Propaganda wurden die Bauern zunächst für die kommunistische Partei gewonnen und dann in relativ festen Strukturen organisiert, während Widerstandleistende isoliert, eingeschüchert, exemplarisch bestraft oder eliminiert wurden.³²

Mit ihrer revolutionären Moral schlossen die vietnamesischen Kommunisten direkt an konfuzianische Werte an: Ho Chi Minh übernahm die fünf Kardinaltugenden des Konfuzianismus (Humanität, Gerechtigkeit, Wissen, Loyalität und Pietät) in das neue System, änderte aber ihren Bezugspunkt von der Familie und der traditionellen Gemeinschaft hin zum Kameraden, zur Partei und zum Vaterland.³³

Auch die politische Moral des vietnamesischen Kommunismus ist zum Teil eine Auslegung der konfuzianischen Doktrin und stimmt mit dem konfuzianischen Prinzip der Erziehbarkeit des Menschen zu tugendhaftem Verhalten überein: Kader und Parteimitglieder müssen als Vorbilder stehen; sie müssen Respekt vor der Souveränität des Volkes haben. Dies folgt dem Ausspruch des Menzius, nach dem das Interesse des Volkes alles sei, das Interesse der Nation weniger und das Interesse des Königs gar nichts.³⁴

Das in gewisser Weise für den Kader übernommene Ideal des *quan tu*³⁵ setzt diesen indirekt mit dem Mandarin gleich. Er soll als Vorbild dienen, sich nicht von Reichtum blenden lassen und weder vor Gefahren noch vor Armut zurückschrecken. Der

31 Ho Chi Minh, zit. n.: Wildgruber (1979): 31.

32 Vgl. Wildgruber (1979): 65 ff. u. 91 ff.

33 Vgl. Nguyen Khac Vien (1971): 54 und Vu Hoa (1994): 74 f. Zur revolutionären Moral vgl. außerdem Ho Chi Minh, in: Wildgruber (1979): 108.

34 Vgl. Rousset (1978): 60.

35 *Quan tu*, ein zentraler Begriff der konfuzianischen Moral, ist schwer ins Deutsche übertragbar. Im Englischen wird *quan tu* oft mit *confucian gentleman* übersetzt. *Quan tu* ist ein Mensch, der sich durch Selbstkultivierung zu moralischer Perfektion geführt hat und diese lebt.

quan tu als Mann, der die Fähigkeit haben sollte, dem politischen Druck von außen zu widerstehen, den Wohlstand der Menschen zu sichern und neue Einflüsse bestmöglich zu nutzen, also ein Mann, der Rebell, Innovator und Beschützer des Wohlstandes und der Freiheit zugleich ist, wird somit sowohl von den Kommunisten wie von den Konfuzianern als Ideal vorgestellt.³⁶

Die Marxisten nahmen also in ihrer Werteordnung die konfuzianische Tradition in Anspruch. Ho Chi Minh ebenso wie andere führende Kommunisten bezogen sich oft, z.B. durch den Gebrauch von Zitaten aus den konfuzianischen Büchern, auf den Konfuzianismus. Sie versuchten, die traditionelle Moral auf ihr Gesellschaftsmodell anzuwenden, betonten die charakterliche Vervollkommnung des Individuums, das Lernen, die Treue und andere konfuzianische Tugenden. Insbesondere Gemeinschaftsgefühl und Humanismus (*nhan*) wurden von Ho Chi Minh als traditionelle Werte gepriesen, die notwendig seien für den Kommunismus. Ho Chi Minh hat diesbezüglich nicht nur Elemente aus dem Konfuzianismus verwendet, sondern auch aus westlichen Moralvorstellungen (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Demokratie und die Nächstenliebe des Christentums).³⁷

Allgemein läßt sich über Vietnam sagen, dass hier durch die Geschichte hindurch, zumindest als Idealvorstellung, die Moral über dem Gesetz stand. Allgegenwärtiger Moralismus kann somit auch als ein Merkmal der vietnamesischen revolutionären Ordnungskonzeption betrachtet werden. Nguyen Khac Vien³⁸ führt dies direkt auf das konfuzianische Erbe zurück.³⁹

