

Oskar Weggel

Asien im Jahre 2050

Versuch einer virtuellen Umrißbestimmung

Teil 6: Wertesysteme und Ideologien

Kapitel 1 hat ein virtuelles Panoramabild Asiens im 21. Jh. präsentiert. In Kapitel 2 sind die potentiellen Träger künftiger Entscheidungen und in Kapitel 3 die aller Erwartung nach voraussichtlich in den Vordergrund tretenden Themen skizziert worden.

Kapitel 4 hat die wirtschafts-, die politik- und die sozialstrategischen Strategien präsentiert.

Kapitel 5 behandelte Stilfragen, wobei Abschnitt 1 die Perspektive von unten nach oben beleuchtete, also jene Erwartungen skizzierte, die von der Basis an die Führungselite herangetragen werden, während Abschnitt 2 die umgekehrte Blickrichtung bezog und die Verhaltenserwartung der Führung gegenüber der Bevölkerung beschrieb.

In Kapitel 6 schwenkt der Scheinwerfer weg von äußeren Verfahrensmodalitäten und Ritualen hin zu den inneren Bestimmungsgründen, also zu den Grundsätzen, Motiven und Werthaltungen, deren „kulturelle“ Ausprägung erst begreifbar werden läßt, warum sich die Angehörigen einer Kultur in dieser oder jener Situation so und nicht anders - verhalten.

Gliederung:

- 6.1 Drei Spielarten von „Werten“
- 6.1.1 Nativismus
- 6.1.1.1 Von der Beständigkeit gewachsener Überlieferungen
- 6.1.1.2 „Asien“ und seine „Fünf Subsysteme“
- 6.1.1.2.1 Ähnlichkeiten...
- 6.1.1.2.2 ... und Unterschiede
- 6.1.1.3 Fünf Subsysteme
- 6.1.1.3.1 Eigenprofile
- 6.1.1.3.2 Religiös/säkular: Unterschiede in der Grundstimmung
- 6.1.1.3.3 Religiös/säkular: Unterschiede in den Konsequenzen
- 6.1.1.3.3.1 Wirtschaftliche Ausprägungen
- 6.1.1.3.3.2 Soziale und politische Konsequenzen
- 6.1.1.3.4 Positionen auf der Skala zwischen MKGO und HGO

- 6.1.2 Asiatismus („Asiatische Werte“)
- 6.1.2.1 Was sind asiatische Werte - und gibt es sie überhaupt?
- 6.1.2.1.1 „Asiatische Werte“ als Schutzimpfung gegen eine Verwestlichung Asiens
- 6.1.2.1.2 Gesucht: Ein panasiatischer Dekalog
- 6.1.2.2 Wer beruft sich auf „asiatische Werte“ - und warum bezieht er diesen Standpunkt?
- 6.1.3 Nationalismus
- 6.1.3.1 Nationalismus - ein Fremdwort im vorkolonialen Asien
- 6.1.3.2 „Nation-building“ und „neokoloniale“ Lösungen im nachkolonialen Asien
- 6.1.3.3 Spielarten des Nationalismus
- 6.1.3.3.1 Pakistan - die „islamische Nation“
- 6.1.3.3.2 China: Projektionsfläche eines nationalistischen Fünf-Farben-Spiels
- 6.1.3.4 Weitere Varianten des Nationalismusthemas
- 6.1.3.4.1 Die horizontale Dimension: Mikro-, Regional- und Gesamtstaats-Nationalismus
- 6.1.3.4.2 Die vertikale Dimension: Staats- und Volksnationalismus
- 6.1.3.4.2.1 Staatsnationalismus
- 6.1.3.4.2.2 Volksnationalismus
- 6.2 Der Fundamentalismus als Impulsverstärker
- 6.2.1 Die kurze Lebensspanne des asiatischen Linksradikalismus als Präzedenzfall
- 6.2.2 „Rechtsextreme“ Spielarten
- 6.2.2.1 Varianten des islamischen Fundamentalismus
- 6.2.2.1.1 Malaysia und Indonesien
- 6.2.2.1.2 Fundamentalismus im islamischen Pakistan?
- 6.2.2.1.3 Fundamentalismus im islamischen Indien?
- 6.2.2.1.4 Erweckungseifer in Zentralasien?
- 6.2.2.2 Der hinduistische Fundamentalismus
- 6.2.2.2.1 Ausrichtung
- 6.2.2.2.2 Der Wahlsieg der BJP von 1996: Eine historische Wende?
- 6.2.2.2.3 Das Kastendebakel von Bihar: Einzelfall oder Tendenzanzeige?
- 6.3 Die Zukunftsfähigkeit asiatischer Werte

6.1

Drei Spielarten von „Werten“

Der Fragenkreis des „Wertesystems“ soll unter den drei Stichworten „Nativismus“, „Asiatismus“ und „Nationalismus“ thematisiert werden.

Mit Nativismus ist dabei im wesentlichen das Erbe der Tradition, mit dem Kunstbegriff der „asiatischen Werte“ und mit dem Nationalismus aber eine Zweifelhait besonders aktueller moderner Anverwandlungen gemeint.

Überzeugungen dieser Art lassen sich gemäßigt, aber auch, wie unten 6.2 näher zu erläutern, in höchst fundamentalistischer Art verfechten.

Als historisch bedingte „Überbau“-Erscheinungen unterliegen die Werthaltungen, Grundsätze und Glaubensüberzeugungen einem ständigen Wandlungsprozeß, wobei allerdings die „Asian values“ sowie die Spielformen des Nationalismus einem wesentlich schnelleren Erosionsprozeß unterliegen als jene fünf Subsysteme des Nativismus, die ja auf historischem Urgestein beruhen und die in ihrer Wirkung deshalb auch im Jahre 2050 noch lange nicht ausgelautet und von „westlichen“ Vorstellungen überlagert sein dürften!

6.1.1

Nativismus

6.1.1.1

Von der Beständigkeit gewachsener Überlieferungen

Die Fähigkeit, mit westlichen Einflüssen fertigzuwerden, ja sie abzuwettern, hängt von der Solidität der überkommenen Wertesysteme ab, d.h. von der Gesamtheit all je-

ner Einstellungen und Verhaltensweisen, die von den Mitgliedern der verschiedenen asiatischen „Nationen“ geteilt und weitergegeben werden. Diese Wertesysteme sind sowohl geformter als auch formender Ausdruck für Denk- und Benehmensmuster. Sie definieren Rollen und Rollenwartungen, denen sich die Angehörigen der betreffenden Gesellschaft zu stellen haben.

Nirgends kommen sie allerdings in „chemisch reinem“ Zustand vor, zumal sie einem ständigen Wechsel unterliegen und nicht zuletzt einem permanenten Verwestlichungsdruck ausgesetzt sind. Als *innere* Leitmuster pflegen sie sich jedoch wesentlich langsamer zu ändern als dies bei den äußeren Verhaltensweisen der Fall ist, die ja meist nichts anderes sind als pragmatische Arrangements mit neuen materiellen Gegebenheiten und mit neuen Herausforderungen.

„Werte“ ruhen nicht zuletzt deshalb so nachhaltig in sich, weil sie bereits in den ersten sechs Lebensjahren aufs einprägsamste internalisiert werden, so daß sie nicht nur rationales Denken vorstrukturieren, sondern den Menschen in seiner Ganzheit festlegen. Tradition hat also solide Grundlagen – und einen langen Schatten!

Auch unter einer äußerlich „westlichen“ Tünche dürften die überkommenen Muster daher noch lange Bestand haben. Hätte es dafür noch eines Beweises bedurft, so wäre er durch eine Untersuchung über die Denk- und Verhaltensweisen der „Neuen Generation in Asien“ erbracht worden, die von Hongkonger Werbefachleuten 1996 mit der höchst pragmatischen Zielsetzung durchgeführt wurde, etwas über die Vorstellungswelt der 20jährigen, vor allem aber über ihre Konsumwünsche zu erfahren.

Waren die Projektbeauftragten von der Prämisse ausgegangen, daß die neue Generation längst durch und durch verwestlicht sei, so mußten sie schon bald verblüfft feststellen, daß die Zwanzigjährigen, all ihren T-Shirts, Miniröcken, Handtelefonen, Popmusik-Vorlieben und sonstigen „westlichen“ Außenbekundungen zum Trotz „just like their parents“¹ – und daß die asiatischen Traditionen – in ihren Köpfen durchaus lebendig – und stilbildend geblieben waren: Erstens einmal kamen überall höchst konservative Lebenserwartungen zum Vorschein. Junge Mädchen gaben Sätze zu Protokoll wie: „Ich möchte möglichst früh heiraten, wünsche mir ein einfaches Leben, einen Ehemann, ein Heim und Kinder“. Zur westlichen Kultur fühlten sie sich allenfalls oberflächlich hingezogen. „Man“ spiele gewisse Äußerlichkeiten nun einmal mit, ohne deshalb bereits auch innerlich ganz dabei zu sein.

Zweitens ist die Familie für die meisten Jugendlichen offensichtlich nach wie vor Dreh- und Angelpunkt ihres gesellschaftlichen Lebens. Nicht weniger als 74,5% der 20jährigen in Hongkong wollen sich beispielsweise bei der Einschätzung ihrer Freunde weiterhin auf das elterliche Urteil verlassen, 91,2% verlangten Respekt für die Senioren, 86,9% plädierten für die Aufrechterhaltung enger Beziehungen zur eigenen Familie und 91% solidarisierten sich mit der elterlichen Erwartung, beim Studium das Äußerste zu geben. Die Jugend Hongkongs hält es also für ganz selbstverständlich, daß die Eltern ein wachsames Auge auf ihre Freunde werfen, daß die Familie nach wie vor ihr Zufluchtsort bleibt und daß sie beim Studium – ganz nach traditioneller Art – den Eltern (früher auch den Ahnen) zuliebe fleißig sein muß.

Auf Ablehnung stieß bei den Befragten erstaunlicherweise auch jegliche Überdosis an Individualismus. Selbst dort, wo sie bestimmte Konsummarken bevorzugten, geschehe dies eher aus Gruppenloyalität denn aus Ausreißertum. Darüber hinaus konnten die Werbestrategen feststellen, daß in Hongkonger Zeitschriften, die vor allem von heranwachsenden Mädchen gelesen werden, notorisch Geschichten auftauchen, die zeigen, wie gruppenbezogenes Vorgehen und harte Arbeit am Ende immer wieder von gemeinsamem Erfolg gekrönt sind.

Viertens konnten die Ermittler auch überall Hinweise dafür finden, daß Sparsamkeit nach wie vor hoch im Kurs steht – und dies bei einer Generation, die über mehr Geld sowie über mehr Freizeit verfügt und die von den Eltern weitaus weniger beaufsichtigt wird, als dies früher je der Fall gewesen war!

Hoch im Kurs stehe, fünftens, nach wie vor auch das überkommene Statusdenken, das zwar auch im Westen verbreitet ist, das aber gerade in Asien an eine jahrhundertealte Tradition von Hierarchiegewohnheiten anknüpft, die in Ostasien säkularer, in der hinduistischen Gesellschaft sogar religiöser Provenienz sind.

Stärker noch als im Westen schlägt sich dieses Statusdenken auf bestimmte Verbrauchsgewohnheiten nieder. Einkäufe müssen deshalb nicht billig oder teuer, wohl aber „gesichtswahrend“ sein; davon profitieren u.a. auch deutsche Luxusartikel wie BMW oder Mercedes, Adidas oder Boss. Bezeichnenderweise werden die Kinder, wie das Werbemanagement befriedigt feststellen konnte, bei diesem statusgeleiteten Konsum von den Eltern beifällig unterstützt, da diese wünschen, daß ihre Kinder im allgemeinen Trend mitziehen und Gesicht behalten können.²

In der modernen hinduistischen Gesellschaft gehört vor allem die Zugehörigkeit zu bestimmten Vereinigungen und Clubs mit zu jenen Rangbeweisen, die man sich schuldig ist, will man mit „dazugehören“. Aus diesem Grunde reiht sich der statusbewußte Jugendliche schon früh in die Warteschlangen zu den Clubs in Delhi, Kalkutta oder Bombay ein.

Im Anschluß an die Hongkonger Untersuchung glauben asiatische Werbefachleute zu wissen, daß die heutigen Jugendlichen im Gefolge der Pubertät zwar eine Zeitlang von Urbanisierungs- und Konsumströmungen hin und her gerissen werden, daß sie aber mit zunehmendem Alter schnell wieder Halt gewinnen und dann auch zu jenen traditionellen Leitlinien zurückfinden, die sie in ihrer Kindheitsphase verinnerlicht haben: Mit ihren so betont zur Schau getragenen westlichen Konsumgewohnheiten wollten sie keineswegs ihre Eltern oder die eigene Gesellschaft vor den Kopf stoßen, sondern lediglich einen Beweis dafür erbringen, daß sie bei bestimmten Mode- und Verbrauchstrends nicht abseits zu stehen brauchen, sondern lockern mithalten können.

6.1.1.2

„Asien“ und seine „Fünf Subsysteme“

Mit „Asien“ sind hier 30 nach Zahl und Status häufig wechselnde moderne Staaten, Stadtstaaten sowie Sonderverwaltungszonen gemeint, nämlich sieben Länder Ostasiens (China, Japan, Korea-Nord, Korea-Süd, Taiwan sowie die beiden Sonderverwaltungszonen Hongkong und Macao); ferner sieben Staaten Südasiens (Bangladesh, Bhutan, Indien, Malediven, Nepal, Pakistan und Sri Lanka),

¹Dies ist auch der Titel eines einschlägigen Artikels zu diesem Thema in der FEER vom 5.12.96, S.50-57.

²Ebd., S.55.

zehn Länder Südasiens (Brunei, Indonesien, Kambodscha, Laos, Malaysia, Myanmar, Philippinen, Singapur, Thailand, SR Vietnam) und die sechs größtenteils „neuen“ Länder Zentralasiens (Kasachstan, Kirgistan, Mongolei, Tadschikistan, Turkmenistan und Usbekistan).

Angesichts dieser verwirrenden Vielfalt von modernen Nationalstaaten, Teilungsoptionen und Sondergebilden stellen sich drei Fragen: (1) Gibt es ein panasiatisches Wertesystem oder (2) nur eine Vielheit von Subsystemen, und wie wiederum (3) unterscheiden sich die „Normalitäts“-Erwartungen dieser Subsysteme?

Frage 1 läßt sich auf der Stelle verneinen, weil Asien zwar als geographische, nicht aber als soziokulturelle Einheit – und schon gar nicht als Kontinent mit einem einheitlichen Zusammengehörigkeitsgefühl existiert. „Asien“ ist vielmehr eine europäische Erfindung. Wenn sich gleichwohl zahlreiche Gemeinsamkeiten ermitteln lassen, die einen durchaus „panasiatischen“ Eindruck erwecken, so ist dies nicht deshalb der Fall, weil sie wirklich gesamtasiatisch wären, sondern weil sie, verglichen mit der geschichtlich einzigartigen Landschaft Europas, einen solchen Anschein geradezu erwecken müssen.

6.1.1.2.1 Ähnlichkeiten...

Vor dem Hintergrund der so ganz anders konturierten europäischen Grundvorstellungen *gleichen* sie sich vor allem in dreifacher Hinsicht, insofern sie erstens keine Autonomie des Individuums anerkennen, zweitens offene Konfliktaustragung (zugunsten „harmonischer“ Lösungen) ablehnen und insofern sie ihr Menschenbild, drittens, ganzheitlich einbetten:

- Am weitesten entfernt von panasiatischer Begrifflichkeit ist immer noch der westliche Individualismus, d.h. jene Vorstellung von einer Autonomie der Einzelperson, die letztlich auf der christlichen Prämisse der Gotteskindschaft und der freien Gewissensentscheidung des einzelnen beruht und die durch Renaissance, Humanismus und Aufklärung säkularisiert, erkenntnistheoretisch untermauert und weiter verinnerlicht worden ist.

Ganz im Gegensatz zu solchen Vorstellungen steht in Asien nicht das autonome Ich, sondern die Beziehung *zwischen* den einzelnen Individuen im Vordergrund, sei es nun, daß der einzelne beispielsweise als „Älterer Bruder“, „Dritter Onkel“ (Konfuzianismus) oder als Angehöriger der Y-Kaste sowie der X-Jati hervortritt. Allerdings gibt es auch Weltanschauungen wie z.B. den Theravadabuddhismus, der weder den einzelnen noch das Große Dazwischen als „substantia“ gelten lassen möchte, sondern eher einer Art „Vereinzelung ohne Autonomie“ das Wort redet, weil er ja weder der Einzelperson noch der Gesellschaft Wirklichkeitscharakter zumißt, sondern beide als *maya*, d.h. als Trugbilder betrachtet.

- Was das panasiatische „Harmonie“-Bedürfnis angeht, so ist es nur vor dem Hintergrund von Kriegstraumata oder aber von Animismus- und Verkettungserfahrungen zu begreifen: So ist die konfuzianische Lehre beispielsweise das gesellschaftsphilosophische Nebenprodukt eines fünfhundertjährigen Kriegs und eines daraus erwachsenen elementaren Ordnungs- und Sicherheitsbedürfnisses. Darüber hinaus hat aber auch das den Bauern- und Hirtenvölkern eigentümliche „animistische Urerlebnis“ Strategien hervorgebracht, die dem einzelnen dabei helfen können, vorsichtig mit den animae, d.h. mit all jenen Naturgeistern und Dämonen umzugehen,

die für Regen und Wind sorgen, die aber auch hinter Überschwemmungs- und Austrocknungskatastrophen stehen. Wer sie bei Laune halten will, behandle sie wie Porzellan.³

Was das erwähnte Verkettungsaxiom angeht, so beruht es auf der Überzeugung, daß alle Erscheinungen zwischen Himmel und Erde miteinander verknüpft sind und daß es deshalb nirgends Zufälle (im Sinne des Newtonschen Kausalitätsbegriffs), sondern stets nur automatische Reaktionen auf die Mißachtung bestimmter „Entsprechungen“ und „Gleichgewichte“ gibt.⁴

Aus welcher dieser drei Ecken auch immer Anforderungen auf den Menschen zukommen mögen: letztlich laufen sie alle darauf hinaus, daß Harmonie und friedlicher Ausgleich noch allemale am ratsamsten erscheinen und daß Konflikte niemals offen ausgetragen werden dürfen. So sehr gehört „Harmonie“ zur Bewußtseinshygiene, daß man hier geradezu von einem kategorischen Imperativ Asiens sprechen könnte. Andere Werte haben gegenüber diesem Harmonieprimat zurückzutreten, selbst wenn sie sonst noch so anerkannt sein mögen. Um der „Gerechtigkeit“ willen etwa einen Prozeß vom Zaun zu brechen und damit Streit unter die Nachbarn zu tragen, wäre ein unverzeihlicher Verstoß gegen dieses existenzielle Harmoniegebot. Zugespißt könnte man das Problem auch in die Frage kleiden: Soll ich ehrlich (treu, gerecht usw.) oder aber harmoniebedacht sein? Die traditionelle – panasiatische! – Antwort fiele hier allemale in letzterem Sinne aus!

- Was schließlich die Ganzheitlichkeit angeht, so hat sie ihre Bewährungsprobe vor allem im Bereich dreier Arten von Harmonien abzugeben, nämlich durch Einvernehmen mit der gesellschaftlichen Umwelt, durch Frieden mit der Natur (man machte sich – anders als das Christentum – im traditionellen Asien die Natur keineswegs „untertan“, sondern lebte in Harmonie mit ihr) sowie durch Einklang mit dem Übersinnlichen (d.h. im Umgang mit persönlichen Göttern oder mit überpersönlichen Numina, wie z.B. den „Himmelsgeboten“ der konfuzianischen Tradition).⁵

6.1.1.2.2 ... und Unterschiede

Von diesen drei „Gemeinsamkeiten“ abgesehen aber driften die verschiedenen asiatischen Subkulturen sogleich wieder weit auseinander. So unterscheidet sich China beispielsweise, um hier nur *ein* Beispiel herauszugreifen, vom nichtkonfuzianischen Asien durch eine Reihe prägnanter Eigenschaften: Philosophisch z.B. durch seine vorherrschend säkulare Einstellung, organisatorisch durch den „zellularen“ Aufbau der Gesellschaft mit seinen straff gefügten Strukturen, sozial durch die überaus strenge Verpersönlichung von Rollenmustern und wirtschaftlich durch ein effizienz-adäquates Wertemuster, das z.B. den meisten Auslandschinesen in Südostasien einen weiten Vorsprung vor den Bumiputra, d.h. den „Söhnen der Erde“, verschafft hat.