Ho Chi Minh hob schon 1921 hervor, dass die historischen Gegebenheiten in Vietnam dem Kommunismus eine bessere Voraussetzung zu bieten hätten, als dies in Europa der Fall sei.⁴⁰ Die Geschichte beweist allerdings auch, dass Vietnam aufgrund seines konfuzianischen Erbes meist erfolgreicher im Widerstand gegen Druck von Außen war als in der Abwehr von Machtmissbrauch im Inneren. Dies zeigte sich auch, als nach dem Tod Ho Chi Minhs im Jahr 1969 die Macht der Staatsbeamten unantastbar wurde. Die Moral und die Tugend, zu der sie unter Ho Chi Minhs Führung angehalten worden waren, verloren sich in zunehmender Bürokratie und Korruption.

Dass der Konfuzianismus seine Wirkungsmächtigkeit auch unter den Kommunisten nicht vollständig einbüßte, zeigt sich darüber hinaus auch in der Behauptung seiner Institutionen.

36 Vgl. Nguyen Khac Vien (1971): 52 ff.

37 Vgl. Dao Phan (1990): 227.

38 Nguyen Khac Vien (geb. 1913), Schriftsteller; Parteimitglied, später aber auch Kritiker des kommunistischen Regimes.

39 Vgl. Wildgruber (1979): 117 f.

40 Vgl. Rousset (1978): 59.

6 Die Behauptung der konfuzianischen Institutionen Familie, Dorf, Schule und Staat gegenüber der kommunistischen Ideologie

6.1 Die Familie

Die Familie wird im Konfuzianismus als Urmodell des Staates betrachtet, als höchster Bezugspunkt individueller Loyalität. Der Konfuzianismus dient als Familienethik, bestimmt die Familienhierarchie, intensiviert den Zusammenhalt und erhält diesen durch die Ahnenverehrung über den Tod hinweg aufrecht.

Der Kommunismus als Gesellschaftssystem, das für sich absolute Neuerung beansprucht, wollte neben dem Staat auch die Familie, in der sich ihm zufolge alle Gegensätze treffen, die sich später in Staat und Gesellschaft entwickeln, revolutionieren. Marx verstand die Ehe als eine Produktionsgemeinschaft, in der zwischen den Mitgliedern nicht Gleichheit, sondern vielmehr Abhängigkeit besteht. Diese Art der Ehe wollte er durch ein neues, gleichberechtigtes (Liebes-)Verhältnis ersetzen.⁴¹

Die vietnamesischen Marxisten, die die konfuzianisch geprägte Familie in ihrer bestehenden Form angriffen, kritisierten unter anderem, dass die traditionelle Familie sich den kommunistischen Idealen entgegenstelle.⁴² Für die strenge hierarchische Ordnung der Familie und die hieraus resultierende untergeordnete Stellung der Frau wurde der Konfuzianismus verantwortlich gemacht. Im Zuge verschiedener Bewegungen versuchten sie daher, das Familiensystem zu verändern. Sie wollten die traditionellen Gebräuche und Ordnungen innerhalb der Familie abschaffen oder zumindest abschwächen.

Die Frau stand in der vietnamesischen Hierarchie unter dem Mann - wobei sie im Vergleich zur chinesischen oder japanischen Frau allerdings eine bessere Stellung innehatte. Der *Hong-Duc-Code* (1483) gestand der Frau sogar gleiche Erbrechte zu sowie das Recht auf Scheidung, das in der Praxis allerdings selten zum Tragen kam.⁴³ Erst unter dem orthodoxen Konfuzianismus der Nguyen wurden die Rechte der Frau stark beschnitten. Während der kommunistischen Zeit schließlich konnte sich die Frau aus bestehenden hierarchischen Zwängen befreien. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob dies ein Verdienst des kommunistischen Systems war oder ob die Veränderungen nicht vielmehr Ergebnis der langen Kriege waren, in denen die Frau eine aktivere Rolle übernehmen musste als zuvor.

Die Familie kann sicherlich als konstantestes Erbe des Konfuzianismus gesehen werden. Trotz gewisser Modernisierungen in der Familienstruktur, unter anderem als Folge eines 1960 erlassenen Familiengesetzes,⁴⁴ ist die vietnamesische Familie in ihren Grundzügen traditionell geblieben. Der konfuzianische Gemeinschaftssinn

41 Vgl. Lotter (1984): 99 f.

42 Vgl. Vu Hoa (1994): 75.

43 Vgl. Duiker (1998): 104 f.

44 Das Gesetz von 1960 ist eingeführt worden, um alten Praktiken (Polygamie, Kinderheirat, erzwungene Ehen) entgegenzuwirken. Das Gesetz legt das legale Heiratsalter der Männer auf 20, das der Frauen auf 18 Jahre fest, versichert das Recht auf freie Wahl des Partners, das Recht auf Scheidung, das gleiche Eigentumsrecht und die Wiederheirat von Witwen ohne Verlust der Kinderpflegschaft aus erster Ehe. Vgl. Phan Thi Dac (1987): 161.

innerhalb der Familie hat sich im Wesentlichen erhalten, und auch die hierarchischen Beziehungen, wie sie sich besonders in den sprachlichen Verwandtschaftsbezeichnungen erkennen lassen, sind noch lange nicht verschwunden.

Die sich aus dem konfuzianischen Familiensystem ergebenden gegenseitigen Verpflichtungen bedeuten für den Einzelnen zugleich eine notwendige finanzielle und soziale Absicherung. Bis heute macht die unsichere wirtschaftliche Lage und das allgemein vorherrschende Misstrauen gegen staatliche Institutionen den engen Familienbund notwendig. Eine Veränderung hin zu einem Netz aus funktionierendem Sozialstaat und verllässlicher Versicherungswirtschaft, welches die Familie in den Hintergrund schieben könnte, ist in Vietnam nicht absehbar.

Obwohl die gegenwärtigen wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen, zumindest in den Stadtgebieten, auf eine Lockerung der familiären Strukturen hindeuten, wird die Familie weiterhin der stabilste soziale Faktor bleiben.

6.2 Das Dorf

Die vietnamesische Dorfgemeinde, vor allem in den traditionellen Siedlungsgebieten der Viet in Nord- und Mittelvietnam, war in vorkolonialer Zeit eine Gemeinschaft, in der allgemeine Aufgaben zwar unter der Oberaufsicht der Beamten des Staates, in wesentlichen Teilen aber autonom von Seiten des Dorfes geleitet wurden. Die Dörfer waren klassenstrukturierte, patriarchalisch ausgerichtete Hierarchien. Der hierarchische Rahmen dominierte das Dorfleben auf allen Ebenen, vom einzelnen Haushalt bis hin zur kommunalen Ebene.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben sich die alten Dorfstrukturen und die traditionelle Selbstverwaltung stark zurückgebildet. Bereits unter den Franzosen wurde die autonome Verwaltungsform des Dorfes eingeschränkt. Mit der Ablösung der traditionellen dörflichen Verwaltung durch das revolutionäre kommunistische Volkskomitee wurde das Dorf dann vollständig in die umfassende staatliche Administration integriert. Während der Staat unter der konfuzianischen Doktrin nur die Gemeinschaften der halbautonomen Lokalverwaltungen der Dörfer kannte, sich aber nie an die Individuen wandte, konfrontierte der Kommunismus diese nun direkt mit der zentralen Gewalt.

Durch die Landreform in Nordvietnam (1953-57) änderten sich nicht nur die Besitzverhältnisse und somit die objektive Struktur der Dorfgemeinschaft, vielmehr riss die Landreform das Dorf aus seiner traditionellen spirituellen Beziehung zum Land heraus. Viele Dorfgemeinschaftshäuser (*dinh*), Pagoden und Familientempel wurden zerstört. Die *dinh* waren administratives, kulturelles und religiöses Zentrum des Dorfes. In dieser Funktion wurde ihre Zerstörung als die Zerstörung der Wurzeln der ländlichen Gesellschaft angesehen.⁴⁵

Der Versuch, die religiösen Aktivitäten der Bevölkerung zu überwachen, zu systematisieren oder gar zu zerstören, stieß auf Widerstand.⁴⁶ Obwohl der kommunistische Staat immer wieder versuchte, religiöse Feste und traditionelle Feiern zu ver-