Es wäre also ganz gewiß falsch, von der Existenz eines panasiatischen Kosmos auszugehen. Bei genaueren Untersuchungen schält sich nämlich eine Fünffzahl von Subsystemen heraus, ohne daß darin freilich schon all die weiteren Nebenströmungen mit berücksichtigt wären, wie sie

³Ausführl. dazu Weggel, *Die Asiaten*, a.a.O., S.41 ff.

⁴Ausführl. dazu ebd., S.39 ff.

⁵Näheres dazu ebd., S.43-53.

bei den so überaus zahlreichen Minderheiten zutage treten.

6.1.1.3 Fünf Subsysteme

6.1.1.3.1 Eigenprofile

Zu nennen ist hier zunächst einmal die konfuzianische – oder besser metakonfuzianische – Gesellschaftsordnung (MKGO), die das Leben in China, in Japan, in den beiden Koreas, in Vietnam sowie in den Auslandschinesengemeinden bestimmt.

Die hinduistische Gesellschaftsordnung (HGO) ist vor allem in Indien, in Nepal, in Bali sowie bei den zahlreichen Auslandsindergemeinden in Südostasien zu Hause.

Der Theravadabuddhismus (TB), d.h. der ursprüngliche und klassische Selbsterlösungs buddhismus, hat seine Hauptanhänger in Birma, Kambodscha, Laos, Sri Lanka und Thailand.

Und „der“ Islam? Auch in Asien tritt er keineswegs einheitlich zutage, sondern weist mehrere Spielformen auf, nämlich die malaio-islamische Variante (MI), die in Brunei, Indonesien, Malaysia sowie auf den Südphilippinen (Mindanao, Sulu-Archipel), z.T. auch in Singapur zuhause ist, sowie die indo-islamische Variante, deren Anhänger in Bangladesch, aber auch in Indien sowie auf den Malediven und in Pakistan leben. Eine dritte Spezies findet sich in den nach 1991 zu eigener Staatlichkeit erwachten Ländern Zentralasiens.

Eine Gesellschaft höchst eigener Prägung hat sich schließlich im katholischen Teil der Philippinen herausgebildet, wo die Spanier 333 Jahre lang missionarisch tätig gewesen waren.

Alle fünf Subsysteme weisen Merkmale auf, die nicht zuletzt in ihrer spezifischen Kombination für scharf-randige Eigenprofile sorgen. Um diese Unterschiede holzschnittartig-klar herauszuarbeiten, seien hier zunächst die zwei voneinander wohl am weitesten entfernten Systeme, nämlich MKGO und HGO, einander gegenübergestellt, wobei nicht so sehr die Einzelheiten, als vielmehr die großen Linien nachzuzeichnen sind, so daß am Ende gewissermaßen „Idealtypen“ aufeinandertreffen.

6.1.1.3.2 Religiös/säkular: Unterschiede in der Grundstimmung

Von der gesellschaftlichen „Grundstimmung“ her unterscheiden sich beide vor allem dadurch, daß die MKGO tendenziell *säkular* ausgerichtet, die HGO dagegen prinzipiell *religiös* verankert ist. Dieser auf den ersten Blick kleine Unterschied führt zu folgenschweren wirtschaftlichen, sozialen und politischen Konsequenzen, wie sie in ihrer ganzen Tragweite auf den ersten Blick kaum zu vermuten wären: beeinflussen Glaubensregeln in den religiös determinierten Gesellschaften Asiens doch nicht nur das Ritual- und Frömmigkeitsverhalten im engeren Sinn, sondern darüber hinaus auch zahlreiche Alltagstabus (angefangen von Nahrungsmittel- bis hin zu Eheverboten), nicht zuletzt aber, wie gleich näher auszuführen, auch den gesamten wirtschaftlichen Habitus.

An der säkularen Grundstimmung der chinesischen, japanischen, koreanischen oder vietnamesischen Gesellschaftsordnungen hat die Lehre des Konfuzius einen gar nicht hoch genug einzuschätzenden Anteil. Als Faustregel

erteilte der „Meister“ die Empfehlung, den Geistern und Dämonen gegenüber eine abwartende Haltung einzunehmen: Man schenke ihnen zwar Aufmerksamkeit, bleibe im übrigen aber besser auf Distanz (*jing gui shen er yuan*),⁶ verhalte sich ihnen gegenüber also im großen und ganzen so, *als ob* es sie gäbe. Dies „als ob“ (*ru*) ist zum Credo des Mandarinats geworden, und zwar bis auf den heutigen Tag.

Daß Konfuzius trotz seiner Distanz gegenüber der Religion und den Göttern am 30. Dezember 1906 zum Gott erhoben und der Konfuzianismus zur Staatsreligion hochstilisiert wurde, darf als eine jener Absurditäten und ideologischen „Verkehrsunfälle“ gewertet werden, wie sie sich manchmal ereignen, wenn ein politisches System seinem Untergang ins Auge sieht und nach dem letzten Strohalm zu greifen sucht.

Bezeichnenderweise hat schon das chinesische Wort für „Religion“, anders als beispielsweise in der lateinisch-europäischen Wortwurzel, nichts mit „Rückbindung“ ans Göttliche zu tun, sondern heißt schlicht *zongjiao*, wörtl. „Ahnenlehre“, wie die Bewohner des Reichs der Mitte ja überhaupt dazu neigen, im Umgang mit dem „Übernatürlichen“ möglichst nie die Bodenhaftung zu verlieren. Anders als ihre frömmen asiatischen Nachbarn verehren sie in den Göttern weniger die Transzendenz als vielmehr die gesteigerte Diesseitigkeit. Götter sind keine Numina, sondern gestandene Erfinder und Entdecker, auf jeden Fall aber gewitzte Praktiker, die den Menschen das Jagen, das Fischen, den Gebrauch des Feuers, das Rösten, Dämpfen und Braten sowie den Nutzen gesellschaftlicher Institutionen beigebracht haben. Kennzeichnend für die Götterwelt vor allem des Reichs der Mitte ist die bürokratische Durchgliederung des Pantheon, die ganz dem Schema der chinesischen Beamtenordnung nachempfunden ist.⁷ Diese „Nüchternheit“ wird meist nur an zwei Stellen durchbrochen, nämlich erstens bei der Lösung praktischer Fragen, wenn es beispielsweise gilt, das geomantische Rahmenwerk für den Bau von Häusern oder Gräbern festzulegen, „Schafs- und Tigertage“ sowie Zahl- und Farbkonkordanzen zu ermitteln⁸ sowie, zweitens, in Form einer gewissen Naturfrömmigkeit, wie sie im Laufe der Jahrhunderte vor allem im Zeichen der „Fünf heiligen (daoistischen)“ sowie der „Vier (buddhistischen) Gebirge“ zum Tragen gekommen ist.

Von dieser „Grundierung“ her gesehen gleichen TB und MI mehr der HGO, während die Gesellschaft der katholischen Philippinen eher der MKGO nahekommt.

6.1.1.3.3 Religiös/säkular: Unterschiede in den Konsequenzen

Die Verschiedenheit in der Ausgangsposition führt zu stark voneinander abweichenden wirtschaftlichen, sozialen und politischen Konsequenzen:

6.1.1.3.3.1 Wirtschaftliche Ausprägungen

Wirtschaftlich zeigen sich die MKGOen grundsätzlich offen, unterliegen also kaum religiösen Tabus, während HGOen demgegenüber mit zahlreichen beruflichen und positionellen Hypotheken aufwarten:

⁶Lunyu, VI.20.

⁷Zu Religion im Alltag vergl. ausführlich C.a., 1994/9, S.952-988, hier 962 f.

⁸Ebd., S.965 ff.

So ist beispielsweise das Berufsspektrum von vornherein durch Kasten- und Jati-Schranken abgezirkelt: Ein Shudra-Angehöriger oder gar ein Harijan (Kastenloser) bleibt gemäß traditioneller Auffassung von den meisten Berufen anspruchsvollerer Art nach wie vor ausgeschlossen; wenn die moderne Gesetzgebung gleichwohl Quoten für Unter- und Außerkastenangehörige festlegt, so pflegen die Begünstigten in aller Regel auf eine stille und finster entschlossene Abwehrhaltung der Gesellschaft zu stoßen, vor allem jener Personen, die sich aufgrund ihrer Geburt für gewisse Positionen *prädestiniert* glauben, wie nun – ganz „zu Unrecht“ – den „Berufsbrahmanen“ zugeschanzt werden.

Eng mit Kasten- und Jati-Gesichtspunkten hängt auch die „positionelle“ Denkweise der meisten Hindus zusammen: Einmal auf einer bestimmten Berufsposition angelangt, sind sie nicht mehr bereit, von diesem „Thron“ wieder herunterzusteigen. Zwei praktische Beispiele aus dem mit deutscher Entwicklungshilfe errichteten Stahlwerk Rourkela seien hier zur Illustration angeführt:⁹ Der indische Vorarbeiter in einer Werkhalle konstatiert, daß am Hochofen ein Ventil zuge dreht werden muß. Statt nun diese Arbeit, die nur einen einzigen Handgriff erforderte, selbst zu verrichten, schaltet er den ihm unmittelbar unterstellten Facharbeiter ein, der freilich wiederum nicht selbst tätig wird, sondern die Weisung an seinen Untergebenen weitergibt. Auch dieser freilich will nicht selbst zugreifen, sondern weist einen Hilfsarbeiter an, dem nun, da er auf der untersten Befehlssprosse steht, nichts anderes übrig bleibt, als zur Ausführung zu schreiten. Da er jedoch nicht lesen kann und deshalb das Ventil nach rechts – statt nach links – dreht, entsteht ein Schaden von mehreren Millionen Rupien. Zweitens: Ein für die Reinigung der Fabrikhalle zuständiger „Sweeper“ ist damit betraut, den Boden der Halle zu reinigen, ein anderer hat die dort aufgeschraubten Maschinen sauberzuhalten. Keiner von beiden käme jedoch auf die Idee, daß die Maschinenfundamente, also die im Winkel von 45 Grad zwischen Hallenboden und Maschinen verlaufenden Massivteile in seinen Aufgabenbereich fielen. Es stört weder den Maschinen- noch den Bodenputzer, daß die Maschinenfundamente nach und nach völlig verschmutzen. Die Einstellung eines dritten Reinigers könnte nun zwar das konkrete Problem lösen, würde jedoch nichts an der in einem solchen Denken eingebauten Blockade ändern, im Gegenteil.

Während die HGO vor allem „positionelle“ Blockaden errichtet, herrschen in anderen Subsystemen Asiens Profit- oder Versicherungstabus vor: Der TB verbietet beispielsweise – bei Gefahr wachsender Belastung mit negativem Karma – die Jagd nach Profit und nach Mehrwert: Da Leben definitionsgemäß Leiden ist, erhöht Gewinnsucht den Lebensdurst und trägt damit zur Verlängerung des Leidens – und der Vergeltungskausalität – bei.

Der MI andererseits verbietet Zinsnahme, Monopole und Versicherungen: Zinsen und Monopole verstoßen gegen die islamische Brüderlichkeit, Versicherungen gegen das Kismet-Axiom.

Im TB und im MI findet außerdem die für jede Kapitalbildung unentbehrliche Sparsamkeit eine a priori höchst ungnädige Beurteilung: Im TB werden die Gläu-

bigen beispielsweise nicht etwa zur produktiven Veranlagung von Kapital, sondern dazu ermutigt, Geld für Selbsterlöszwecke, d.h. für den Erwerb von Karma auszugeben. Im MI verursachen die Selamatan-Gastmähler, die – als rites de passage – bei allen wichtigen Angelegenheiten gemeinsam mit den Nachbarn, vor allem aber mit Geistern und Dämonen zu veranstalten sind, einen ständigen Geldabfluß, der – von der wirtschaftlichen Warte aus betrachtet – genauso in den „Konsum“ geht, wie es auch Karma-Erwerb geschieht, der also m.a.W. der Produktion entzogen wird.

All diese Tabus, die sich in der HGO, im TB und im MI so nachteilig auf das Wirtschaftsverhalten niederschlagen, sind den Angehörigen der MKGO, wie gesagt, erspart geblieben: Sie können m.a.W. bei der Gestaltung ihrer Wirtschaftsangelegenheiten frei auftrumpfen und werden nirgends durch religiöse Verbote im Zaum gehalten.

6.1.1.3.3.2

Soziale und politische Konsequenzen

Und die gesellschaftlichen Konsequenzen? Zwei Unterschiede sind hier besonders hervorzuheben, nämlich bei den Struktur- sowie bei den Verhaltensmustern:

MKGO und HGO gleichen sich zwar darin, daß sie beide (horizontal) extrem segmentiert und (vertikal) stark hierarchisiert sind. Zu Recht kann hier von *zellularen* Gesellschaften gesprochen werden.

Sie unterscheiden sich jedoch sogleich wiederum dadurch, daß die Segmente der HGO asymmetrisch sind, während die der MKGO mehr oder weniger paßgenau zusammenstimmen.

Ihrem Bauplan nach war (und ist) die chinesische Gesellschaft eine riesenhafte Makropyramide, die sich aus Millionen von Minipyramiden zusammensetzt, welche im allgemeinen nach dem gleichen Schema aufgebaut sind und denselben Normen gehorchen. Grundmuster ist hierbei das patriarchalisch verstandene Vater-Sohn-Verhältnis, das sich auch in anderen interpersonellen Beziehungen analog wiederholt, so z.B. zwischen Kreismagistrat und Untertanen oder aber zwischen dem Kaiser und seiner Beamtschaft. Was der Vater in der Familie, ist der Mandarin im Kreis, der Gouverneur in der Provinz, der Kaiser im Reich und der „Himmel“ in der kaiserlichen Familie, oder anders ausgedrückt: der pater familias ist Kaiser der Familie, wie umgekehrt der Kaiser Vater des Staates, genauer: der „Staatsfamilie“ (*guojia*) ist. Die patriarchalisch geordnete Familie als Mikrokosmos, die Gesamtgesellschaft als Makrokosmos – dies ist das klassische Gesellschaftsprogramm des Konfuzianismus, das sich als „pyramidaler Analogismus“ bezeichnen läßt.¹⁰

Im Gegensatz dazu beziehen die einzelnen Jatis (Unterkasten) ihr Selbstverständnis bemerkenswerterweise gerade daraus, daß sie sich von anderen Jatis erkennbar *unterscheiden* – und sei es auch nur dadurch, daß Angehörige der einen Fischerjati beim Reparieren der Netze die Nadel von links nach rechts, die der anderen aber von rechts nach links zu führen haben. Unterschiede dieser Art gehören also mindestens genauso zur HGO wie Analogstrukturen zur MKGO!

Übrigens wirken sich solche Muster auch höchst unterschiedlich auf den Zusammenhalt von Gesamtstaaten aus: Während MKGOen gleichsam blind immer wieder zusammenfinden, weil ja die einzelnen Module paßgenau

⁹Röh, Klaus, *Zum Arbeitsverhalten der indischen Belegschaft in Rourkela*, Nr.24 der Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Hamburg 1968.

¹⁰Näheres dazu Weggel, *Die Asiaten*, a.a.O., S.66.

sind, ist einer HGO die Gefahr des Zerfalls gleichsam angeboren. Kein Wunder, daß das Verhältnis zwischen zentralstaatlicher Integration und Aufspaltung im Falle des chinesischen Kaiserreichs bei 4:1 liegt, während die indische Geschichte hier auf ein Verhältnis von 1:13 kommt.¹¹

Unterschiedlich ist aber nicht nur die Organisationsweise, sondern auch der *habituelle* Zuschnitt der am Gesellschaftsprozeß Beteiligten: Während in der HGO die Verhaltensmuster – nunmehr gerade umgekehrt! – durch feste Regeln zum großen Teil vorstrukturiert, ja moduliert sind, müssen sie in der KGO/MKGO immer wieder ad hoc moderiert und – im konsultativen Dauerprozeß – auf jede neue Situation zugeschnitten werden.

Diese Hinorientierung auf Personen und zwischenpersönliche Beziehungen sowie Abmachungen ist mit drei Konsequenzen, nämlich mit Konsultationspermanenz, Korporatismus und Steuerung von Selbstregulierung verbunden:

- Konsultationspermanenz: Immer wieder kommt es in konfuzianischen Gesellschaften zu Ausbrüchen von „Verhandlungsfieber“ (*xieshang re*), d.h. zu zahllosen „Besprechungen“ (*kaihui*), zu „Arbeitskonferenzen“ (*gongzuo hui*), zu „Kopf-zusammenstoß-Konferenzen“ (*pengtoughui*) und zu „Foren“ aller Art, in denen „abgeglichen“ (*xietiao*), moderiert und „konsultiert“ wird. Während die HGO für die meisten Situationen Konfektion herstellt, verlangt die MKGO also ständig neue Maßanzüge!

Dies gilt übrigens auch für die Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen, die in der HGO durch das Rahmenwerk der religiösen Vorschriften, ja im Berufsleben sogar durch die Arbeitsteilungsregelungen des Jajmani-Systems weitgehend vorstrukturiert sind, während die *guanxi* in der MKGO immer wieder von neuem aufgebaut und ständig gepflegt werden wollen.

- Korporatismus: Da der Abgleichungsprozeß nicht nur die unmittelbar beteiligten Parteien, sondern möglichst das gesamte Umfeld erfassen soll, werden auch alle möglichen dritten Instanzen mit hinzugezogen. Besonders beliebt ist das Gesprächsdreieck zwischen Kapital (Unternehmen), Arbeit (Betriebsgewerkschaften) und Bürokratie. Der bei diesen „Konsultationen“ zutagetretende „Korporatismus“ signalisiert ständige Bereitschaft, die notorisch auftauchenden Konflikte zwischen Sozialpartnern nicht (durch behördliche Erzwingung, durch den Gang vors Gericht und durch Streiks oder Aussperrungen) streitig auszutragen, sondern statt dessen alle Schwierigkeiten bereits im Vorfeld auszuräumen oder sie, wenn sie sich denn bereits eingestellt haben sollten, durch Kompromisse wieder zu entschärfen. „Konzertierte Aktionen“ und „Bündnisse für Arbeit“, wie sie – selten genug – im deutschen Kontext auftauchen, gehören in der MKGO zu den Dauereinrichtungen.

- Steuerung von Selbstregulierung: Wo ständige Konsultationen und vertragliche Abgleichungen so allgegenwärtig sind wie in China, ist die Gesetzgebung gut beraten, die Gegenstände nicht bis ins Filigran hinein auszugestalten, sondern die Einzelheiten dem Selbstregulierungsgeschick der beteiligten Personen, der sozialen Grundeinheiten (Danweis), der Verbände oder der Subbürokratien zu überlassen. Gefragt ist dann nicht die direkte, sondern die indirekte Steuerung – genauer: die Steuerung von Selbststeuerung.

Ganz in diesem Sinne gehört die Vorstrukturierung von Sozialprozessen in den (M)KGOen zum Erbe einer jahrhundertealten Tradition und wird deshalb auch heute noch möglichst intensiv gehandhabt.

Zum wichtigsten Selbstregulierungsmechanismus dieses Zuschnitts ist im Zeitalter der Reformen das „Selbstverantwortungssystem“ (*zeren zhi*) geworden, das übrigens auch in Vietnam Nachahmung gefunden hat. Nachdem die Landwirtschaftskollektive sich aus den chinesischen und vietnamesischen Dörfern wieder verabschiedet hatten, wurde der bäuerliche Einzelbetrieb erneut zum eigentlichen Ansprechpartner der Gemeindeverwaltungen: Die Gemeinde überließ ihnen jetzt wieder für die Dauer mehrerer Jahre das eine oder andere Grundstück und vereinbarte mit ihnen im Gegenzug bestimmte Ablieferungspflichten und Verhaltensformen. Wie der Haushalt mit den durch einen solchen Selbstverantwortungsvertrag übernommenen Pflichten fertig wird, soll ausschließlich seine Angelegenheit sein. Hatten sich Partei und Behörden im Zeichen des Kommunismus immer noch höchst „traditionswidrig“ in sämtliche Angelegenheiten des Dorfes eingemischt, so gab es seit Beginn der Reformen wieder die Rückkehr zur „Selbstverantwortung“. Dieser bei Reformbeginn noch auf den Landwirtschaftsbereich beschränkte Regelungsmechanismus ist längst auch von den Industriebetrieben, ja von Großkonzernen übernommen worden – mit der Folge, daß es nicht nur zu Abmachungen zwischen Staat und Konzern, sondern auch zu Unterabmachungen zwischen Gesamtkonzern und Werkhallen, zwischen Werkhallen und Arbeitsgruppen sowie zwischen Arbeitsgruppen und einzelnen Arbeitern kommt, wobei jeweils genaue Rechte und Pflichten festgelegt werden. Wird die Leistung vertragsgemäß erbracht, gibt es als Bewertung 100 Punkte, bei Übererfüllung fallen Prämien, bei Defiziten aber Abzüge an.

6.1.1.3.4

Positionen auf der Skala zwischen MKGO und HGO

TBGO und MIGO ähneln eher dem hinduistischen, die philippinische Gesellschaftsstruktur dagegen eher dem chinesischen Modell: Auf den Philippinen bestimmten lange Zeit die Barangays (Dorfgemeinden) das Gesellschaftsbild, das in der modernen Gesellschaft z.T. durch Großfamilien, z.T. aber auch durch *Barcada* („Schiffsbesatzung“)-Seilschaften etc. abgelöst worden ist, deren einzelne Mitglieder durch das „Utang na loob“, d.h. durch eine Ethik des Verpflichtungsdenkens zusammengehalten werden.¹²

Zellenbildung und ständige Neugestaltung der zwischenmenschlichen Beziehung sind hier also ähnlich ausgeprägt wie in der MKGO.

Demgegenüber spielen in den „lose strukturierten Gesellschaften“ des TB und des MI Zellen und „Beziehungen“ im Sinne von *guanxi* kaum eine Rolle: Hier gibt es keine patri- oder matriarchalische, sondern im allgemeinen nur partnerschaftliche Verhältnisse mit verhältnismäßig großzügig geregelten Eigentums- und Erbschaftsregelungen. Männer und Frauen, manchmal sogar Kinder, besitzen in der Regel getrenntes Eigentum. Die Vorstellung von Familienland oder Familienvermögen in Gesamthandigentum ist hier weitgehend unbekannt. Auch die Erbschaftsregelungen sind „individualisiert“ und führen

¹¹Näheres dazu Weggel, *Die Asiaten*, a.a.O., S.103.

¹²Ergänzend dazu Weggel, a.a.O., S.75, 307.

häufig zur Fragmentierung von Grund und Boden. Hoch sind auch die Scheidungsraten.¹³

All die oben skizzierten Grundmuster haben sich im Verlaufe von Jahrhunderten herausentwickelt, sind den Angehörigen der betreffenden Wertesysteme zur zweiten Natur geworden und dürften deshalb noch lange Bestand haben – weit über den im vorliegenden Zusammenhang besonders interessierenden Zeitpegel 2050 hinaus!

Auch die zitierte Hongkonger Werbestudie scheint zu beweisen, daß sich innere Muster nicht von heute auf morgen ändern, selbst wenn häufig genug der Eindruck entsteht, als hätte McCulture längst von Asien und seinen Menschen Besitz ergriffen.

6.1.2

Asiatismus („Asiatische Werte“)

Der Begriff „Asiatische Werte“ hat sich seit den späten 80er Jahren zu einer mehr oder weniger martialischen Formel entwickelt, die ursprünglich eher zu Abwehrzwecken eingesetzt wurde (wenn es nämlich – wieder einmal – galt, „Einmischungs“-Versuche des Westens abzuwehren), die in neuerer Zeit aber immer mehr zum Synonym für ein im Zeichen wirtschaftlicher Erfolge gewaltig gewachsenen Selbstbewußtseins geworden ist, das sich nicht selten bis zur Arroganz versteigt.

Was ist von diesen „Asiatischen Werten“ zu halten? Gibt es sie überhaupt? Wer beruft sich mit besonderem Nachdruck auf sie – und warum tut er dies?

6.1.2.1

Was sind asiatische Werte – und gibt es sie überhaupt?

6.1.2.1.1

„Asiatische Werte“ als Schutzimpfung gegen eine Verwestlichung Asiens

So verschieden die einzelnen Kulturen Asiens auch immer zutage treten mögen, ist ihnen doch allen – ob nun den Ost-, den Südost-, Süd- oder Zentralasiaten – jenes Modernisierungserlebnis gemeinsam, das seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs mit zunehmendem Tempo den Kontinent überzieht und die einzelnen Länder Prozessen, Herausforderungen und Zumutungen aussetzt, die sich unter Begriffen wie Rationalisierung, Säkularisierung, Urbanisierung, Entfamiliarisierung und z.T. Demokratisierung zu Worte melden und die mit ihrer Dynamik fast alles in Frage stellen, was die Tradition als empfehlens- und lebenswert überliefert hat. Familienbande werden gesprengt, ländliche Strukturen verlieren ihre Verbindlichkeit und soziale Mobilität sowie die Herausbildung sozialer Gefälleinstufen lassen von den früher so selbstverständlichen Einteilungen in „Stadt und Land, Kopf und Hand sowie Oben und Unten“ oft nur noch Fragmente und Erinnerungen übrig.

Da diese Modernisierungsprozesse samt und sonders von außen kommen, ja streckenweise vom „Westen“ bewußt mitgesteuert zu sein scheinen, entwickeln sich die unterschiedlichsten Abwehrhaltungen, die einerseits westliche Einflüsse als Degenerationserscheinungen, ja als „geistige Verschmutzung“ zu verdinglichen, und die andererseits autochthone Traditionen als eine Art Schutzimpfung neu zu beleben versuchen:

In den malaio-islamischen Ländern ist es die Dakwah-Bewegung, die die Gläubigen „zurück“ (so die wörtl. Übersetzung des Begriffs) zum ursprünglichen Islam und weg von der Hohlheit des modernen, städtischen, pluralistischen und säkularen Lebens mit seiner Trivialität und seinen Äußerlichkeiten führen soll.¹⁴

In den theravadabuddhistischen Ländern gibt es Versuche, moderne Phänomene wie Sozialismus oder Weltfriedensbewegung als Erscheinungsformen zu interpretieren, die von Anfang an in der Lehre Gautama Buddhas enthalten gewesen seien, und die daher im Wege der Rückbesinnung als Eigentradition – und nicht etwa als Übernahme aus dem Westen – erfahren werden müßten.

Ähnliche Rückverankerungen in der eigenen Vergangenheit lassen sich auch mit Hilfe konfuzianischer Argumente bewerkstelligen. Die konfuzianische Tradition habe ja nicht nur despotische und autoritäre, sondern auch „konsultativ“-demokratische Ansätze hervorgebracht – und könne deshalb sehr wohl für sich in Anspruch nehmen, demokratische Lebensformen schon viel früher entfaltet zu haben, als es im Westen der Fall war. Dies ist etwa die Argumentationsweise des im Dezember 1997 zum Staatspräsidenten Südkoreas gewählten Kim Dae-jung.¹⁵

Die Überlegenheit „asiatischer Werte“ wird aber nicht nur historisch („unsere Werte sind älter...“), sondern auch zweckrational begründet. Wenn führende Präzeptoren, allen voran der frühere Singapur Ministerpräsident Lee Kuan Yew und der malaysische Ministerpräsident Mahathir mit erhobenem Zeigefinger und mit bedeutungsvoller Miene von „Asiatischen Werten“ sprechen, so wollen sie damit nicht nur den Eigenwert der „Harmonie“, des „Wir“, der Familie und der Seniorität betonen, sondern gleichzeitig entsprechenden westlichen Gegenvorstellungen eine Abfuhr erteilen, vor allem dem westlichen „Individualismus“ und der für die meisten Asiaten unverständlichen westlichen Toleranz gegenüber dem Egoismus einzelner, der auf Kosten der Gesamtheit gehe. Höchst bezeichnend in diesem Zusammenhang ist der – übrigens immer wiederkehrende – Hinweis Mahathirs auf die „Chaos-Tage“ von Hannover: „Radikale können das Chaos bei Ihnen geradezu zelebrieren. Die Deutschen sind so tolerant, daß sie diesen Krawallmachern erlauben, Steine auf Polizisten zu werfen, öffentliches Eigentum niederzubrennen und Autos zu demolieren. Ist dies etwa ein Zeichen von Demokratie!? Sind wir Asiaten undemokratisch, wenn wir solche Vorgänge verhindern?“¹⁶

Von hier bis hin zu Cassandra-Warnungen ist es nicht weit: „Daran werdet Ihr noch einmal zugrunde gehen“, heißt es. „Europäer und Amerikaner glauben immer, sie seien die besseren Menschen. Auch wir sind tolerant – allerdings mit Einschränkungen. Wenn bei uns einer nackt über die Straße läuft, wird er verhaftet; Sie dagegen lassen ihn laufen. Es ist für uns unannehmbar, wenn sogenannte Menschenrechte dazu führen, daß eine Minderheit die Mehrheit terrorisiert. Wenn Wohlstand und Stabilität gefährdet sind, wie können wir solche Erscheinungen dann gutheißen!“¹⁷

¹⁴Näheres dazu Weggel, *Die Asiaten*, a.a.O., S.247 f.

¹⁵Kim Dae-jung, „Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values“ in *Foreign Affairs*, November/December 1994, S.189-194.

¹⁶Interview in: *Der Spiegel*, 34/1995, S.138.

¹⁷Ebda., und Mahbubani, Kishore, „The Dangers of Decadence. What the Rest Can Teach the West“, in *Foreign Affairs*, September/Okttober 1993, S.10-14.

¹³Näheres mit Nachweisen ebd., S.282 f.

Politiker, die Aussagen solcher Art zitieren, befinden sich übrigens meist in Übereinstimmung mit der „Volksmeinung“. Wer in Asien nach Ordnung ruft und mit „neautoritären“ Mitteln vorgeht, darf sich des Beifalls der großen Mehrheit nach wie vor sicher sein.

Trotz solcher feierlicher Beschwörungen kann es „asiatische Werte“ allerdings schon deshalb nicht geben, weil ja auch „Asien“ lediglich eine Fiktion – besser: eine europäische Erfindung – ist, und als solches weder in Form einer objektiven, d.h. empirisch feststellbaren Tradition noch in Gestalt eines Zusammengehörigkeitsbewußtseins existiert. Kein Wunder, wenn dem Begriff also immer etwas Gekünsteltes anhaftet, und wenn er auffälligerweise gerade in der politischen Propaganda eine besondere Rolle spielt, sei es nun, daß Japan in den 30er und 40er Jahren zum „Licht Asiens“ werden wollte oder sei es, daß die „asiatischen Werte“ dazu erhalten müssen, westliche „Einmischungs“versuche abzuschmettern. Angesichts der artifiziellen Natur des Begriffs ist es, wie in der Überschrift geschehen, durchaus auch gerechtfertigt, hier von „Asiatismus“ zu sprechen.

6.1.2.1.2

Gesucht: Ein panasiatischer Dekalog

Ungeachtet der Nicht-Realität Asiens ist in den 70er und 80er Jahren ein asiatischer Wertehimmel aufgebaut worden, dem vor allem die Lee Kuan Yew-Schule immer neue Versatzstücke hinzufügt. Man begnügt sich nicht mit der „Re-Islamisierung Malaysias“, mit der „Rückkehr Sri Lankas oder Birmas zu ihren buddhistischen Wurzeln“ oder aber der „Rekonfuzianisierung Chinas“, sondern fordert letztlich die „Asiatisierung Asiens“. Wenn es Asien schon in der Vergangenheit nicht gegeben hat, so ist es wenigstens in Zukunft als zusammengehöriges Ganzes zu denken – etwa im Sinne der Parole „Think Singapore!“, „Think ASEAN!“ – und „Think Asia!“.

Das Wunschbild „Asien“ wird mit immer phantasievolleren Attributen ausgeschmückt. Besonders eindrucksvoll in diesem Zusammenhang sind die „Zehn asiatischen Werte“, die der frühere Singapurischer Botschafter in Washington, Tommy Koh, zusammengestellt hat.¹⁸ Ohne daß der Begriff expressis verbis verwendet würde, erwecken seine Formulierungen den Eindruck, als habe er geradezu nach einem „Dekalog“ für die soziale Klinik Asien gesucht.

- Die Nation kommt vor der Gruppe; Gesellschaft und Familie stehen über dem Ich. Extremer Individualismus führt zur Kriminalisierung und zum Verfall der Gesellschaft. Abzulehnen sei auch der „Welfarismus“, d.h. die übertriebene Wohlfahrtsstaatlichkeit.
- Starke Familien sind authentische soziale Schutzgemeinschaften.
- Bildungseifer und Lernkultur müssen hochgehalten,
- Sparsamkeit, Bescheidenheit und Ablehnung von hemmungslosem Konsum gefordert und
- Éleiß sowie harte Arbeit honoriert werden.
- Teamgeist: Unternehmer, Gewerkschaften und Bürokratie hätten eng zusammenzuarbeiten, statt sich mit institutionellem Mißtrauen zu begegnen.

Der „nationale Konsens“ sei die Grundlage des ostasiatischen Wirtschaftswunders.

- Gesellschaftsvertragliche Wechselseitigkeit: Die Regierung garantiert Sicherheit, Ordnung und Daseinsvorsorge, die Bevölkerung hält sich im Gegenzug an die Gesetze, respektiert die Regierung und erzieht die Kinder im Geiste nationaler Gemeinsamkeit.
- In einigen Ländern bemühen sich die Regierungen auch darum, ihre Bürger zu „Anteilseignern“ werden zu lassen. In Singapur leben z.B. mehr als 90% der Einwohner in den eigenen vier Wänden.
- Betonung einer „moralisch sauberen Umgebung“. Die meisten Bewohner Singapurs wendeten sich erwießenermaßen gegen den Verkauf von Zeitschriften wie den *Playboy*.
- Die Presse solle weder ein Sprachrohr der Regierung sein, noch absolute „Freiheit“ genießen dürfen. Vielmehr habe sie von sich aus verantwortungsvoll zu wirken.

Im Weißbuch der Singapurischen Regierung von 1981 wird eine weitere Version der „asiatischen Werte“ gezeichnet, die sich im wesentlichen auf zwei Aussagen zuspitzt, daß nämlich das „Ganze dem Einzelnen“ und „Konsens der Kontroverse“ vorzugehen habe.¹⁹

Weitere „asiatische Werte“ tauchen in Gestalt einer „Demokratie asiatischen Zuschnitts“ auf. Neher²⁰ nennt dafür folgende Merkmale:

- Wechselseitige Loyalitätsverhältnisse in Form von hierarchisch strukturierten Patron-Klientel-Beziehungen, die zur Ausbildung informeller Netzwerke jenseits offizieller Institutionen und ihrer Zuständigkeiten führen.
- Starke Personalisierung von Herrschaft, in der das persönliche Charisma eines vorbildhaften und gerechten Führers schwerer wiegt als die institutionelle Legitimierung von Macht.
- Enge Verknüpfung von Macht und absoluter „Autorität“, verstanden als moralisch legitimer Herrschaftsausübung.
- Korporatistische Strukturen mit ausgeprägter staatlicher Interventionsmentalität und
- Bevorzugung von Systemen, in denen möglichst eine einzige Partei dominiert und andere politische Gruppierungen lediglich Korrektivfunktionen ausüben.

Läßt man all diese Ansätze zur Herstellung eines „asiatischen“ Wertesystems Revue passieren, so begegnet man an allen Ecken und Enden einem höchst bemühten Konstruktivismus, der sich, mit Rüdiger Machetzki,²¹ durchaus in die Frage kleiden ließe: „Wie konstruiert man eine nationale Ideologie?!

¹⁹Dazu Buruma, Ian, „Asiatische Werte? Zum Beispiel Singapur“, in *Merkur*, Heft 3, März 1996, S.189-203, hier 191.

²⁰Clark D. Neher, nach Schubert, Gunter, „Das asiatische Wirtschaftswunder und die Frage der Demokratie: Modernisierung ohne Verwestlichung?“ in: Draguhn, Schucher (Hg.), *Das neue Selbstbewußtsein in Asien. Eine Herausforderung?*, Hamburg 1995, S.28-42, hier 31-34.

²¹So Rüdiger Machetzki in SOAa, 1995/11, S.492-494.

¹⁸Tommy Koh, „The Ten Values that Undergird Asian Strength and Success“, IHT, 11. und 12.12.93.

Soweit, ungeachtet aller Künstlichkeit, am Ende doch ein paar authentische „asiatische“ Gemeinsamkeiten übrigbleiben, wie z.B. das Fehlen einer individualistischen Tradition oder aber ein spezifischer Umgang mit der Geschichte („Verschichtung“ im Sinne von Nicht-Verschmelzung), beruhen sie, wie oben erwähnt, keineswegs auf panasiatischen, sondern eher auf nicht-westlichen Gemeinsamkeiten, die vor dem Hintergrund der menschheitsgeschichtlich einmaligen Besonderheiten des Westens auch für andere Länder der Dritten Welt typisch sind.

6.1.2.2

Wer beruft sich auf „asiatische Werte“ – und warum tut er dies?

Wenn „asiatische Werte“ trotz alledem immer wieder in die Debatte einfließen, so geschieht dies zumeist aus defensiven, wenn nicht gar aus manipulativen Gründen.

Erstens einmal möchte „Asien“, vor allem aber die Mehrheit der wirtschaftlich so erfolgreichen ostasiatischen Länder nicht länger als bloße Kopie des Westens erscheinen, sondern verstärktes Eigenprofil gewinnen.

Zweitens aber werden „asiatische Werte“ gegen den „Menschenrechtsimperialismus und -interventionismus gewisser westlicher Länder“, vor allem der USA eingesetzt. Es fällt auf, daß in asiatischen Staaten, wo ernsthaft Demokratie praktiziert wird, wie z.B. in Japan, auf Taiwan oder in Indien, der Begriff der „asiatischen Werte“ nur selten zur Sprache kommt, daß sich aber andererseits Regierungen, die es mit der Demokratisierung oder den Menschenrechten nicht allzu genau nehmen, sich gerne auf „asiatische Werte“ berufen, sei es nun die VR China, Vietnam, Myanmar, Singapur oder das Malaysia Mahathirs. Autochthone Anschauungen werden regelmäßig dann zelebriert, wenn es wieder einmal gilt, westliche Menschenrechtsvorhaltungen abzublocken.

Umgekehrt pflegen sich Dissidenten in den betreffenden Ländern, wie z.B. Fang Lizhi in China oder Aung San Suu Kyi in Myanmar auf westliche Maßstäbe wie Rechtsstaatlichkeit, Meinungsfreiheit und Pluralismus zu berufen, wobei sie den Rückverweis ihrer Regierungen auf „asiatische Werte“ als Alibi zu decouvrieren versuchen.