45 Vgl. Nguyen Duc Nhuan (1992): 365.

46 Vgl. Nguyen Duc Nhuan (1992): 372.

bieten, schaffte er es jedoch nie, sie vollständig zu unterbinden.⁴⁷ So fanden, wenn auch inoffiziell und in kleinerem Rahmen, Pagodenfeiern und daoistische Rituale weiterhin statt. Finanziell aufwändige Festlichkeiten, wie Hochzeiten und Totenfeiern, wurden jedoch in ihrer traditionellen Form meist eingestellt. Diesbezüglich hatte es schon vor 1945 seitens vietnamesischer Intellektueller Kritik an dem hohen finanziellen Aufwand gegeben.⁴⁸ Bereits die Franzosen hatten versucht, dem Bankrott von ärmeren Dorfbewohnern, hervorgerufen durch aufwändige Feiern, entgegenzuwirken. Ihre Gesetze konnten sich jedoch gegen die dörflichen Bräuche nicht durchsetzen und verschlimmerten die finanzielle Lage der Ärmsten sogar noch zusätzlich.⁴⁹

Die alte konfuzianische Dorfhierarchie hat sich im letzten Jahrhundert stark relativiert und ist in ihrer ursprünglichen Form kaum wieder herstellbar. Die konfuzianisch geprägte Ordnung der Dorfverwaltung ist abgeschafft. Die Feiern im *dinh* nehmen zwar seit den achtziger Jahren zu und haben großen Zulauf aus allen Schichten und Altersklassen der Bevölkerung. Sie haben allerdings nicht mehr viel mit den früheren strengen Ordnungen auf Verwaltungsebene zu tun; sondern sind vielmehr Volksfeiern und dienen dabei der religiösen Verehrung des Dorfschutzgeistes, wobei viele Glaubenselemente in Vergessenheit geraten sind.⁵⁰

Ende der achtziger Jahre begann die kommunistische Führung die strengen religiösen und kulturellen Auflagen zu lockern. Rituale und Festlichkeiten konnten wieder intensiviert werden. So nahmen neben rein religiösen Feiern Geschenkaustausch und Bankette an Größe und Aufwand drastisch zu. Hochzeiten und Totenfeiern, die lange nur in einem sehr begrenzten Rahmen begangen werden durften, nahmen wieder gewaltige Ausmaße an.⁵¹

Die Reformen und das Aufleben der alten Bräuche auf Dorfebene stehen in enger Verbindung mit dem einsetzenden soziokulturellen Wandel und ideologischen Umorientierungen. Einerseits durch die wachsende Wirtschaft ermöglicht, wurden sie andererseits durch den vietnamesischen Staat nicht mehr wesentlich behindert, da dieser seine Kräfte seit Ende der 80er Jahre mehr auf die wirtschaftliche Entwicklung und politische Stabilisierung als auf die ideologische Indoktrinierung konzentrierte. So werden mittlerweile die religiösen und kulturellen Traditionen nicht mehr als Dekadenz abgetan, sondern als nationale Werte hoch gelobt. Dies geschieht in der Hoffnung, wieder eigene Werte als Gegenkraft zu den "neuen kapitalistischen" Werten zu schaffen.⁵²

Während die traditionellen Feiern und die religiösen Riten zwar wieder stark zunehmen, ist die traditionelle Dorfgemeinschaft als soziales System allerdings weitgehend verkümmert. Die konfuzianischen Moralvorstellungen, die in der Vergangenheit den vielfach übertriebenen Ausgaben unter dem Namen der Tugendhaftig-

47 Vgl. Luong Hy V. (1993): 289 ff.

48 Hier ist beispielsweise der Schriftsteller Ngo Tat To (1894-1954) zu nennen. Vgl. Duiker (1998): 168 und Ngo Tat To (1977).

49 Vgl. Großheim (1997): 97 ff.

50 Vgl. Endres (1999).

51 Vgl. Luong Hy V. (1993): 270 ff.

52 Vgl. Tran Ngoc Them (1997): 217.

keit Einhaltung gebieten sollten, scheinen in der heutigen Zeit oft zu fehlen und können die entstehenden sozialen Probleme nicht verhindern. In abgeschwächter Form aber scheint der Konfuzianismus innerhalb des Dorfes weiterhin die zwischenmenschlichen Beziehungen zu beeinflussen.

6.3 Die Schule

Obwohl die vietnamesischen Kommunisten die traditionelle Bildung heftig kritisierten, waren sie sich der Notwendigkeit eines guten Bildungssystems bewusst. Unter der Kolonialherrschaft war die allgemeine Volksbildung stark zurückgegangen; 1945 starteten die Kommunisten daher ein landesweites Alphabetisierungsprogramm. Dies war gekoppelt mit dem Versuch, ein modernes vietnamesisches Schulsystem zu entwickeln. Die dabei vorgesehene Verbindung von Theorie und Praxis bedeutete einen krassen Gegensatz zum rein humanistisch-theoretisch ausgerichteten konfuzianischen System.

Seit den sechziger Jahren bestand dann in Nordvietnam ein durchaus beeindruckendes Bildungssystem: Jedes Dorf besaß eine Vor- und Grundschule und die Armee, Staatsbetriebe und Genossenschaften förderten die Ausbildung ihrer Beschäftigten durch Fortbildungskurse. Der entscheidende Mangel des Systems, den auch die Partei anerkannte, war die Qualität der Bildung.⁵³

In den letzten zehn Jahren nun wurde das vietnamesische Bildungswesen immer mehr dem Verfall preisgegeben. Der Anteil des Bildungsbudgets am Gesamtstaatshaushalt wurde permanent gesenkt, die Lehrkräfte werden heute schlecht bezahlt und müssen weitere Berufe annehmen, um überleben zu können. Korruption durchdringt das Bildungssystem: Zu steigenden Schulkosten kommen die mittlerweile notwendig gewordenen Bestechungsgelder für Zulassungen und gute Noten hinzu. Für viele Familien ist die Schulbildung ihrer Kinder damit finanziell nicht mehr tragbar. Zudem werden, seit sich die Familienwirtschaft wieder stärker ausbreitet, viele Kinder zum Mitarbeiten zu Hause behalten.

Viele Vietnamesen, die den rapiden Niedergang des Bildungssystems mit Sorge beobachten, befürchten, dass mit der Bildung auch die Vermittlung von moralischen Werten zurückgeht, und dadurch der Anstieg sozialer Probleme und Konflikte gefördert wird. Denn - so die Ansicht von Nguyen Duc Minh, Mitarbeiter eines Bildungsinstitutes in Hanoi - auch heute leben im Bildungswesen noch einige Elemente des Konfuzianismus fort, wie z.B. die Betonung der moralischen Instruktion.⁵⁴

Als Stütze eines staatlichen Konfuzianismus ist die Schule zwar schon vor der Zeit der Kommunisten verschwunden, als Vermittlerin traditioneller, konfuzianisch geprägter Moralvorstellungen ist sie aber erst heute wirklich in Gefahr.

53 Vgl. Parteiedikt (1979), in: Rubin (1988): 46.

54 Vgl. Rubin (1988): 55.

6.4 Der Staat

Die Institution des Staates als Stütze des Konfuzianismus ist zerbrochen. Angesichts der Mitverantwortung des staatlichen Konfuzianismus für den Verlust der Unabhängigkeit Vietnams und für seinen technischen Rückstand dürfte dieser in seiner vorkolonialen Form auch nicht mehr revitalisierbar ist. Dies bedeutet nicht, dass er sich nicht in der einen oder anderen Weise in den Formen der Regierung wieder manifestieren kann; denn als politische Theorie und Staatsphilosophie ist der Konfuzianismus zwar nicht mehr vorhanden, seine Ethik aber existiert rudimentär auch noch im Verwaltungsapparat und könnte sich wieder verstärken.

7 Die mögliche Zukunft des Konfuzianismus in Vietnam

Anfang des 20. Jahrhunderts stand die vietnamesische Gesellschaft vor dem Zusammenbruch ihrer traditionellen Ordnung, und der Marxismus bot zu diesem Zeitpunkt eine überzeugende Alternative zur westlichen kapitalistischen Demokratie. Wo die Demokratie das Individuum als Basis für eine politische Gesellschaft sah und die Dezentralisierung der Macht forderte, bot der Marxismus Möglichkeiten, die sich eher an alte vietnamesische Werte anlehnten. Trotzdem hat sich der Kommunismus für Vietnam nicht als Staatsdoktrin bewährt.