Die Lee Kuan Yew-Schule pflegt den westlichen Staaten eine Doppelmoral vorzuwerfen: Sie benutzten die Menschenrechtsfrage, um damit Wirtschafts- und Sicherheitsinteressen besser durchsetzen zu können; in ihrem Kern sei die westliche Menschenrechtspolitik daher nicht sehr viel mehr als verdeckte Machtpolitik.²² Überdies bestehe eine interessenbedingte Konvergenz zwischen westlichen Medien, Menschenrechtsaktivisten und nicht zuletzt jenen ambitionierten Eliten Asiens, die gerne an die Stelle etablierter Regierungen treten möchten, und die sich mit ihren Menschenrechtsforderungen daher beim Ausland einzuschmeicheln versuchten, ähnlich wie die „Anti-Kommunisten“ einst im Zeichen des Kalten Kriegs.²³

Die „Menschenrechts“-Vorhaltungen des Westens seien nicht nur scheinheilig, sondern liefen – schlimmer noch – auf Einmischung in die inneren Angelegenheiten hinaus, wobei der Hinweis auf die „Universalität der Menschenrechte“ als Rechtfertigung herhalten müsse.

Nicht zuletzt bei der Wiener Menschenrechtskonferenz von 1993 sei diese scheinheilige Doppelmoral besonders deutlich hervorgetreten.

Allerdings wird die Kritik an den „asiatischen Werten“ nicht nur vom Westen, sondern zunehmend auch von Asiaten selbst betrieben, und zwar durchaus nicht bloß von Dissidenten, sondern an besonders prominenter Stelle beispielsweise vom langjährigen südkoreanischen Oppositionsführer (und inzwischen – 1997 – zum Staatspräsidenten gewählten) Kim Dae-jung, der Lee Kuan Yews Singapur als einen quasitotalitären Polizeistaat bezeichnete und darauf hinwies, daß es zwischen ostasiatischer Kultur und Demokratie keinen Widerspruch gebe. Asien besitze „demokratische Denkmodelle, die ebenso tiefgründig sind wie die des Westens“. Der Kern der konfuzianischen Herrschaftsethik liege darin, daß im Willen des Volkes der Wille des Himmels zum Ausdruck komme und daß deshalb das Volk als Vertreter des Himmels zu respektieren sei.²⁴

Zusammen mit Corazón Aquino und anderen als „asiatische Demokraten“ auftretenden Politikern gründete Kim im Dezember 1994 das „Forum of Democratic Leaders in the Asia Pacific“, das sich u.a. für die Freilassung Aung San Suu Kyis einsetzte. Wenn alternde Diktatoren sich auf den Neokonfuzianismus beriefen, um ihn vor den Karren der Machterhaltung zu spannen, so sei dies eine Beleidigung für Konfuzius und eine Beleidigung für Millionen traditionsstolzer Asiaten, die in ihrem Kampf gegen die früheren Kolonialherren ihr Leben aufs Spiel gesetzt haben.²⁵

Die „asiatischen Werte“ werden aber nicht nur zur Abwehr der westlichen Menschenrechtskritik, sondern darüber hinaus auch als Munition gegen all jene unliebsamen Folgen des kapitalistischen Entwicklungsmodells eingesetzt, das in Ländern wie Malaysia, Indonesien oder Thailand zwar für hohe Wachstumsraten gesorgt hat, dessen hastige Umsetzung gleichzeitig aber auch mit hohen sozialen Preisen wie Pauperisierung der Landbevölkerung, Landflucht und Arbeitsplatzverlusten bezahlt werden mußte. Ob sich hausgemachte Folgeerscheinungen des sozialen Wandels auf die Dauer aber dadurch entschuldigen lassen, daß antiwestliche Emotionen ausgelöst und „asiatische Werte“ als Heilmittel angepriesen werden?²⁶

6.1.3

Nationalismus

6.1.3.1

Nationalismus – ein Fremdwort im vorkolonialen Asien

Dem präkolonialen Asien war Nationalismus unbekannt. Kaiserreiche, Königtümer, Hafenfürstentümer oder *Barangays* wurden nach universalistischen (Konfuzianismus, Buddhismus, Islam) oder – und dies war die Regel – personalistischen Gesichtspunkten zusammenge-

²⁴Kim Dae-jung, „Is Culture Destiny?“ a.a.O., S.191.

²⁵Vergl. zu diesem Thema auch Eun-Jeung Lee, „Asiatische Werte als Zivilisationsleitbild?“, in *Politik und Gesellschaft*, herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung, 1997, Heft 2, S.130-140, hier 134 f.

²⁶Dazu Florian Coulmas, „Asianismus – das neue asiatische Selbstbewußtsein“, in *NZZ*, 17./18.2.96; Heinz, Wolfgang, „Gibt es ein asiatisches Entwicklungsmodell? Zur Diskussion über asiatische Werte“, *Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien*, 55, Köln 1995 und Schreiner, Klaus H., „Asiatische Werte – was ist das?“, in *Südostasieninformationen*, März 1996, S.32 f.

²²So z.B. Tang, James, T.H., „Asiatische Werte nach dem Kalten Krieg“, in *Südostasieninformationen*, März 1996, S.6-11, hier 8.

²³So das Mitglied im Singapurischen Außenministerium Kausikan (Kausikan Bilahari, „Asia's Different Standard“, in *Foreign Policy*, Fall 1993, S.24-41, hier 36.

halten und regiert. Unter „realbuddhistischen“ oder „realislamischen“ Voraussetzungen war kein Herrscher imstande, die in der Theorie angelegte universalistische Ausdehnungstendenz auch praktisch wahrzumachen; selbst das a priori auf „Herrschaft unter dem Himmel“ (*tianxi*) angelegte chinesische Kaiserreich stieß überall auf Schranken, die ihm z.T. durch die Natur (Meere, zentralasiatische Gebirgsformationen und Wüsten), häufig aber auch durch politische Rivalen, vor allem durch zentralasiatische Nomadenvölker gesetzt wurden. Es gab deshalb immer einen gewaltigen Unterschied zwischen der (theoretisch die ganze Welt umfassenden) *tianxia*-Idee und dem geographisch eingeschränkten *guojia* („Staatsfamilien“-Bereich).

Pragmatisch, wie die meisten Herrscher Asiens waren, stützten sie ihre Herrschaftsansprüche weniger auf Sach- als vielmehr auf Personalüberlegungen. Ihre „Staaten“ und ihre „internationalen“ Kontakte wurden daher durch Treueeide und Tributverhältnisse, durch periodische Rundreisen, durch Entsendung persönlich betrauter Kontrolleure, durch Besetzung von Staatsämtern mit Verwandten oder Vertrauten, durch regelmäßigen Austausch von Geschenken sowie durch geschickt plazierte Eheschließungen bewerkstelligt.

Personalverbandsstaaten in diesem Sinne waren die indischen Königreiche des Mittelalters mit ihren Maharaja/Samantha (Großkönigs/Nachbarschaftskönigs)-Beziehungen, das mittelalterliche Japan der Daimyos und Samurais, die philippinischen Sippen- und Dorfgemeinschafts (Barangay)-Verbände und sogar das chinesische Kaiserreich, in dem es zwar eine durch Staatsprüfungen gesiebte, also „überpersönliche“ Bürokratie gab, die aber in ein ständiges Tauziehen zwischen Palast- und Staatsämtern eingespannt und in ihrer Sachbezogenheit durch Rivalitäten zwischen Hof und Mandarinat eingeschränkt wurde.

Die ganze Variationsbreite des Personalverbandsstaats läßt sich aber vor allem anhand des vorkolonialen Südostasiens erfahren: Folgt man der mittlerweile eingebürgerten Dreiteilung zwischen Naßreis-, Küsten- und Randkulturen, so hat man auch bereits das Rahmenwerk für die drei Basisvarianten des Personalverbandsstaats, nämlich die Patrimonialbürokratie, das „Hafenfürstentum“ und die Stammesfürstentümer der Bergvölker.

Klassische Vertreter des Naßreisstaats mit starker Patrimonialbürokratie waren die Königreiche Zentral- und Ostjavas, aber auch die Reiche von Angkor sowie von Cham und Annam. In diesen Reichen sorgte der dem Herrscher persönlich verpflichtete Verwaltungsstab für die Durchführung von Kanal- und Deichbauten. Hof- und Beamtentum entwickelten in den *Kraton* („Hof“-)Städten ein eigenes höfisches Regime, das von der „Kleinen Tradition“ der Dorfüberlieferung immer stärker abrückte, wobei der König – als Verkörperung eines Großgotts – am Ende gar göttlichen Rang beanspruchte. Strikte Dorf/Stadt-Trennung, Etikette, Statusbetonung, Hofritual, Musik und höfische Literatur waren für diesen Kulturkreis ebenso kennzeichnend wie die stationäre Lebensweise der Bauern. Die Ausdehnung eines solchen „Staats“ hing von der „Königstreue“ der Vasallen ab.

Wesentlich unstabiler waren die Hafenfürstentümer, wie sie sich etwa in Malakka, Brunei, Macassar (Südcelebes) oder Bantam entwickelt hatten. Hier brauchten keine „hydraulischen“ Aufgaben gelöst zu werden; die Bürokratie spielte daher nur eine untergeordnete Rolle.

Auch waren die Bauern hier nur Randfiguren, während Händler und Handwerker – beide oft „ausländischer“ Herkunft – die Szene beherrschten. Die Macht der einzelnen Hafenfürstentümer hing von ihrer Fähigkeit ab, die Handelsrouten zu kontrollieren und zu monopolisieren. An ihrer Spitze stand zumeist eine malaiisch-arabisch-islamische Aristokratie (Sultanat), deren Einflußmöglichkeiten von häufig höchst zerbrechlichen Bündnissen abhing.

Was schließlich die Randkulturen anbelangt, in denen Völker lebten, die aus den fruchtbaren Ebenen in die Berge abgedrängt worden waren, so blieben dort zumeist die alten Stammestraktionen am Leben, die ebenfalls auf dem Personalverbandsprinzip beruhten.

6.1.3.2

„Nation-building“ und „neokoloniale“ Lösungen im nachkolonialen Asien

Die Mehrzahl der süd- und südostasiatischen Personalverbandsstaaten war im Verlauf der Kolonialzeit, also zumeist in den Jahren zwischen 1750 und 1950, durch zwei neue Herrschaftsformen überlagert worden, die sich als „direkte Herrschaft“ (nämlich über den Plantagenbereich) und als „indirekte Herrschaft“ bezeichnen lassen, wobei sich die Kolonialmächte im letzteren Fall der autochthonen Eliten bedienten, um Macht über die einheimische Bevölkerung zu erlangen.

Zusätzlich versuchten die europäischen Mächte, ihren „Kolonialbesitz“ auch territorial so weit wie möglich abzurunden, wobei sie den einstigen Kernbereichen immer neue Gebiete hinzufügten, so daß der ursprüngliche Personalverbandsstaat bisweilen nur noch wie ein Anhängsel des neuen Gesamtverbands wirkte. Niederländisch-Indien, das ursprünglich lediglich aus Java sowie den Molukken bestanden hatte, wurde z.B. durch Teile Neuguineas erweitert, die nie einer malaiischen Dynastie unterstanden hatten, also weder den Monarchien von Srivijaya noch denen von Majapahit.

Gleichwohl verlangte die nach dem Ende der Kolonialherrschaft neu ausgerufene Republik Indonesien ohne Wenn und Aber die Beibehaltung all dieser Neueingliederungen: „Indonesien“ betrachtete sich m.a.W. als un eingeschränkter Nachfolger von Niederländisch-Indien in dessen einstigen Grenzen, und führte gegen Holland, das diese weit über das ursprüngliche Kernland hinausreichende Ansprüche nicht anerkennen wollte, noch bis in die frühen 60er Jahre hinein Krieg.

Auch andere neu entstandene Staaten Asiens fühlten sich als Nachkommen ihrer früheren Kolonialherren, sei es nun Ceylon oder Birma, die Philippinen oder Malaysia, Laos oder Kambodscha. Zur Legitimation ihrer Herrschaftsansprüche bedienten sie sich fast ausnahmslos des europäischen Nationenbegriffs, der – nochmals sei es betont – im traditionellen Asien nicht einmal angedacht, geschweige denn praktiziert worden war.

Sogar im Zeichen des nachkolonialen „Nation-building“ setzte sich die Europäisierung der Welt also auf paradoxe und vielfach selbstzerstörerische Weise fort, insofern nämlich das bisherige Zusammenleben zwischen verschiedenen Ethnien und Religionsgemeinschaften nun plötzlich durch Kategorien wie „Wir und die anderen“ oder aber „Kulturnation“ und „Willensnation“ in Frage gestellt wurde.

Einigen Staaten, allen voran den Japanern sowie den Koreanern, die beide in ihrer geschichtlichen, kulturellen und rassischen Entwicklung beträchtliche Homogenität aufzuweisen hatten, bereitete die Idee des Nationalismus so gut wie keine Schwierigkeiten, obwohl sie eine Importware reinsten Kalibers war. Andere junge Staaten halsten sich mit der Übernahme der nationalistischen Idee beträchtliche Lasten auf, sei es nun, daß ihnen ethnische (Ceylon, Birma, Laos und Indonesien) oder aber religiöse Gesichtspunkte (Thailand, Indien, Bengalen) einen Strich durch die Rechnung machten.

Wo die neuen Eliten auf der territorialen Hinterlassenschaft der früheren Kolonialherren eigene „Nationen“ aufzubauen versuchten, waren in aller Regel auch schon künftige Konflikte mit vorprogrammiert. Auf Ceylon, dem späteren Sri Lanka, hätten sich die in Überzahl befindlichen Singhalesen beispielsweise nach ihrer Entlassung aus britischer Kolonialherrschaft für eine singhalesische Nation unter Ausschluß der Tamilen entscheiden können; freilich stand auch ein gesamtceylonisches Staategebilde unter singhalesischer Vorherrschaft zur Diskussion, also die Fortsetzung eines Gesamtverbands, wie ihn bereits die Briten zusammengeschmiedet hatten: in diesem letzteren Fall würde es allerdings, so war von Anfang an zu vermuten, schwere Auseinandersetzungen geben, da den Tamilen ein buddhistisches Staatsverständnis und eine singhalesisch bestimmte Bürokratie „aufs Auge gedrückt“ werden müßte, und weil sich die Tamilen in diesem Fall auch noch sprachlich zu Bürgern zweiter Klasse abgestempelt sähen.

Bekanntlich hat sich die Regierung Solomon Bandaranaike für die zweite Alternative entschieden – und damit die späteren Konflikte mit den Tamilen schon in den 50er Jahren mehr oder weniger festgeschrieben.

Vor eine ähnliche Entscheidung war auch die junge Elite Birmas gestellt worden: Während die Regierung U Nu den Bergvölkern noch weitgehende Autonomie hatte zugestehen wollen, womit sie ein fragiles Nebeneinander von Birmanen und Montagnards in Kauf nahm, setzten die Militärs unter Ne Win und seinen Nachfolgern (ähnlich wie Bandaranaike in Ceylon) auf die Vorherrschaft Ranguns über das gesamte ehemalige Britisch-Birma – und beschworen damit ebenfalls einen Dauerkonflikt mit mehreren nationalen Minderheiten herauf, der wohl noch weit bis ins 21. Jh. hineinreicht.

Ähnliche „neokoloniale“ Entscheidungen wurden in zahlreichen anderen Staaten Süd- und Südasiens getroffen, so daß der Kontinent schon bald von Bürgerkriegen zerrissen war, wobei die Auseinandersetzungen allerdings zunächst nicht unter ethnozentrischen, sondern häufig unter marxistischen Gesichtspunkten geführt wurden.

Da die nationale Idee sich nirgends als Eigengewächs hatte entwickeln können, waren die Verfechter der nachkolonialen „Nationen-“ Idee schnell mit nationalen Mythen zur Hand, mit deren Hilfe sie die junge Nation zwar keineswegs als Neubildung, wohl aber als Wiedererweckung rechtfertigen konnten. Dieser Risorgimento-Nationalismus wurde der Bevölkerung in Indonesien beispielsweise unter Berufung auf Srivijaya und Majapahit sowie auf den „Gerechten König“ (Ratu Adil) schmackhaft gemacht, wobei der neue Staatspräsident Ahmed Sukarno sich als Verkörperung des Ratu Adil zu präsentieren wußte. In Kambodscha wartete die Sihanouk-Führung bei der Begründung ihres „Khmer-Sozialismus“ mit al-

ten Angkor-Traditionen auf, und in Vietnam wußte sich Ho Chi Minh als Verkörperung des Tianming, d.h. des Himmelsbefehls zu beglaubigen. Auch in Ostasien waren überall nationale Ersatzmythen zur Hand, sei es nun, daß sich die Chinesen (nach dem Ende des Maoismus) auf die gemeinsame Abstammung vom „Gelben Kaiser“ beriefen oder daß die Japaner nach wie vor auf die Abstammung ihres Kaiserhauses von der Sonnengöttin Amaterasu Omikami verweisen konnten.

6.1.3.3

Spielarten des Nationalismus

Nach dem Ende der Kolonialzeit traten einheimische Regierungen an die Stelle der europäischen Mächte, zogen in deren frühere Regierungspaläste ein und herrschten über das gleiche Territorium wie die Vorgänger: Dies war die Regel. Nur in wenigen Ausnahmefällen kam es zu staatlichen Neubildungen oder aber zu Aufspaltungen ehemaliger Kolonialgebiete – und damit zur Entstehung von „Nationen“, die nicht identisch waren mit früheren Kolonien. Besonders traf dies auf Pakistan zu, das unter Einbeziehung weiter Teile Nordost- sowie Nordwestindiens – und unter schrecklichen Opfern – als neuer Staat in die internationale Gemeinschaft eintrat, aber auch auf drei weitere Nationen, die im Gefolge des zunächst heißen – und später Kalten – Krieges in zwei Teile zerrissen worden waren, nämlich auf Korea, China und Vietnam. Während Vietnam seine Einheit aber bereits 1975 mit militärischen Mitteln wiederherstellen konnte, läßt die Korea- und die Chinaintegration immer noch auf sich warten und dürfte sich wohl noch einige Zeit bis ins 21. Jh. hinausschieben.

Auf zwei dieser „Sonderfälle“, nämlich auf Pakistan und China, sei hier kurz eingegangen.

6.1.3.3.1

Pakistan – die „islamische Nation“

Was zunächst Pakistan anbelangt, so geht seine Gründung auf die „Zwei-Nationen-Lehre“ des Staatsgründers Ali Jinnah (1876-1948) zurück, deren Leitmotiv darin besteht, daß Hindus und Muslims nicht nur zwei verschiedenen religiösen, gesellschaftlichen und kulturellen Systemen angehörten, sondern darüber hinaus auch noch zwei „Nationen“: Sie heirateten nicht untereinander, ja setzten sich nicht einmal an denselben Tisch; sie beriefen sich auf unterschiedliche Traditionen, Epen und Vorbilder: Wer hier als Held gefeiert werde, gelte dort als Todfeind. Ziel müsse es deshalb sein, für den „gefährdeten Islam“ eine Heimat zu schaffen, in der es keine Punjabis, Bengalen, Belutschen oder Pathanen mehr gebe, sondern nur noch Muslime – also eine Gemeinschaft der Gläubigen in der Nachfolge der Umma von Medina.

Kaum hatte Pakistan als „muslimische Nation“ im August 1947 das Licht der Welt erblickt, mußten die Väter des neuen Staatswesens auch schon entdecken, daß „der“ islamische Staat nach wie vor ein Wunschgebilde blieb, weil die „realislamische“ Gemeinschaft in zahlreiche Bewegungen, Denkschulen, Sekten und Untersekten aufgespalten blieb.

Der alte Widerspruch zwischen Umma-Ideal und säkularer Wirklichkeit hatte die junge Republik damit bereits in den Anfängen schon wieder eingeholt. Solange aber Pakistan nicht wirklich zum Islamstaat mutierte, würde es ein ähnlich brüchiger Vielvölkerstaat bleiben wie das alte Österreich-Ungarn. Sollte es ihm dagegen gelingen, dem Umma-Ideal nahezukommen, so wäre dies

wahrscheinlich nur mit einem Verzicht auf Modernisierung und Innovation möglich. „Zerfall oder Mittelalter“ – dies scheint, überspitzt ausgedrückt, die Alternative Pakistans auch im 21. Jh. noch zu sein.

Das Wegbrechen Ostbengalens vom pakistanischen Gesamtverband im Jahre 1971 zeigte auf schmerzhaft deutliche Weise, daß die säkular-nationale Idee am Ende stärker geblieben war als das gemeinsame islamische Bekenntnis.