Vietnam ist seit *doi moi* ("Erneuerung") - ein Reformprogramm, das im Dezember 1986 vom 6. Parteikongress der Kommunistischen Partei Vietnams angenommen wurde - auf wirtschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Ebene radikalen Veränderungen ausgesetzt. Die zentralistische Kommandostruktur ist im wirtschaftlichen Bereich weitgehend erodiert und wurde durch Strukturen ersetzt, die sowohl der vietnamesischen Tradition bäuerlicher und handwerklicher Familienproduktion als auch dem gegenwärtigen technisch-industriellen Entwicklungsstand besser entsprechen. Alte Traditionen wie Pagodenfeste, Feiern in Dorfgemeinschaftshäusern (*dinh*), Kulte für Dorfschutzgeister, Ahnenkulte, aufwändige Hochzeiten und Totenfeiern leben wieder auf.

Vietnam ist in seinem derzeitigen Wandlungsprozess auf der Suche nach neuen Werten. Einerseits müssen moderne Maßstäbe angesetzt, andererseits soll die eigene Identität bewahrt werden. Kaum jemand glaubt noch an kommunistische Werte, man denkt aber auch nicht nur in wirtschaftlichen Kategorien. Themen wie zunehmende Kriminalität, Korruption und Vetternwirtschaft ängstigen die Bevölkerung und lassen sie nach neuen Idealen suchen. Diese finden sie weniger in der konfuzianischen Tradition des Mandarins, sondern vielmehr im gelebten Konfuzianismus der vietnamesischen Bevölkerung selbst. Dabei handelt es sich um charakteristische Eigenschaften der vietnamesischen Gesellschaft wie Gemeinschaftsbezogenheit, Lernfleiß, Hierarchie, Dualismus von Staat und Dorfgemeinschaft, Sparsamkeit, die zu Reinvestition führt, und eine durch die zyklische Zeitauffassung bedingte traditionsbezogene allgemeine Ordnung.⁵⁵

In Vietnam wird im Zuge der Suche nach neuen Wertformen wieder über den Konfuzianismus, über seine positiven und negativen Seiten diskutiert. So gab es z.B.

⁵⁵ Vgl. Weggel (1987): 26ff u. ders. (1994): 153 f.

1989 eine Konfuzianismus-Konferenz in Hanoi, auf der sich vietnamesische Wissenschaftler trafen, die sich teilweise überraschend frei und auch positiv zum Konfuzianismus äußerten.⁵⁶ Die Bedeutung des Konfuzianismus wird dabei in seiner Funktion als Ethik der Selbstkultivierung, als Stabilisator der Familie und der Gemeinschaft sowie sogar als Antriebsfaktor der wirtschaftlichen Entwicklung gesehen.

Der Konfuzianismus, wie er sich in dem langen Zeitraum von 2000 Jahren als gesellschaftliche Basis in Vietnam etabliert hat, ist weder von den französischen Kolonialherren noch von den marxistischen vietnamesischen Machthabern restlos beseitigt worden. So wie in den osteuropäischen Ländern ein aufgezwungenes atheistisches politisches System nicht die vom Christentum geprägte Grundeinstellung der Menschen verändert konnte, so konnte auch in Vietnam der Kommunismus, wie beliebt er im Volk auch zeitweise gewesen sein mag, nicht innerhalb von fünfzig Jahren das geistige System des Konfuzianismus, auf dem das vietnamesische Kulturgut beruht, mit seinen Wurzeln zerstören. Hinzu kommt, dass die Marxisten zumindest anfänglich moralische Grundsätze vorlebten, die im Grunde eine Fortsetzung der konfuzianischen Werte waren. Der vietnamesische Marxismus konnte als eine Form des Konfuzianismus verstanden werden.

Der Konfuzianismus war in Vietnam, obwohl immer eng verbunden mit den Herrscherdynastien, weniger abhängig vom Staat als der Staat vom Konfuzianismus. Vor allem die Familie als soziale Kerngruppe ist den Vietnamesen bis heute erhalten geblieben. Der Konfuzianismus hat in erster Linie in seiner Bindung an die Familie überlebt und wird auch im 21. Jahrhundert das Leben und Denken in Vietnam mit bestimmen.

Literatur

- Dao Phan, "Ho Chi Minh voi Nho Giao", in: Vu Khieu (Hrsg.), *Nho Giao xua va nay*, Hanoi 1990, S. 226-235
- Duiker, William, *Historical Dictionary of Vietnam*, Lanham, Maryland 1998²
- Endres, Kirsten, "Culturalizing Politics: doi moi and the Restructuring of Ritual in Contemporary Rural Vietnam", in: Dahm, B. u. Houben, V. (Hrsg.), *Vietnamese Villages in Transition. Background and Consequences of Reform Policies in Rural Vietnam*, Passau 1999, S. 197-222
- Fung Hu-Hsiang, *Marxist Humanism and Confucian Humanism: a comparative study of the concept of men*, (Diss.), Boston 1978
- Fung Yu-Lan, *A short history of Chinese Philosophy*, New York 1966
- Großheim, Martin, *Nordvietnamesische Dorfgemeinschaften: Kontinuität und Wandel*, Hamburg 1997
- Le Thanh Khoi, *3000 Jahre Vietnam*, München 1969
- Le Thanh Khoi, *L'histoire du Vietnam des origines à 1858*, Paris 1987
- Lotter, Konrad (Hrsg.), *Marx-Engels Begriffslexikon*, München 1984
- Luong Hy V., "Economic Reform and the Intensification of Rituals in Two North Vietnamese Villages, 1980 - 1990", in: Ljunggren, B., *The Challenge of Reform in Indochina*, Cambridge, Mass. 1993, S. 259-251
- Marr, David, *Vietnam 1945*, Berkeley 1997
- Marr, David, *Vietnamese Anticolonialism*, Berkeley 1971
- Maspero, Henri, *Taoism and Chinese Religion*, Amherst 1981
- Mus, Paul, *Viet-Nam: sociologie d'une guerre*, Paris 1952
- Ngo Tat To, *Tac Pham*, Bd 2, [Hanoi] 1977

56 Vgl. Dao Phan (1990).

- Nguyen Duc Nhuan, "Le district rural vietnamien ou l'état en campagne", in: Matras-Guin, Jacqueline; Taillard, Christian (Hrsg.), *Habitat et habitation d'Asie du Sud-Est continentale*, Paris 1992, S. 343-376
- Nguyen Khac Vien; "Confucianisme et Marxisme au Vietnam", in: Chesneaux, J.; Boudarel, G.; Hemery, D. (Hrsg.), *Tradition et Révolution au Vietnam*, Paris 1971, S. 21-57
- Nguyen The Anh, *Monarchie et fait colonial au Viêt-Nam (1875-1925)*, Paris 1992
- Phan Thi Dac, "Les femmes au Viêt-Nam: une évolution difficile", in: *Asie-débat 4, Le Vietnam post-révolutionnaire - Population, économie, société, 1975-1985*, Paris 1987, S. 145-172
- Rousset, Pierre, *Communisme et nationalisme vietnamien*, Paris 1978
- Rubin, Susanne, "Learning for life? Glimpses from a vietnamese school.", in: Marr, David; White, Christine, *Postwar Vietnam - Dilemmas in socialist development*, Ithaca 1988, S. 45-60
- Tran Ngoc Them, *Tim ve Ban Sac Van Hoa Viet Nam*, Ho Chi Minh Stadt 1997
- Vu Hoa, "The ideological heritage of Confucianism is unimportant" (1978), *Vietnamese Studies*, 111 (1994) 1, S. 71-75
- Weggel, Oskar, *Die Asiaten*, München 1994
- Weggel, Oskar, "Vietnam heute - Politische Entwicklungen und Tendenzen zwölf Jahre nach dem Ende des Indochinakrieges", Tonbandschrift eines in freier Rede gehaltenen Vortrags im Doc-Lap Zentrum, Stuttgart, 31. März 1987
- Wildgruber, Thomas, *Der Traditionsbezug in der Vietnamesischen Gesellschaft*, Hamburg 1979
- Yeh Kung-Chao, "Der Konfuzianismus, ein geistiger Ahnherr des Kommunismus?", in: Kindermann, Gottfried-Karl (Hrsg.), *Konfuzianismus, Sunyatsenismus und chinesischer Kommunismus*, Freiburg/B. 1963, S. 198-203