Aber auch in Restpakistan blieb die gemeinschaftstiftende Funktion des Islam ein reines Wunschgebilde. Offensichtlich wogen die Konflikte zwischen Muhadschiren („Flüchtlingen“ aus Indien) und Sindhis sowie zwischen Paschtunen und Punjabis schwerer als das ihnen allen gemeinsame Bekenntnis zum Islam. Damit aber stellte sich die Frage, ob eine Gesellschaft, die wie die pakistanische, weder eine gemeinsame Perspektive noch ein gemeinsames Ziel hat, als „Nation“ wirklich überlebensfähig sei – nicht zuletzt gar als „islamische Nation“.

6.1.3.3.2

China: Projektionsfläche eines nationalistischen Fünf-Farben-Spiels

Und China? Gerade das Reich der Mitte müßte – aus Herderscher Perspektive – eigentlich als ein Idealfall für gemeinsame Geschichte, gemeinsame Sprache und für ein kulturelles Syntagma erscheinen. Zusätzlich hatte es hier seit Jahrhunderten auch Ansätze zu einer „Willensnation“ gegeben: Wir-stiftende Elemente waren ja nach traditioneller Auffassung nicht die Religion, die Hautfarbe, die Dynastie oder die Geographie gewesen, sondern das Bekenntnis zu einer bestimmten Form von Zivilisation, wie sie vor allem vom Konfuzianertum definiert worden war. Wer dieses Wertesystem internalisiert hatte und es in seinem Verhalten habitualisierte, gehörte zur Gemeinschaft der Zivilisierten – und damit zu einer „Nation“, die ja ähnlich verstanden wurde, wie etwa der Dritte Stand von Abbé Sieyès. Man war im traditionellen China m.a.W. Bekenntnis- oder Gesinnungs-, nicht aber Abstammungschinese. Nationale Grenzen oder gar Grenzpfähle spielten hier nur eine untergeordnete Rolle – man denke an die oben erwähnte Differenz zwischen *tianxia* und *guojia*!

Erst bei näherem Hinsehen wird deutlich, daß schon das traditionelle – und nun erst recht das moderne China – alles andere als geschlossen war/ist: Zwar hat sich hier offiziell eine einheitliche Staatssprache durchsetzen können, doch gibt es im übrigen 55 Minderheiten, die immerhin 6-7% der Bevölkerung ausmachen, darüber hinaus aber vor allem einen als solchen unausgesprochenen Nord-Süd-Konflikt, der sich in Begriffen wie „Gelbes“ und „Blaues“ China sowie Putonghua- und Dialektbereich ausdrückt und der vor allem – Zukunftsaspekt! – in einem immer steiler werdenden Wirtschaftsgefälle zwischen der wohlhabenden „Goldküste“ im Südosten und dem restlichen China hervortreten beginnt. Nicht nur der Hinweis auf objektive (Kulturturnation!), sondern auch auf subjektive Kriterien (Willensnation!) ergibt aber ein schiefes Bild, daß die Gemeinschaft der „Gesinnungschinesen“ im traditionellen China nahezu ausschließlich auf die Elite beschränkt gewesen war.

Kein Wunder, wenn der „Nationen“-begriff auch in China keineswegs einheitlich zutage tritt, sondern statt dessen in vielen Farben schillert. Nicht weniger als fünf Spielarten lassen sich unterscheiden:

Da ist erstens die „Vaterlandsliebe“ (*aiguo zhuyi*), die vor

allem von Mao Zedong immer wieder beschworen und als Korrelat zum „Internationalismus“ angepriesen wurde.²⁷ Vor allem die Variante der Willensnation kommt in diesem Zusammenhang besonders deutlich ins Spiel, wie ja der Maoismus überhaupt ein Ausbund von Voluntarismus war!

Angesichts der Zweiteilung Chinas hat dieser „Patriotismus“ allerdings ein doppeltes Gesicht entfaltet und manifestiert sich mittlerweile in zwei Staatsflaggen, zwei Staatswappen, zwei Nationalhymnen und zwei Hauptstädten.²⁸

Mit der „Taiwan-Frage“ taucht eine zweite Variante des Begriffs der Willensnation auf, zumal hier neue Zugehörigkeitselemente ins Spiel kommen: Zwar mag Taiwan unter Gesichtspunkten der Kulturturnation ein Teil Großchinas sein, doch empfindet sich eine Mehrheit seiner Bevölkerung keineswegs als „zugehörig“. Dieser Gedanke wurde vor allem von der 1970 in Tokyo gegründeten WUFI (World United Formosans for Independence: *Taiwan duli lianmeng*) in die Diskussion gebracht und wird bis auf den heutigen Tag von der größten Oppositionspartei Taiwans, der MJD (Minjindang) offiziell vertreten. Erklärtes Ziel der WUFI war es von Anfang an, die herrschende Guomintang-Regierung zu stürzen und einen neuen, selbständigen, auch von der Volksrepublik China völlig unabhängigen taiwanesischen Staat zu gründen. Hierbei verwendete die Taidu (Selbständigkeits)-Bewegung viel Mühe darauf, eine eigene taiwanesishe Identität, ja einen eigenen, von den festländischen Traditionen abweichenden Volkscharakter nachzuweisen und zu propagieren. Sogar von einem besonderen „ozeanischen Charakter“ (*dayang xingge*) Taiwans war die Rede – ein Ärgernis für die Festländer.²⁹

Der taiwanesishe „Nativismus“ enthält aber noch andere Ingredienzen, die mit den Erfahrungen der Inselbevölkerung während der letzten hundert Jahren zu tun haben, nämlich ein Gefühl schicksalhafter Verbundenheit mit den USA, die ja seit 50 Jahren ihre schützende Hand über „Formosa“ halten, nicht zuletzt aber eine ausgeprägte Japanophilie, die trotz vieler unguter Erinnerungen an japanisches Kolonialverhalten (1895-1945) letztlich doch überlebt hat und die – ebenso wie die Amerikafreundlichkeit – entsprechenden Strömungen und Gefühlen auf dem Festland diametral entgegengesetzt ist. Die Japanfreundlichkeit ist nicht zuletzt auch eine Reaktion auf die Erlebnisse mit der Guomintang, vor allem auf das „Massaker vom 28. Februar 1947“, das einen tiefen Riß zwischen Taiwanesen und „Festländern“ hinterlassen und das im Nachhinein Erinnerungen an die japanische Zeit in ein überaus freundliches Licht getaucht hat.³⁰

Kein Wunder, wenn bei einer konfliktbetonten Gegenüberstellung von „uns“ und „den anderen“ spontan immer wieder die *daluren* (Festländer) ins Visier geraten – und nicht etwa Japaner oder Amerikaner. Selbst wenn es eines Tages zur Wiedervereinigung kommen sollte, bliebe Taiwan nach alledem wohl noch auf lange Zeit hin ein Fremdkörper, der sich im großen Magen Chinas nur schwer verdauen ließe.

Eine dritte Variante der „Willensnation“ erblickte in Singapur das Licht der Welt. Der frühere Minister-

²⁷Bd. II der *Ausgewählten Werke*, Peking 1968, S.231.

²⁸Näheres dazu C.a., 1996/10, S.977-992, hier 981 ff.

²⁹Zu dieser Frage im einzelnen C.a., 1990/6, S.470 m.N.

³⁰Dazu Buruma, Ian, „Taiwan's New Nationalists“ in *Foreign Affairs*, Vol.LXXV, Nr.4 (1996), S.77-91.

präsident Lee Kuan Yew hatte bereits in den 70er Jahren gefordert, daß die „Vier Rassen“ des Stadtstaats (Chinesen, Malaien, Inder und Eurasier) zu einer „Nation Singapur“ zusammenwachsen müßten. Grundlage für diese Nationenbildung sei – ganz im Gegensatz zur Herderschen Auffassung – nicht die gemeinsame Vergangenheit, sondern eine gemeinsame *Zukunft*, die als solche *gewollt* werden müsse – daher die Parole „Think Singapore!“.

Eine vierte Spielart hat sich in Form panchinesischer Ansätze entwickelt. Im 19. Jh. hatte es auch in Europa zahlreiche Pan-Bewegungen gegeben, so z.B. den Pan-Germanismus und vor allem den Pan-Slawismus, welcher letzterer spätestens mit dem Zusammenbruch des einstigen „Ostblocks“ seine von Anfang an vorhandenen Schwächen offenbart hat.

Auch in Asien haben sich während des 20. Jh. vergleichbare Bewegungen herausgebildet, so die panmalaische Bewegung, die vom früheren indonesischen Staatspräsidenten Sukarno unter der Bezeichnung MAPHILINDO (Malaya-Philippinen-Indonesien) ins Leben gerufen wurde. Schon zur Zeit des Ersten Weltkriegs hatte sich ferner eine panosmanische – und eine später daraus hervorgehende panturanische Bewegung entwickelt, die vor allem die Turkvölker Zentralasiens erfaßte und 1940 beispielsweise zur Bildung einer kurzlebigen „Ostturkestanischen Republik“ führte. All diese Bewegungen haben sich – zumindest auf mittlere Sicht – als ebenso lebensunfähig erwiesen wie der ebenfalls im 20. Jh. aufgekommene Panafrikanismus oder Panarabismus.

Lediglich *eine* Ausnahmeentwicklung scheint es hier zu geben, die als solche entwicklungsfähig ist, nämlich die panchinesische, die sich unspektakulär, verblüffend unideologisch und in aller Stille auf der Grundlage von *guanxiwang*, d.h. von Personalnetzwerken herausgebildet hat: Als „Großchinesische Wirtschaftsgemeinschaft“ (*Da Zhonghua jingji gongtongti*) sowie als „Greater China“ ist sie mittlerweile in den Sprachgebrauch eingegangen und umfaßt nicht nur die wohlhabenden Küstenprovinzen der VR China, sondern auch Taiwan, Hongkong und die zirkumpazifischen Auslandschinesengemeinden bis hinauf nach San Francisco und Vancouver.

Es ist diese panchinesische Gemeinschaft, die bei vielen asiatischen Nachbarn mittlerweile ein China-Trauma hat aufkommen lassen, obwohl die Dichtigkeit ihres Netzwerks in aller Regel überschätzt wird.

Fünftens gibt es eine Strömung, die bereits von Mao Zedong als solche verurteilt wurde, nämlich den „Großmacht-ismus“ (*daguo zhuyi*), der manchmal auch als *daguo shawenzhuyi* („Großmachtchauvinismus“) oder als *Hanzuzhuyi* („Großhan-Chauvinismus“) bezeichnet wird. Er hat Ausdrucksformen hervorgebracht, die von der Defensive bis hin zur Offensive changieren, wobei man sich i.d.R. entweder gegen die USA und ihr „China bashing“ zur Wehr setzt (und den Amerikanern zu verstehen gegeben wird, daß China auch „Nein sagen“ kann) oder aber eine Haltung bezieht, die wesentlich aggressiver ist und sich in zwei Ausdrücken äußert, nämlich in *kuoda* („Ausbreitung“) und *shengcun kongjian* („Überlebensraum“).³¹ Vorstellungen der letzteren Art tauchen vor allem dann auf, wenn es um chinesische Ansprüche in Richtung Südchinesisches Meer und Spratly-Archipel, ja mittlerweile auch in Richtung Natuna-Inseln geht.

1993 war in Beijinger Buchhandlungen eine Publikation mit dem Titel „Kann das chinesische Militär den nächsten Krieg gewinnen?“ aufgetaucht, in dem – ganz in generalstabsmäßiger Form – Gedanken zu sieben möglichen Konfliktherden ausgebreitet waren (Verteidigung des im Aufbau befindlichen Drei-Schluchten-Damms, Rußland, Indien, Korea, Taiwan, Einmarsch in Hongkong und Auseinandersetzungen um den Spratly-Archipel). Unter all diesen strategischen Konfigurationen war die „Lösung“ der Spratly-Frage als das mit Abstand vordringlichste Problem bezeichnet worden.³²

Auf die Gefahren, die in diesem Zusammenhang auftauchen, ist der Autor bereits im zweiten Teil dieser Serie eingegangen.³³ Vieles spricht dafür, daß China angesichts seiner wachsenden Einbindung ins internationale Staatengefüge einen Waffengang immer weniger wagen kann. Auch ist Beijing ja mittlerweile selbst mit dem Vorschlag hervorgetreten, die Ölvorräte im Spratly-Archipel gemeinsam zu nutzen, ohne daß damit bereits die Eigentumsfrage präjudiziert werden sollte.

6.1.3.4

Weitere Varianten des Nationalismusthemas

6.1.3.4.1

Die horizontale Dimension: Mikro-, Regional- und Gesamtstaats-Nationalismus

Versteht man unter „Nationalismus“ all jene Bestrebungen politischen Charakters, die auf die Bildung, Stärkung oder Ausweitung eines Nationalstaats abzielen, wobei die Vorstellungen meist davon ausgehen, daß die politischen mit den ethnischen Grenzen möglichst übereinstimmen sollten, so lassen sich drei Arten von Nationalismus unterscheiden, nämlich Mikro-, Regional- und Gesamtstaats-Nationalismus.

Das Thema Mikronationalismus, das vor allem dadurch an Brisanz gewinnt, daß weltweit vermutlich nicht weniger als rund 3.500 Gruppen als Nationalstaatsanwärter auf die politische Bühne treten könnten, wurde in der vorliegenden Serie bereits behandelt.³⁴

Auch der Gesamtstaats-Nationalismus, der eigentlich ein Erbe aus der Kolonialzeit ist, und der sich daraus ergibt, daß die neuen Eliten nach dem Zweiten Weltkrieg Gesamtstaatskonstruktionen übernommen haben, die von den Kolonialmächten nach rein politisch-wirtschaftlichen, selten aber nach ethnischen Gesichtspunkten geschaffen, ja zusammengeschustert worden waren, ist (unter 6.1.3.2) bereits erläutert worden.

Wie aber steht es um die dritte Variante, nämlich den Nationalismus größerer *regionaler* Einheiten, die, würden sie sich verselbständigen, oft beträchtliches Eigengewicht in die internationale Staatengemeinschaft einbringen könnten.

In Asien träfe dies besonders auf zwei territoriale Großeinheiten zu, die aus diesem Grunde im vorliegenden Zusammenhang auch besonders herausgestellt seien, nämlich auf Südindien und Südchina.

Es soll versucht werden, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen diesen beiden Südblöcken herauszuarbeiten, vor allem soweit sie zukunftssträchtig sind.

Ein wesentlicher Unterschied besteht a priori darin, daß es in Indien bereits zu einer etablierten drawidischen

³²Ausführlich dazu C.a., 1995/8, S.717-725.

³³C.a., 1997/4, S.331-333.

³⁴Näheres C.a., 1997/4, S.329 f.

³¹FEER, 9.11.95, S.26-28; C.a., 1996/9, Ü 2.

Absetzbewegung mit eigenen Organisationen und politischen Parteien gekommen ist, die das Ziel einer staatlichen Verselbständigung auf ihre Fahnen setzte, während vergleichbare Ansätze in China bisher schon deshalb nicht haben entstehen können, weil die KPCh eine solche Bewegung mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit bereits im Keim erstickt hätte und weil überdies die an einem Abrücken von Beijing interessierten Küstenprovinzen zwar beträchtliche wirtschaftliche, nicht unbedingt jedoch kulturelle und vor allem sprachliche Gemeinsamkeiten mit auf die Waagschale bringen.

Gleichwohl gibt es noch genügend Parallelen zwischen „Südindien“ und „Südchina“, die eine gemeinsame Betrachtung lohnend erscheinen lassen, weil sie auch zukunftssträchtige Elemente in sich tragen.

Da sich die separatistischen Grundzüge in Indien stärker haben herausbilden können als in China, seien bei der Gegenüberstellung die indischen Elemente zuerst erwähnt:

Hier zunächst die Ähnlichkeiten:

Da gibt es erstens eine beiden Ländern gemeinsame geographische, ja geoökonomische Parallelität: die Hauptstädte Delhi und Beijing liegen nämlich weit im Norden, die separatismusverdächtigen Regionen aber im Süden – und zwar jeweils ausnahmslos ans Meer grenzend. In Indien sind dies die vier Südstaaten von Karnataka, Kerala, Tamil Nadu und Andhra Pradesh, die zusammen etwa ein Viertel der indischen Subkontinentalfläche ausmachen und in denen rund 200 Mio. Menschen leben, darunter (Zahlen von 1991) 56 Mio. in Tamil Nadu (mit der Hauptstadt Madras), 67 Mio. in Andhra Pradesh (Hyderabad), 45 Mio. in Karnataka (Bangalore) und 30 Mio. in Kerala (Thiruvananthapuram).

Der nächstgelegene Punkt dieses Vierstaatengebildes ist von der Hauptstadt Delhi 1.100 km, der fernste aber rund 2.200 km entfernt.

In China umfaßt die südöstliche Küstenregion, die sich in ihren Interessen (vor allem seit Reformbeginn 1978 ff.) unter allen Gebieten wohl am weitesten von Beijing wegbewegt hat, die Provinzen Guangdong (einschließlich der neuen Inselprovinz Hainan), Fujian, Zhejiang, Shanghai und Jiangsu. Traditionell galten vor allem die Yangzi-Provinzen um die alte Hauptstadt Hangzhou herum als „Südchina“. Erst recht müssen deshalb die noch weiter südlich gelegenen Regionen zu dieser „südlichen“ Hemisphäre gerechnet werden.

Die Einwohnerzahl dieses aus sechs Provinzen bestehenden „südchinesischen“ Kosmos liegt etwas höher als diejenige Südindiens, nämlich bei 233 Mio. (1994). Im einzelnen: Guangdong: 67 Mio. (Hauptstadt Guangzhou), Hainan: 7 Mio. (Haikou), Fujian: 32 Mio. (Fuzhou), Zhejiang: 43 Mio. (Hangzhou), Shanghai: 14 Mio. und Jiangsu: 70 Mio. (Nanjing).

Der nördlichste Punkt dieses Bereichs „Südchina“ liegt 750 km von der Hauptstadt Beijing entfernt, der südlichste rund 2.500 km.

Zweitens: Auch politisch haben sich die beiden Südregionen immer schon sehr weit von der Hauptstadt des Landes wegzubewegen versucht. Das erste indische Großreich Ashokas und seiner Nachfolger hat sich beispielsweise nie bis zur Koromandelküste erstreckt, auch später konnten nordindische Reiche dieses ferne Südindien nie dauerhaft beherrschen. Der Versuch der Moghuldynastie, gegen Ende des 17. Jh. auch den Süden einzugliedern, kostete sovieler Kraft, daß damit bereits der Niedergang

des Reiches eingeleitet wurde. Erst die englischen Kolonialherren haben große Teile des küstennahen Südindiens genauso unter ihre Herrschaft bringen können wie Bengalen und Teile Nordindiens. Formal ausgeschlossen vom direkten britischen Zugriff blieben freilich bis zum Schluß die „Fürstenstaaten“, die immerhin fast die Hälfte des indischen Territoriums umfaßten.

Und China? Dort war der politische Schwerpunkt des Reichs 1200 Jahre lang, d.h. vom Beginn des Kaiserreichs im Jahre 221 v.Chr. bis zum Ende der Tang-Dynastie (907 n.Chr.) im Nordwesten gelegen. Allerdings hatte bereits zur Zeit der Han-Dynastie eine Expansion vom Yangzi südwärts bis hinunter ins heutige Nordvietnam stattgefunden.

Nach dem Niedergang der Tang-Dynastie, einem der wichtigsten Ereignisse der chinesischen Geschichte, zerfiel das Reich aber mehr oder weniger in eine nördliche und eine südliche Hälfte – etwa nach dem Motto: Das Tang-Reich ist tot, es lebe der Süden! War China zur Zeit der Tang noch ein Einheitsstaat gewesen, so entfalteten sich nun – im Zeichen der „Fünf Dynastien“ (907-960), aber auch noch weit bis in die Song-Dynastie hinein – ausgeprägte regionalistische Tendenzen. Die neu entstandenen Reiche im Süden waren überdies keineswegs auf dem Reißbrett entstanden, sondern hatten sich organisch in die südlichen Großlandschaften einschmiegt, sei es nun in die Becken von Zhejiang, in die küstennahen Mittelgebirgslandschaften von Fujian oder in das Einzugsgebiet des Perflußdeltas. Auch wirtschaftlich kam nun jede dieser Regionen voll zur Entfaltung ihrer ökonomischen Stärken. Die sechs Teilreiche, die im Süden entstanden, konnten auch nach der nominellen Wiedervereinigung Chinas im Zeichen der Song-Dynastie zumindest de facto weitgehende Eigenständigkeit bewahren – und dies auch noch zur Zeit der „Südlichen Song-Dynastie“ (1127-1279), die – von den Mongolen nach Süden abgedrängt – ihre neue Hauptstadt im südlichen Hangzhou gründete. Erst recht regte sich südliches Eigenbewußtsein, nachdem die Hauptstadt mit Beginn der Ming-Dynastie wieder in den Norden zurückverlegt worden war, nämlich nach Beijing (1421).

„Südchina“ war der politischen Zentralmacht also zwar nie so fern gestanden, wie dies bei Südindien der Fall gewesen war, doch hatten sich auch hier spätestens seit dem Ende der Tang zentrifugale Kräfte entwickeln können, die nie mehr ganz unter Kontrolle gebracht werden konnten, sieht man einmal von Ausnahmeepochen wie z.B. den Anfangsjahren der Mao-Zedong-Zeit ab.

Drittens haben in den südlichen Landesteilen Seeverbindungen – und damit kosmopolitisches Denken – jahrhundertlang die Szene beherrscht, während die Hauptstadtbürokratien eher in kontinentalen und „introvertierten“ Denkkategorien verhaftet blieb.

Die überseeischen südindischen Handelsbeziehungen mit dem Westen lassen sich beispielsweise bis auf frühchristliche Zeit zurückverfolgen.³⁵ Die tamilischen Reiche Chera, Chola und Pandya unterhielten Seeverbindungen, die über Ceylon bis nach Indochina und Indonesien reichten. Unterbrochen wurde die tamilische „Überseetradition“ erst durch die Vorherrschaft der Engländer.

Auch in Südchina hat sich eine große Tradition der Seefahrt entwickeln können, die in der offiziellen Historiographie praktisch nicht auftaucht, da dem Mandari-

³⁵E.H. Warmington, *The Commerce between the Roman Empire and India*, Cambridge 1928, S.57 ff.

nat maritime Perspektiven fremd waren. Die chinesische Hochseefahrt setzte bereits im Vorfeld der Song-Dynastie ein, dauerte die mongolische Yuan-Dynastie über und erlebte ihre letzte Blüte zur Zeit der frühen Ming-Dynastie, als jene sieben großen Flottenexpeditionen ausgesandt wurden, die bis Java, Sumatra, Hormuz (am Persischen Golf), Aden, Chitta, Südindien und Ceylon führten (1405-1433). Insgesamt dauerte die chinesische Schifffahrtstradition rund 400 Jahre, nämlich vom 11. bis zum 15. Jh. Mittelpunkte dieser Schifffahrtstradition waren die großen Häfen von Guangzhou und Fuzhou, vor allem aber von Quanzhou, das, gleich hinter dem ägyptischen Alexandria, als zweitgrößter Hafen der damaligen Welt galt und das erst Jahrhunderte später, und zwar durch Versandung, zu einem „chinesischen Brügge“ absank. Seit sich das chinesische Reich im 15. Jh. wieder voll auf die mongolische Gefahr einzustellen begann und damit eine „Wende nach innen“ vollzog, kam auch der Verfall der Schifffahrtstradition in Gang – ein Prozeß, der nach Abriegelung der Küstengebiete durch die Qing-Dynastie im Jahre 1662³⁶ noch ein weiteres Mal beschleunigt wurde.

Erst mit der „Öffnung“ Chinas im Zeichen der Reformen begann diese alte seefahrerische Tradition wieder aufzuleben: bei den Bewohnern der Südostküste war sie ohnehin nie ganz in Vergessenheit geraten, und am Ende durch die 1985 unter dem Titel „Heshang“ bekanntgewordene Fernsehreihe neu ins öffentliche Bewußtsein zurückgerufen worden, und zwar unter dem Begriff des „Blauen China“. Die These der damals heftig diskutierten, nach dem Tiananmen-Massaker allerdings wieder verbotenen Fernsehserie lautete, daß es nicht ein, sondern zwei Chinas gebe, nämlich ein seit langem in sich erstarrtes – und daher abzulehnendes – „Gelbes“ und ein – doch bitte neu zu belebendes! – „Blaues“, weil dem Meer und der übrigen Welt zugewandtes, China. Die Stadtverwaltung Guangzhous reagierte begeistert auf dieses Signal und veranstaltete schon kurze Zeit nach Ausstrahlung der Serie „Blaue Wochen“.

Viertens haben sich zwischen den Südregionen und den nationalen Stammgebieten der beiden Länder im Laufe der Jahrhunderte hohe sprachliche Barrieren aufgetürmt, die ein weiterer Anlaß für die Begründung eigener regionaler Identitäten waren.

Wie oben bereits ausgeführt, hat sich fast gleichzeitig mit Ausrufung der Indischen Union im Jahre 1947 ein drawidischer Block gebildet, der aus vier südlichen Bundesstaaten besteht und zu dem sich die Sprecher des Tamil (in Tamil Nadu), des Telugu (in Andhra Pradesh), des Kannada (in Karnataka) und des Malayalam (in Kerala) bekennen. Die vier Sprachen, die auf gemeinsame Wurzeln in der vorarischen Induskultur von Mohenjo Daro und Harappa zurückgehen, haben sich im Laufe der Zeit zwar etwas auseinanderentwickelt, sind aber gleichwohl untereinander verständlich geblieben. Vor allem aber ist es ihren Sprechern gemeinsam, daß sie sich gegen das Vordringen der indoarischen Kultur nach Süden zur Wehr setzen, sei es nun, daß sie das Suprematieverlangen des Brahmanentums als politische oder aber die weitere Ausbreitung von Sanskritelementen als kulturelle Aggression empfinden. Vor allem der Versuch Delhis, das Hindustani als Nationalsprache durchzusetzen, führte zu verstärkter Anti-Hindi-Agitation sowie zu Forderungen nach mehr

drawidischer Eigenständigkeit, ja nach Gründung eines aus den vier südindischen Staaten bestehenden Dravida Nadu.³⁷

Nicht zuletzt aus Separatismus-Motiven dieser Art suchte der Führer der drawidischen „Selbstrespektbewegung“, Naicker, nach einem Zusammenschluß mit dem Führer der Muslimliga, Ali Jinnah: Ähnlich wie Jinnah, der seit 1940 die Gründung eines eigenständigen Pakistan verlangte, wollte auch Naicker einen selbständigen Drawidischen Bund. Während sich Ali Jinnah allerdings mit seinen Vorstellungen 1947 durchsetzen konnte, stieß der drawidische Separatismus ins Leere – allerdings nicht für immer, wie die Anhänger der Bewegung nach wie vor hoffen, die durch den Verfall der Congress Party in den Jahren 1996 ff. neuen Auftrieb erhalten haben.

Und Südchina? Im Gegensatz zu Südindien ist es im südlichen Teil der VR China nicht zur Herausbildung von politischen Parteien mit ausgesprochen „südchinesischer“ Zielsetzung gekommen. Der Grund dafür liegt in der zentralistischen Staatsideologie, die separatistischen Zielsetzungen enge Grenzen setzt, daneben aber auch in der disziplinierenden Kraft der KPCh, die es zumindest ein halbes Jahrhundert lang verstanden hat, regionalistische Kräfte im Zaum zu halten. Was nicht ist, kann freilich immer noch werden!

Verlangen nach vermehrter Eigenständigkeit gibt es nämlich zumindest im nichtpolitischen Bereich zuhauf: Schon 1909 beispielsweise entstand eine „Südgesellschaft“ (*Nanshe*), die der Revolution des Südchinesen Sun Yixian Schützenhilfe leistete und seit 1923 die Zeitschrift *Nanshe* herausgab, in der südchinesisches – und „blaues“ Gedanken gut geäußert wurde. Im Laufe der Jahrhunderte hat sich auch eine südliche Malerei (vor allem in Form des bekannten „Senfkorngartens“ und der Shanshui-Malerei), eine eigene Architektur (hochschwingende Dächer und Brücken), eine eigene Gartenbaukunst, eine „südliche Symbolik“ (Orchidee) und ein typisch südliches Theater herausentwickelt, das *Nanqu* sowie das *Kunqu*, das erst durch die Vernichtung der Opernmetropole Suzhou durch die Taiping-Aufständischen im Jahre 1853 erlosch und durch dieses Verschwinden den Weg für die nördliche „Pekingoper“ frei machte. Darüber hinaus gibt es eine typisch „südliche“ Gottheit, nämlich die Patronin der Seefahrer, Mazu, die nach dem Volksglauben mit der höchsten daoistischen Gottheit, dem Jadekaiser, als verehelicht gilt, nicht zuletzt aber auch eine eigene südliche Kochkunst, die in der Guangdong-Küche gipfelt. Südchinesisch ist die Tonlage auch in den bekannten Städten und Landschaften entlang der Goldküste – von Quanzhou über Xiamen, Ningbo und Fuzhou bis hinunter nach Beihai, Zhongshan und Hainan.

Durch die „Rückkehr“ Hongkongs in die Volksrepublik China am 1. Juli 1997 ist ein weiteres Schwergewicht auf die südchinesische Waagschale gelangt – mit der Folge, daß es nicht nur zu einer schnellen Hongkongisierung weiter Küstenbereiche der Volksrepublik China, sondern auch zu einer Stärkung des Selbstbewußtseins der Cantonesisch-Sprecher kommen dürfte.

Auch ohne eigentliche „Süd-Parteien“ haben sich die Regionen entlang der Goldküste längst zur Lokomotive des reformerischen Wachstumsprozesses entwickeln können, und damit die Fähigkeit erlangt, „unabhängige Kö-

³⁶Einzelheiten dazu Oskar Weggel, *Regionalkonflikte in China. Süd gegen Nord*, Bd. 210 der Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Hamburg 1992, S.29.34.

³⁷Dazu Hans Stefan Kruse, *Regionalismus in Südindien – die Drawidische Bewegung*, Band 67 der Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Hamburg 1975, S.66, 81.

nigreiche“ zu bilden. Schon seit Jahren beklagt Beijing die Wiederauferstehung einer „Wirtschaft der Feudalprinzen“ (*zhuhou jingji*),³⁸ die das Gleichgewicht zwischen Zentrale und Regionen, zwischen administrativem Wollen und wirtschaftlicher Eigendynamik sowie zwischen vertikalen (*tiaotiao*) und horizontalen (*kuaikuai*) Einwirkungsmöglichkeiten beeinträchtigt. Man könne es einfach nicht hinnehmen, daß die „Herren-Vasallen-Wirtschaft“ (*zhuhou jingji*) mit ihren „dreißig großen Feudalprinzen“ (nämlich den Provinzen) sowie mit ihren Mittel- und Unterprinzen immer unabhängiger voneinander agierten.³⁹ Ungeachtet solcher Proteste haben vor allem die „Sechs Großprinzen“ an der südostchinesischen Küste längst so viel regionales Eigenprofil und so robusten wirtschaftlichen Einfluß entfalten können, daß eine Rezentralisierung nur noch schwer zu bewerkstelligen ist. Grimmig muß Beijing zur Kenntnis nehmen, daß sich an der Südküste ein „neuer Guangzhou-Stil“ entwickelt, der von einem „bahnbrechenden, unternehmungslustigen, wettbewerbsfreudigen und individualistischen Personentyp“ getragen werde. Der neue Stil, der sich hier entfalte, habe Kontroversen im ganzen Lande ausgelöst. Einige Leute stellten ihn gleich mit Habgier, Selbstsucht und Karrierismus und glaubten, daß eine solche Haltung mit sozialistischen Wertbegriffen längst nicht mehr vereinbar sei. Andere dagegen meinten, es komme hier zu „erfrischenden und notwendigen“ Antworten auf jene lähmende „Passivität und Gleichmacherei“, wie sie sich im Zeichen der Kulturrevolution eingeschlichen habe.⁴⁰

Beijing hat nur bescheidene Gegenmittel macht-, personal-, sozial- und finanzpolitischer Art, um sich gegen das Abdriften der südlichen Regionen zur Wehr zu setzen. Mit Machtmitteln (Einsatz von Militär!) läßt sich hier schon längst nichts mehr ausrichten, es sei denn, daß die Südprouvinzen so töricht wären, sich in aller Öffentlichkeit von der Volksrepublik loszusagen. Einen weitaus wirkungsvolleren Ansatz bieten hier personalpolitische Eingriffe, so z.B. die Drohung, einen Gouverneur oder aber den Provinzpartei sekretär abzusetzen; doch weiß man in Beijing sehr wohl, daß dieses Instrument sich bei häufigerem Einsatz schnell abnutzt, zumal dann, wenn die Provinzverwaltungen sich querlegen und die Zusammenarbeit mit einem handverlesenen Beijinger Kandidaten boykottieren.

Auch mit sozialpolitischen Maßnahmen (durch zentrale Umsteuerung der Mittel via Staatshaushalt etwa oder aber durch eine Lokalpolitik, die darauf abstellt, ganze Regionen miteinander zu verketteten wie beispielsweise Shanghai und die Regionen am unteren Yangzi „flußaufwärts“ weiterzuentwickeln) dürfte sich die Rezentralisierung auf die Dauer wohl kaum bewerkstelligen lassen. Dasselbe gilt für Disziplinierung durch finanzpolitische Sanktionen, da „Südchina“ ja nicht Empfänger, sondern Geber ist.

Im Gegensatz zu „Südindien“, das innerhalb der föderalistischen Indischen Union eher die Möglichkeit besitzt, sich zu autonomisieren und eines Tages vielleicht gar aus der Union auszuscheren, ist es für die „Küstentiger“ im Zeichen des chinesischen Zentralismus weit weniger aussichtsreich – und ratsam – offen eine Politik der Abkoppelung zu betreiben. Eher dürften sie darauf bedacht sein, mit Zähigkeit und Konsequenz jene Marktchancen

auszuschöpfen, die nach Lage der Dinge vor allem „auf dem Wasser“ liegen, d.h. die Möglichkeiten im Handel mit Japan, mit Taiwan, mit den Auslandschinesen und überhaupt mit Ländern in „Übersee“.

Nicht (administrative) *Ab*-koppelung, sondern (wirtschaftliche) *Ent*-koppelung heißt die Devise, mit deren Hilfe Südchina wieder auf eine Traditionsschiene zurückgelangen könnte, der es – bis zum Beginn der Ming-Dynastie – fast ein halbes Jahrtausend lang gefolgt war und auf die es auch gegen Ende des 19. Jh. immer wieder zu gelangen versuchte.

6.1.3.4.2

Die vertikale Dimension: Staats- und Volksnationalismus

Stellt man nicht auf die territoriale Ausdehnung, sondern auf die soziale Wirkungstiefe ab, so läßt sich zwischen Staatsnationalismus und Volksnationalismus unterscheiden.⁴¹

Der Staatsnationalismus läßt sich hierbei als eine Ideologie bezeichnen, die von der Führung manipulativ eingesetzt wird, um auf diese Weise die Bevölkerung wirtschaftlich für die Entwicklung des Landes zu mobilisieren und politisch für die Herrschaft zusätzliche Legitimität zu gewinnen.

Volksnationalismus ist demgegenüber die Verdinglichung eines Zusammengehörigkeitsbewußtseins, das ursprünglich oft nichts anderes war als eine Reproduktion der offiziellen nationalen Ideologie, das sich im Laufe der Zeit aber immer mehr von diesem Ausgangspunkt entfernt, sich zunehmend verselbständigt, oft auch Ventilfunktionen übernimmt und damit zur Vorform einer kritischen Öffentlichkeit werden kann.

6.1.3.4.2.1

Staatsnationalismus

Der Nationalismus, wie er von der Führungselite im nachkolonialen Asien adaptiert wurde, war oft besser als sein Ruf und zeigte nicht selten bewundernswürdiges Differenzierungsvermögen. So waren sich Politiker wie beispielsweise der birmanische Reformkönig Mindon, der bereits in den 70er Jahren des 19. Jh. Modernisierungsmaßnahmen eingeleitet hatte, oder aber ein zwei Generationen später aktiver Politiker wie Indiens erster Präsident, J. Nehru, sehr wohl bewußt, daß sie sich mit der Übernahme nationalistischer Denkformen – wieder einmal! – in europäisches Fahrwasser begeben würden; doch wollten sie solche Konsequenzen durchaus akzeptieren, weil die Kolonialzeit aus ihrer Sicht nicht nur Schmach, sondern auch Chancen mit sich gebracht hatte. Nehru bewertete beispielsweise in seiner Autobiographie von 1936 die Rolle der Kolonialmacht Großbritannien als durchaus positiv, d.h. als einen elementaren Anstoß zu eigenem Erwachen. Ähnlich urteilten Kemal Atatürk in der nachosmanischen Türkei oder aber Sun Yixian („Sun Yatsen“) in China, obwohl sie alle wußten, daß mit den modernisierungssträchtigen „Wohltaten“ des Kolonialismus gleichzeitig auch Konflikte und Probleme heraufbeschworen worden waren. Diese Dialektik wurde vor allem in zwei Bereichen besonders spürbar:

Da war erstens die Integrationstat der Kolonialherren, die es fertiggebracht hatten, einstmals nur lose zugehörige

³⁸RMRB, 8.8.89, S.8.

³⁹*Jingji Yanjiu*, Beijing 1990, Nr.3, S.12.

⁴⁰CiA, September 1988, S.33 f.

⁴¹In diesem Sinne Zhang Junhua, „Rivalen oder Genossen? Spielarten des Nationalismus in der VR China“, *Asien*, Juli 1997, 64, S.27-47.

oder überhaupt nicht zum Kernland gehörige Territorien in ihren Kolonialbesitz mit einzubauen und damit einen soliden Bestand für die Errichtung eines modernen Nationalstaats zu schaffen, der jetzt freilich die verschiedensten Völkerschaften mitumfaßte, die historisch, kulturell und sprachlich nichts mit der Haupteinwohnerschaft zu tun hatten: Man denke beispielsweise an Indonesien, das von den niederländischen Kolonialherren im Laufe von 300 Jahren um immer neue Gebiete erweitert worden war, die ursprünglich weit außerhalb des Java-Horizonts gelegen hatten, z.B. um Irian Jaya, um ein Fremdterritorium also, in dem es nach Ausrufung der Republik Indonesien immer wieder zu Aufständen – und im Gegenzug zu Unterdrückungsaktionen – kam.

Auch Malaysia, die Philippinen und Birma/Myanmar sind typische Beispiele für den Aufbau von Großterritorien durch europäische Mächte: Niemand auf den Philippinen wäre vor Beginn der spanischen Kolonialzeit beispielsweise auf die Idee gekommen, daß die 7.000 Inseln des Archipels einmal einen „Nationalstaat“ bilden könnten, der sich noch dazu nach einem europäischen König, nämlich Philipp II., benannte. Mit der Zusammenwürfelung unterschiedlichster Territorien durch die spanischen Kolonialherren war jedoch nicht nur ein großes Einigungswerk erbracht, sondern zugleich auch ein Konflikt vorprogrammiert worden, nämlich die Konfrontation zwischen der durch Missionare zum Katholizismus bekehrten Mehrheit und einer stets an der Peripherie verbliebenen mohammedanischen Minderheit auf dem Sulu-Archipel sowie in Mindanao. Ohne die Einigungstat der Kolonialherren wäre dem Archipel dieser Konflikt ganz gewiß erspart geblieben!

In Birma wurden durch die Integrationsleistung der Briten zahlreiche Hochlandvölker, die mit den buddhistischen Tieflandbewohnern ursprünglich nichts zu tun haben wollten, unter ein gemeinsames administratives Dach gebracht – mit der Folge, daß die Zeitbombe des Karen-, des Shan- und des Mon-Unabhängigkeitsstrebens bis auf den heutigen Tag weitertickt und daß ein Großteil des birmanischen Staatsbudgets wahrscheinlich noch weit bis ins 21. Jh. hinein für militärische Stabilisierungsaktionen verausgabt werden muß.

Auch Malaysia hätte niemals in seiner heutigen Gestalt entstehen können, wären von den Briten dafür nicht die territorialen Grundlagen gelegt worden. Erneut war der Preis für das Einigungswerk nicht unerheblich: hatten die einstigen Kolonialherren mit ihrer Erschließungsarbeit doch zugleich auch die Schleusen für eine millionenfache Zuwanderung von Indern und von Chinesen geöffnet, so daß es schon bald nach dem Ende der Kolonialherrschaft zu jahrelangen Auseinandersetzungen zwischen Gewinnern und Verlierern, d.h. vor allem zwischen den wirtschaftlich überlegenen Huaren und den einheimischen Pribumi/Bumiputra kam. Zwar haben die auslandschinesischen Unternehmer ihre Gastländer volkswirtschaftlich weit nach vorne gebracht und nicht zuletzt das Fresko für den späteren Wirtschaftserfolg der „drei Tigerländer“ (Thailand, Malaysia, Indonesien) gewirkt; doch war dieser Erfolg keineswegs Anlaß zur Freude, sondern lieferte das Signal zu einer weiteren Auseinandersetzung mit den ungeliebten *Sinkheh* („neuen Gästen“), die schon vorher Ziel teilweise blutiger Übergriffe gewesen waren, z.B. 1965 in Indonesien, 1969 in Malaysia oder 1978 in Vietnam.

Mit zu den kolonialen Einigungshypothesen gehören auch die uralten Konflikte zwischen Tief- und Hoch-

landvölkern, die vor allem in Festland-Südostasien, angefangen von Birma über Thailand und Kambodscha bis hin nach Vietnam und Laos, fort dauern, und deren Brisanz nicht zuletzt während der beiden Indochinakriege aller Welt sichtbar wurde, als es den verschiedenen Kriegsparteien gelang, Hochlandminderheiten gegen die Tieflandvölker zu mobilisieren, z.B. die Meos gegen den Pathet Lao oder aber die Roten Khmer, die sich vielfach aus Montagnards rekrutierten, gegen „Phnom Penh“.

Die „Kolonisierung“ hat aber auch zu dem teilweise paradoxen Ergebnis geführt, daß ein Land wie beispielsweise Kambodscha von seinen beiden Nachbarn, den Siamesen und den Vietnamesen, längst aufgesogen worden wäre, hätte nicht Frankreich Mitte des 19. Jh. interveniert und sich das Gebiet der Khmer als „Protectorat“ einverleibt. Obwohl Kambodscha also eigentlich kolonial verwertet werden sollte, sorgte die unsichtbare Hand geschichtlicher „Vernunft“ dafür, daß es – ausgerechnet über den Umweg der „Kolonisierung“ – am Ende selbständig bleiben konnte.

Zwiespältig wie die Integrationstat vieler Kolonialisten wirkt bis auf den heutigen Tag auch das zweite von ihnen angestoßene große Werk, nämlich die *Modernisierung*, die – in ihrem ganzen Ausmaß ungewollt – zu einer Rationalisierung des Lebensstils, zu Alphabetisierung, zu Urbanisierung, zu Industrialisierung und nicht zuletzt zu einer Verbesserung des Gesundheitswesens führte.

Diese vor allem von der politischen Elite meist als positiv empfundenen Änderungen waren freilich in aller Regel mit einem hohen Preis zu bezahlen: Kam es doch in fast allen postkolonialen Gesellschaften zur Bevölkerungsexplosion und zu den damit zusammenhängenden sozialen Folgen sowie zu einer Beschleunigung der Wandlungsprozesse, durch deren Zeitraffertempo bisher weit auseinanderliegende Probleme innerhalb kürzester Zeit zusammengeschoben, verdichtet und explosiv aufgeladen wurden, so daß es zu Reaktionen häufig fundamentalistischer Art kam.

6.1.3.4.2.2

Volksnationalismus

Als Unterströmung zum Staatsnationalismus hat sich vor allem in den autoritär regierten Staaten Asiens eine Art Volksnationalismus herausgebildet, dessen Manifestationen um so vitaler hervortraten, je mehr der Staatsnationalismus zu marmorner Kühle erstarrte – und damit an Anziehungskraft verlor.

Leitmotiv des Staatsnationalismus in China war lange Zeit die „Würde des Staats“ und die Solidarität mit jenen „patriotischen Auslandschinesen“ (*aiguo huaqiao*) gewesen, die als gemeinsame Nachkommen des Gelben Kaisers bezeichnet wurden. Mit der „Würde des Staats“ sollte die Einforderung von Menschenrechten konterkariert, mit dem Appell an die Auslandschinesen aber Investitionskapital in die Volksrepublik gelockt werden; gleichzeitig ging es der offiziellen Propaganda um eine Rechtfertigung der paternalistischen KPCh-Politik, die mit einer Förderung der „neokonfuzianischen“ Moral im Zuge der „Patriotismuserziehung“ (*aiguo jiaoyu* oder *guoqing jiaoyu*) einherging. Besonders bei der Abschlußzeremonie des 6. Plenums des XIV. ZK am 10.10.1996 hatte Parteichef Jiang Zemin wieder einmal die „Erziehung zum Patriotismus“

gefordert – „Liebe zum Vaterland, Einsatz aller Kräfte für den Aufbau des Vaterlands“.⁴²

Als dieser Aufruf in der westlichen, vor allem aber in der US-amerikanischen Presse kritisiert wurde, gab sich Beijing verletzt und reagierte mit heftigen Gegenattacken: was sei eigentlich falsch am Patriotismus!? Über 100 Jahre lang habe die chinesische Nation Beleidigungen von seiten der Großmächte erlitten und müsse sich auch jetzt noch gegen Komplotte aller Art, seien es nun „Verwestlichungs“- oder „Spaltungs“-Versuche, gefallen lassen. Die Warnung vor chinesischem „Patriotismus“ komme offensichtlich aus derselben Quelle wie die „Theorie von der chinesischen Gefahr“!

Bei genauerem Hinsehen fielen all die Vorwürfe, die gegen den chinesischen Patriotismus erhoben würden, eher auf den Ausgangspunkt dieser Propaganda, nämlich auf die USA zurück, die für ihre „Ausländerfeindlichkeit, Arroganz und Überheblichkeit bekannt“ seien, und die, „gestützt auf ihre militärische und wirtschaftliche Stärke, anderen Ländern schon beim kleinsten Anlaß mit dem Entzug der Meistbegünstigung, mit wirtschaftlichen Sanktionen oder mit Militärblockade drohen, die sich nach Art des Kalten Kriegs ständig in die Angelegenheiten anderer Länder einmischen und versuchen, ihnen die eigenen Wertvorstellungen aufzuzwingen“. Die USA unterstützten systematisch den „Separatismus Taiwans“, hätten im März 1996 „skrupellos Flugzeugträger eingesetzt, als China in seinen eigenen Territorialgewässern militärische Manöver durchführte“ und seien anmaßend genug, jetzt auch noch den auf Abwehr bedachten chinesischen Patriotismus anzugreifen.⁴³

Sowohl die Patriotismuserziehung als auch die Auseinandersetzung mit den USA haben die Bevölkerung längst zu langweilen begonnen und gehen weit über die Köpfe des politischen Normalverbrauchers hinweg.

Um so genauer wurde der öffentliche Nerv dagegen durch Äußerungen getroffen, die aus einer ganz anderen Ecke als die offiziellen Propagandalitaneien kamen, nämlich aus basisnahen Buch- und Zeitungsbeiträgen. So erschien 1996 ein Buch mit dem Titel „China kann Nein sagen“ (*Zhongguo keyi shuo bu*), das innerhalb weniger Wochen so häufig nachgedruckt werden mußte, daß die Autoren gleich ein zweites Buch mit dem Titel „China kann noch einmal Nein sagen“ folgen ließen.⁴⁴

Als Vorlage hatten den Autoren zwei Bücher ähnlichen Titels gedient, nämlich das 1989 vom früheren japanischen Transportminister Ishihara Shintaro herausgegebene *No to ieru Nihon* (wörtl.: „Das 'neinsagenkönnende' Japan“), das 1991 auf englisch unter dem Titel *The Japan That Can Say No* erschienen war⁴⁵ sowie das vom malaysischen Ministerpräsidenten Mahathir Mohamad gemeinsam mit Ishihara Shintaro 1995 in Tokyo veröffentlichte Buch *The Voice of Asia. Two Leaders Discuss the Coming Century*.

Ishihara war in seinem 1989er Buch davon ausgegangen, daß Japan die USA industriell, technisch und auch von der Kapitalausstattung her längst überholt habe und daß beispielsweise sogar die Zielgenauigkeit amerikanischer Interkontinentalraketen von japanischen Spezialchips abhängen. Dessenungeachtet stelle Tokyo sein Licht

nach wie vor unter den Scheffel und lasse sich das „Japan-bashing“, d.h. die „Japan-Dresche“ der USA wie eh und je gebeugten Hauptes gefallen.⁴⁶ Das von „Rassenvorurteilen“⁴⁷ getragene amerikanische Verhalten dürfe jedoch von Japan nicht länger hingenommen werden. Vielmehr sollten die Vereinigten Staaten vor die Wahl „Rassismus oder internationale Führungsrolle“ gestellt werden.⁴⁸ Japan müsse von den USA als Partner, und nicht etwa als Untergebener behandelt werden.⁴⁹ Zu fordern sei ferner „offener Dialog statt Gefasel“. Auch müßten die USA ihre „Zehn-Minuten-Mentalität“ aufgeben und sich, nach dem Vorbild Japans, eine langfristige Sichtweise von mindestens zehn Jahren angewöhnen.⁵⁰ Nicht zuletzt aber wären die USA gut beraten, den „Teufelskreis aus Defiziten, Schuldenmachen und schwindelerregenden Zinszahlungen“ zu verlassen.⁵¹ Japan sei alles andere als glücklich darüber, die Rolle des weltweit größten Gläubigers spielen zu müssen – und wolle dafür nicht auch noch Prügel einstecken.

Japans Rolle in der Welt müsse sich von Grund auf ändern. Der erste Schritt in dieser Richtung bestehe darin, „unsere unterwürfige Haltung den Vereinigten Staaten gegenüber aufzugeben. Wir sollten nicht mehr nach Washingtons Pfeife tanzen ... und uns nicht mehr von Uncle Sam gängeln lassen“.⁵² Die Japaner müßten begreifen, „daß ihre Nation heute auf dem Gipfel einer großen historischen Welle angekommen ist und zusammen mit den Vereinigten Staaten das nächste Zeitalter gestalten wird. Ich kann der oft geäußerten Meinung nicht zustimmen, daß das 21. Jahrhundert von den fünf Polen USA, Japan, Europa, Sowjetunion und China bestimmt werden wird. Die USA werden sich wahrscheinlich zusammenreißen und weiterhin eine führende Rolle spielen. Osteuropa und die Sowjetunion jedoch werden irgendwann in das globale Netz der japanischen Technologie integriert werden...“. Westeuropa „wird in den nächsten Jahrzehnten vom wiedervereinigten Deutschland dominiert werden. Die Sowjetunion und China werden weniger dynamisch sein als in der Gegenwart, während sich die Bedeutung der Pazifikregion und Südostasiens erhöhen dürfte. Das japanisch-amerikanische Team muß in dieser neuen Situation eine konstruktive Rolle spielen.“⁵³

Was Ishihara hier anspricht, ist nicht weniger als eine amerikanisch-japanische Führungsduopol im 21. Jh. Auch die Amerikaner sollten sich mit dieser Perspektive vertraut machen und ihre Haltung Japan gegenüber entsprechend korrigieren. Nach wie vor teile sich das amerikanische politische Lager in einen sogenannten „Kirschblütenclub“ und in die „Japan-Drescher“ auf, wobei die ersteren im Außen- und Verteidigungsministerium, die letzteren aber im Kongreß zu finden seien.⁵⁴ Leider gebe es in Japan noch viele Ressorts und Institute, die auf das amerikanische Japan-bashing nicht in angemessener Weise, sondern mit Gebuckel reagierten – allen voran das schlimmste aller Ressorts, nämlich das Tokyoter Au-

⁴⁶Ishihara 1992, S.36-45.

⁴⁷Ebd., S.46.

⁴⁸Ebd., S.47.

⁴⁹Ebd., S.101 ff.

⁵⁰S.130-132.

⁵¹S.137.

⁵²157 f.

⁵³S.162.

⁵⁴S.156.

⁴²BRu, 1997, Nr.92, S.23 f.

⁴³BRu, 1996, Nr.48, S.8 f.

⁴⁴Auszüge des Buchs in taz, 4.2.97.

⁴⁵Deutsch: Shintaro Ishihara, *Wir sind die Weltmacht. Warum Japan die Zukunft gehört*, Bergisch Gladbach 1992.

ßenministerium, das von Ishihara denn auch als „Kotau-Ministerium“ beschimpft wird.⁵⁵

Das *No to ieru Nihon* war ursprünglich von Ishihara und dem Vorstandsvorsitzenden der Sony-Corporation, Morita Akio, gemeinsam ausgearbeitet und öffentlich zur Diskussion gestellt worden, wobei sie geglaubt hatten, daß das Manuskript von dem wenig polyglotten Amerika wohl kaum zur Kenntnis genommen würde. Als dann aber überraschenderweise das Pentagon doch Wind bekam und eine Übersetzung anfertigen ließ, zog sich Morita augenblicklich aus der Coauthorschaft zurück, da er die Absatzchancen des Sony-Konzerns nicht gefährden wollte.

Ungeachtet dieses Rückzugs hatte das Buch in Japan bis dahin längst breite Aufmerksamkeit gefunden, da hinter ihm nicht nur der angesehene Unternehmer, sondern auch eine der populärsten Familien des Landes – die Ishiharas – steckten: Ishihara Shintaro, der Mitautor, war lange Zeit einer der wohlgelittensten Politiker Japans und sein jüngerer Bruder, der 1967 an Krebs gestorbene Yujiro, einer der beliebtesten japanischen Schauspieler, eine Art „japanischer James Dean“ gewesen.

Als Mahathir Mohamad Mitte der 90er Jahre auf den bereits mächtig unter Dampf stehenden Zug aufsprang und gemeinsam mit Ishihara seine „Stimme Asiens“ erscheinen ließ, hatte er sich also auf einer soliden Plattform niedergelassen, von der aus er einer seiner Lieblingsbeschäftigungen nachgehen konnte, nämlich dem „US-bashing“. Die USA – und übrigens auch Europa – befänden sich (laut *Voice of Asia*) mitten im Niedergang, und zwar sowohl moralisch (Disziplinmangel und Überbetonung von Individualismus sowie Demokratie) als auch materiell. Der materielle Rückfall wirke sich auf den Westen nicht zuletzt deshalb so verheerend aus, weil die neue, im Zeichen Asiens aufsteigende Ordnung ganz auf wirtschaftlicher Grundlage beruhe: Hier zähle nicht mehr das Raketenpotential, sondern vor allem das Bruttosozialprodukt. (Als das Manuskript 1995 erschien, konnte noch keiner der Autoren ahnen, wie schlimm es mit den meisten Staaten Südasiens, mit Korea und sogar mit Japan bereits 1997 bestellt sein würde. Ishihara, dessen erstes Manuskript ja noch vor dem „Platzen der japanischen Seifenblase“ i.J. 1991 herausgekommen war, hätte allerdings zumindest beim zweiten Manuskript etwas vorsichtiger argumentieren sollen!)

Mit Bedenken solcher Art brauchten sich die fünf – bis dahin namenlosen – jungen chinesischen Autoren, die 1996 ihren „Neinsager“-Bestseller herausbrachten, freilich nicht herumzuschlagen: wollten sie doch weniger die wirtschaftlichen Erfolge Chinas herausstreichen als vielmehr ihre Abneigung gegen „amerikanische Arroganz“ zum Ausdruck bringen. In ihrem 400 Seiten starken Buch legen sie denn auch gleich zu Beginn das Bekenntnis ab, persönlich lange Zeit Amerika durchaus bewundert zu haben; doch sei diese positive Haltung in Abneigung umgeschlagen, nachdem die Vereinigten Staaten damit begonnen hätten, sich in fast allen wichtigen Belangen gegen ihr Vaterland China zu wenden, sei es nun in Fragen der Menschenrechte sowie der Familienplanung, sei es bei der Meistbegünstigung oder aber in nahezu allen Aspekten der Taiwanfrage. Sie kritisierten in diesem Zusammenhang auch das amerikanisch-japanische Militärbündnis und wandten sich gegen den Mythos von der „chinesischen Gefahr“ sowie gegen amerikanische Versu-

che, eine Politik des Containment gegen China zu betreiben. Darüber hinaus hätten sich die USA gegen Beijing als Austragungsort für die Olympischen Spiele im Jahre 2000 eingesetzt. Auch brandmarkten amerikanische Medien die VR China immer wieder als neues „Reich des Bösen“, und nicht zuletzt kreuzten amerikanische Flugzeugträger auf freche und unannehmbare Art in der Taiwanstraße.

Geflissentlich schwiegen sich die Autoren allerdings über die amerikanischen Motive aus: Daß der US-Widerstand gegen Beijing als Austragungsort der Olympischen Spiele wenig mit Perfidie und viel mit dem Tiananmen-Massaker von 1989 zu tun hatte, blieb in den Ausführungen des Buchs beispielsweise unerwähnt.

Obwohl die beiden chinesischen „Neinsager“-Bücher – wie übrigens auch der weitere Bestseller „Wettbewerb mit den USA“ (*Yu Meiguo juei*) – in aller Eile niedergeschrieben worden waren und von unrichtigen Angaben, Auslassungen und Rechtschreibfehlern nur so strotzten, waren sie mit ihrer draufgängerischen Argumentations- und Ausdrucksweise offensichtlich in ein Vakuum hineingestoßen und hatten Bedürfnisse befriedigen können, denen die offizielle Patriotismuspropaganda nicht gerecht geworden war. In ihrem Vorwort zum Buch „China kann Nein sagen“ behaupten die Verfasser sogar, daß es sich bei ihren Ausführungen keineswegs nur um verstreute und zufällige Meinungsäußerungen handle, sondern daß hier die Volksmeinung in ihrer ganzen Breite widergespiegelt werde.

Ganz auf dieser Wellenlänge forderten die „neinsagen-könnenden Volksnationalisten“ auch, daß China die umstrittenen Diaoyutai/Senkaku-Inseln, die arroganterweise von Japan beansprucht würden, „mit Gewalt zurückerobern“ solle. Ganz zu Recht habe in diesem Zusammenhang in der hongkongnahen Wirtschaftszone Shenzhen bereits eine Unterschriftensammlung stattgefunden.

Bekanntlich hat die Regierung „Patrioten“ der Volksrepublik daran gehindert, an den Aktionen zur Besetzung Diaoyutais Anfang September 1996 teilzunehmen.⁵⁶ Offensichtlich hatte die Regierung das Hochschlagen der Emotionen von vornherein unter Kontrolle zu halten versucht, da sie aus historischer Erfahrung weiß, daß antijapanische Demonstrationen schnell aus dem Ruder zu laufen pflegen – man erinnere sich in diesem Zusammenhang an die 4.-Mai-Bewegung von 1919 oder aber an die antijapanischen Demonstrationen vom Herbst 1986, in deren Verlauf die Proteste auf höchst subversive Weise gegen Mißstände im eigenen Land umgeschlagen waren.

Gerade bei der Diaoyutai-Nagelprobe war besonders deutlich geworden, wie schnell die beiden Spielarten des Nationalismus miteinander in Konflikt geraten können.

Trotz einiger Entgleisungen hinterläßt der Nationalismus, wie er in Asien bisher zutagegetreten ist, einen eher harmlosen Eindruck, und zwar aus einem doppelten Grund:

Erstens stehen die Zeichen fast immer auf Defensive, wobei sich die Empörung entweder gegen die USA oder aber, soweit es um zwischenasiatische Belange geht, gegen Japan richtet, während China in diesem nationalen Kontext erstaunlicherweise kaum je als Zielscheibe in Erscheinung tritt.

Darüber hinaus wandeln sich Stolz und Narzißmus häufig in Niedergeschlagenheit sowie in Minderwertig-

⁵⁵S.163.

⁵⁶Dazu C.a., 1996/9, Ü 1.

keitskomplexe um, und dies um so jüher, je heftiger und blinder sie sich geäußert haben.

Zweitens fehlen den nationalistischen Äußerungen jene ins Extrem gesteigerten Formulierungen, die Lust auf Abgründe erkennen lassen und die mit organisierter Militanz einhergehen. Zwar kann sich überzogene Vaterlandsliebe manchmal bis hin zu Kriegsaufrufen versteigen, wie es z.B. im Diaoyutai-Kontext der Fall war; auch tauchen zwischendurch immer wieder einmal rassistische Äußerungen auf, wie z.B. bei der 1993 ausgestrahlten Fernsehserie „Ein Peking in New York“, wo dem chinesischen Besucher immer wieder behaarte Barbaren über den Weg laufen, oder, wie bei den Übergriffen chinesischer Studenten gegen afrikanische Kommilitonen während der 70er und 80er Jahre, als Hautfarbenargumente ins Spiel kamen. Doch handelt es sich hier eher um vorübergehende Ausrutscher als um Äußerungen, die einer bestimmten ideologischen Grundeinstellung entsprungen wären.

Zwar üben sich viele Chinesen oder Japaner heftig im „Neinsagen“, doch finden sich bei ihnen kaum Äußerungen ideologischer Militanz, die z.B. Blut- und Boden-Mythen oder eine systematische Apartheid befürworteten, die darüber hinaus von einer biologischen Determinierung sozialer Ungleichheit ausgingen (Ungleichheiten und Elitismus gelten im konfuzianischen Denken vielmehr als Folge von Lern- und Leistungsunterschieden), oder die den „Volksgeist“ (sowie die genetische Bedingtheit eigener Kulturwerte) beschwören – zumindest finden Äußerungen dieser Art in der breiten Öffentlichkeit keinerlei Resonanz.

Auch rechtsextreme Organisationsformen, angefangen vom Führerprinzip bis hin zum Einsatz paramilitärischer Gruppen finden in den ordnungsversessenen Gesellschaften Asiens selten Beifall, von prinzipieller Gewaltbereitschaft im Namen rechter Positionen ganz zu schweigen.

Bezeichnenderweise sind ja auch die entsprechenden linksextremistischen Positionen, die in Ländern wie China oder Kambodscha eine Zeitlang sogar zur offiziellen Politik gehörten, bei der breiten Bevölkerung stets auf Ablehnung gestoßen, sei es nun der permanente Klassenkampf, der Egalitarismus mit seinen Einebnungsversuchen oder der „Kulturkampf“ gegen westliche Einflüsse, der zwar nicht wenigen Führungseliten durchaus willkommen erscheinen mag, der aber bei der breiten Masse selten verfangt.

6.2

Der Fundamentalismus als Impulsverstärker

Nativismus, Asiatismus und Nationalismus können leise artikuliert, aber auch kompromißlos verfochten, gesinnungsethisch untermauert und missionarisch hinausposaunt werden: sie erfahren dann eine fundamentalistische Verstärkung, die als solche zwar grundsätzlich kein aliquid, sondern nur ein maius hervorbringt, die von einer bestimmten Quantitätssteigerung an aber durchaus auch zu einer neuen Qualität umschlagen kann.

Fundamentalismus geht in aller Regel mit Gesinnungsethik Hand in Hand, gehorcht also nicht zweck-, sondern „wertrationalen“⁵⁷ – und gesinnungsethischen – Überlegungen, denen es nur um die „richtige“ und entsprechend unbeugsame *Haltung*, nicht aber um die *Folgen* dieser Kompromißlosigkeit zu tun ist.

Fundamentalistische Strömungen unterliegen, da sie in aller Regel mit beträchtlichen Emotionen einhergehen, einem meist heftigen Auf und Ab. Die Anlässe für das Aufflackern der Leidenschaften können verschiedenster Art sein, sei es nun, daß eine ganze Bevölkerungsschicht sich politisch oder materiell ausgegrenzt fühlt, sei es, daß sie sich gegen politische Unterdrückung und wirtschaftliche Ausbeutung zur Wehr setzten oder sei es, daß sie sich kulturell und religiös in die Ecke gedrängt sieht.

6.2.1

Die kurze Lebensspanne des asiatischen Linksradikalismus als Präzedenzfall

Wie kurzlebig fundamentalistische Aufwallungen sein können, hat in der Nachkriegszeit vor allem das Schicksal vieler marxistischer Bewegungen in Asien gezeigt. Noch in den 40er und 50er Jahren des 20. Jh. schien Asien für Revolutionen leninistischer Art geradezu prädestiniert zu sein: Ob in China, in Indochina oder in Korea: überall begannen damals „die“ Kommunisten Oberhand zu gewinnen. 1950 kam es zu einem, wie man damals meinte, auf Dauer angelegten sinosowjetischen Freundschafts- und Kooperationsbündnis; unter dem Eindruck solcher Wandlungen stellte sich die westliche Welt damals auf einen „Domino-Effekt“ ein, der mit allen nur zur Verfügung stehenden Mitteln des Containment gebremst werden sollte.

Doch schon in den späten 50er Jahren zeigten sich erste Risse in dem gerade erst zusammengefügt „Block“. Als es dann gar noch zum offenen Eklat zwischen Moskau und Beijing kam, sahen sich die linken Bewegungen des Kontinents von einem Augenblick auf den anderen vor die heikle Frage gestellt, ob sie sich mit der KPCh oder aber der KPdSU solidarisieren sollten.

Mit Ausnahme zweier Moskaufraktionen, von denen sich maoistische „Neo-KPs“ abgespalten hatten, nämlich in Birma und auf den Philippinen, gerieten die kommunistischen Parteien in den übrigen asiatischen Ländern, vor allem in Birma („Weiße Flagge“), Thailand, auf den Philippinen, in Malaysia und in Indonesien schnell – und nicht selten auch achselzuckend – in chinesisches Fahrwasser. Moskau suchte diesem Abdriften entgegenzuwirken und begann 1966 mit einer groß angelegten Asienoffensive, in deren Gefolge es ihm gelang, wenigstens die Führung Hanoi – und damit auch Teile der kambodschanischen und der laotischen KP – auf seine Seite zu ziehen.

Von diesen wenigen Ausnahmen abgesehen, entwickelte sich auf dem Kontinent aber die maoistische Bewegung zur Hauptströmung und zum Träger eines asiatischen „Linksextremismus“, der schon Mitte der 60er Jahre in jene Kulturrevolution hineinschlitterte, die von 1966 bis 1976 vorhalten sollte und die das Ziel verfolgte, kurz vor dem Ableben Mao Zedongs doch noch den „neuen Menschen in einer neuen Gesellschaft“ hervorzubringen, die in Wirklichkeit jedoch, wie die Reformer um Deng Xiaoping es später ausdrückten, zu einer „zehnjährigen Katastrophe“ ausartete.

Im Strudel der Kulturrevolution schwamm viel linksradikales Treibgut mit, das nicht zuletzt aus Moskauer Sicht wie eine Karikatur des Marxismus wirkte, u.a. die nach China hin orientierte Bewegung der Roten Khmer, die 1975 in Kambodscha an die Macht kamen und 20 Jahre lang eine Spur durch das Land zogen, die sowohl in ihrer fundamentalistischen Absurdität als auch in ihrer Menschenverachtung einzigartig war.

⁵⁷Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1976.

Kein Wunder, daß der kulturevolutionäre Fanatismus schon bald Gegenbewegungen auf den Plan rief, deren Synergie mit aller Wucht auf den gemeinsamen Feind zurückwirkte und ihn schließlich zusammenbrechen ließ.

Drei Gegenkräfte waren es vor allem, die zuerst von außen, dann aber zunehmend auch von innen her an der Substanz der radikalen Kräfte zu zehren begannen:

- Eingeleitet wurde das Zerstörungswerk in den 60er Jahren von rechtsextremen Bewegungen, in deren Gefolge es vor allem in Indonesien (1965) sowie in Malaysia (Kuala Lumpur 1969) zu blutigen antikommunistischen - und antichinesischen! - Übergriffen kam.

- Daneben entwickelten sich antikommunistische Bündnisse, deren historisch folgenreichste Allianz 1967 unter der Bezeichnung ASEAN ins Leben trat und deren Hauptziele sich auf die Dreierformel „Antikommunismus, Marktwirtschaft und Neoautoritarismus“ hätte bringen lassen:

Der *Antikommunismus* war vorher bereits in einigen Ländern wie Südkorea, Taiwan oder Hongkong, aber auch in Japan, zu einer Art Glaubensbekenntnis geworden. Er lieferte darüber hinaus aber auch die *raison d'être* für ein Zusammengehen prowestlicher südostasiatischer Staaten, das ein Jahr nach Beginn der chinesischen Kulturrevolution (nämlich 1967) beschlossen und - ebenfalls ein Jahr nach dem Sieg der kommunistischen Bewegung in Indochina - (nämlich 1976) neu bestärkt wurde.

Noch vitalisierender als der Antikommunismus wirkte der ebenfalls als Antigift instrumentalisierte *marktwirtschaftliche Kurs*, in dessen Gefolge während der 70er und 80er Jahre zahlreiche „Drachen“ und „Tiger“ hervortraten, die mit ihren Wirtschaftsbilanzen alle marxistischen „Errungenschaften“ der KP-regierten Länder weit in den Schatten stellten, und die sich deshalb auch schnell als Entwicklungsmodell für andere Staaten Ost- und Südasiens präsentieren konnten, zumal die von ihnen hervorgebrachten „Wunder der Marktwirtschaft“ in einem politischen Umfeld gediehen, das vielen asiatischen Eliten auf Anhieb zusagte, weil es „*neo-autoritär*“ bestellt war und damit demokratischen „Auswüchsen“ wenig Chancen einräumte.

- Die schwersten Schläge für den Maoismus (und für die „Ho-Chi-Minh-Ideen“) kamen allerdings nicht von außen, sondern von innen her, nämlich von Seiten der reformerischen Flügel der KPCh (sowie der KPV), die seit 1978 (bzw. seit 1986) umzusteuern und einen Kurs einzuschlagen begannen, welcher den Grundstrategien der Drachen und Tiger nachempfunden war, und der sich vor allem deshalb so erfolgreich entfalten konnte, weil er auf die gleichen Wertefundamente bauen konnte wie vorher schon Entwicklungsmodelle vom Range Taiwans, Singapurs, Südkoreas oder Japans.

Obwohl verbale Reste des Maoismus (und der „Ho-Chi-Minh-Ideen“) noch weit bis ins 21. Jh. hinein transportiert werden dürften, ist die Leidenschaft und die Begeisterung, mit der einst linksextremistische Überzeugungen getragen wurden, längst verflogen. Nichts spricht dafür, daß sie sich in absehbarer Zukunft wieder einstellen könnten.

6.2.2

„Rechtsextreme“ Spielarten

Verglichen mit linksfundamentalistischen Bewegungen, die, wie oben dargelegt, gerade in Asien einen so schnellen Auszehrungsprozeß durchlaufen haben, besitzen nativistische Überzeugungen wesentlich mehr Überlebensfähig-

keit, weil sie in Jahrhunderten haben heranreifen können, und in der Bevölkerung daher wesentlich tiefer verwurzelt sind als jene im Eilverfahren rezipierten revolutionären Vorstellungen des Marxismus, denen nicht nur die Wurzeln im asiatischen Erdreich fehlten, sondern die überdies auch noch daran litten, daß sie traditionswidrig, ja offen traditionsfeindlich waren!

Nachfolgend seien einige Spielarten des islamischen und des hinduistischen, aber auch des konfuzianischen Fundamentalismus skizziert, wie sie auch im 21. Jh. zumindest sporadisch immer wieder hervortreten dürften.

6.2.2.1

Varianten des islamischen Fundamentalismus

Verallgemeinerungen zum islamischen Fundamentalismus verbieten sich im asiatischen Kontext schon deshalb, weil es dort allzu viele Schattierungen und Abstufungen gibt, vor allem in Indonesien.⁵⁸

6.2.2.1.1

Malaysia und Indonesien

Aber auch in Malaysia war seit den 70er Jahren eine wachsende Zahl von Fundamentalisten in Erscheinung getreten, die unter der Parole des Dakwah (wörtl. der „Rückkehr“ zum Glauben) firmierten und mit ihrem Rigorismus wachsende Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen wußten: Dakwah-Anhänger tragen traditionelle Kleidung, d.h. Turban sowie Pluderhosen (Männer) und Tschador oder Halbschleier (Frauen), pflegen einen besonderen Wohnstil (keine westlichen Möbel), sorgen für strenge Trennung der Männer- und der Frauenwelt, beschränken das Erwerbsleben aufs allernötigste und lehnen das weltliche Schulsystem ab.⁵⁹ Dakwah-Anhänger kämpfen vor allem für die Wiederherstellung der Umma (Gemeinschaft aller Gläubigen) nach dem Vorbild der (idealisierten) Gemeinde von Medina und wenden sich gleichzeitig gegen alle Anpassungen an säkulare Sachzwänge, wie sie etwa im Zeichen des Kemalismus oder der „Weißen Revolution“ des persischen Schah befürwortet worden sind.

Zwei Richtungen lassen sich innerhalb der Dakwah unterscheiden, nämlich die eher *nationalistische* Variante, die mit sozialrevolutionären Bestrebungen Hand in Hand geht und die vor allem bei den Moros auf den südlichen Philippinen sowie bei den Muslimen in den vier südthailändischen Provinzen zuhause ist, und, auf der anderen Seite, die *islamistische* Spielart, die, ganz im Gegensatz zur nationalistischen Variante, keine Anpassungen an westliche Gepflogenheiten wünscht, sondern eine Rückbesinnung auf die eigenen Quellen - und damit auf ein eigenes Alternativmodell - fordert.

Bei den „Islamisten“ lassen sich wiederum zwei Subgruppierungen unterscheiden:

- Die imam-getragenen Bewegungen gehen davon aus, daß gesellschaftliche sowie politische Mißstände auf mangelnden Glauben (Imam = Glauben) zurückzuführen seien und daß die Heilung deshalb bei der Selbstreinigung der Muslime und ihrer Geistlichkeit einzusetzen habe.

- Umma-getragene Bewegungen erblicken die Ursachen gesellschaftlicher Mißstände demgegenüber in einem Versagen der ganzen Gesellschaft, weshalb therapeutische

⁵⁸So Margarete Schweizer in Werner Draguhn (Hrsg.), *Der Einfluß des Islam auf Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Südostasien*, Hamburg 1983, S.75 ff.

⁵⁹Ausführl. dazu Weggel, *Die Asiaten*, a.a.O., S.247 f.

Maßnahmen weniger nach innen, d.h. auf die Selbstreinigung der Gläubigen, als vielmehr nach außen, d.h. auf die Reinigung der Gesellschaft insgesamt auszurichten seien – und sei es notfalls auch in Form eines politischen Aufstands gegen die Staatsführung.

Beide Bewegungen können sich mit Reformen begnügen, jedoch auch fundamentalistische Züge annehmen.

Zu den imam-getragenen Gruppierungen gehören zwei der vier Islam-Organisationen Malaysias, nämlich die Darul Arqam sowie die Tabligh (tabligh = Glaubensarbeit), deren Anhänger sich, wie erwähnt, durch eine sektenspezifische Kleidung zu erkennen geben. Den umma-getragenen Bewegungen andererseits lassen sich die Abim und die Pas zurechnen.

Ganz im Gegensatz zur aufklärerischen Tradition Europas ist sämtlichen Richtungen, vor allem den fundamentalistischen Varianten, gemeinsam, daß sie Wissen durch Glauben ersetzen wollen.⁶⁰ An die Stelle des Anthropozentrismus der Europäer setzen sie das Prinzip der Rabaniya, d.h. des „Theozentrismus“. Wo aber Gott (und die ihn verkörpernde Gemeinschaft der Muslime) im Mittelpunkt steht, kann es keine Autonomie des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft oder gegenüber einem Staat geben, der sich an die Scharia hält!

Obwohl Tendenzen dieser Art im „Tropenislam“ bisher nur schwach ausgebildet sind, liegen hier doch Ansätze für fundamentalistisches Verhalten und Argumente für fundamentalistische Rechtfertigungen bereit, die sich eines Tages durchaus mit Erfolg abrufen ließen!

Und Indonesien? Auch hier gibt es eine bunte Gemengelage:

Da ist zunächst das Gefälle zwischen strenggläubigen, nicht selten fundamentalistischen *santri*, die vor allem im nordsumatranischen Aceh leben und, auf der anderen Seite, den in Glaubensfragen wesentlich toleranteren *abangan*, die trotz ihres mohammedanischen Bekenntnisses oft mehr hinduistischen als islamischen Vorstellungen verpflichtet sind.⁶¹

Bekanntlich besteht ein Gelehrtenstreit darüber, ob *santri* und *abangan* miteinander in einem strukturellen Dauerkonflikt stünden⁶² oder ob nicht umgekehrt die Koexistenz verschiedener religiöser Gruppierungen in ein und demselben Dorf sogar eher konfliktmildernd wirkten.⁶³

Aber auch der nach Kongregationen organisierte Islam gibt alles andere als ein einheitliches Bild ab, und zwar weder in seinem Aufbau, noch in seinen fundamentalistischen Abstufungen.

Die größte Gruppierung des Landes, nämlich die NU (Nahdlatul Ulama) repräsentiert mit ihren rund 30 Mio. Mitgliedern vor allem den traditionellen Islam in den ländlichen Gebieten, weshalb ihre Machtbasis denn auch aus Tausenden von Pesantren bestehen, d.h. jenen traditionellen Internatsschulen, in denen ein islamischer Lehrer (*kyai*) den Schülern (*santri*) die islamische Lehre in der klassischen arabischen Form vermittelt, und die mittlerweile, im Zeichen der Moderne, immer mehr dazu übergegangen sind, mit Nichtregierungsorganisationen

zusammenzuarbeiten, vor allem in Fragen der Dorfentwicklung.

Mit der Regierung gibt es zwar immer wieder Probleme, insofern die NU zur Suharto-Regierung auf Abstand gegangen ist und beispielsweise eng mit der oppositionellen PDI sowie mit deren Vorsitzenden, Frau Megawati, zusammenarbeitet. Von einer fundamentalistischen Ausrichtung kann deshalb freilich noch lange nicht die Rede sein.

Dies gilt in noch stärkerem Maße für die andere islamische Großorganisation, nämlich die immerhin 25 Mio. Mitglieder umfassende „Muhammidiya“, deren Hauptrepräsentanten vor allem in höheren Erziehungsanstalten und in Krankenhäusern sowie in Sozialeinrichtungen verwurzelt sind. Die Muhammidiya arbeitet eng zusammen mit dem ICMI (Indonesian Congress of Muslim Intellectuals), der zwar nur 100.000 Mitglieder umfaßt, der aber von keinem Geringeren als von dem (in Deutschland ausgebildeten) Entwicklungsminister B.H. Habibie geleitet wird. Politische Hauptaufgabe des ICMI ist es, wichtige Repräsentanten der beiden mohammedanischen Großorganisationen für den Suharto-Kurs zu gewinnen, ja sie, wo immer möglich, für diesen Zweck zu instrumentalisieren.

„Der“ Islam ist im säkular orientierten Indonesien nicht annähernd so politisiert wie z.B. in Pakistan und auch bei weitem nicht so „fundamentalisiert“ wie etwa im Iran. Was nicht ist, könnte eines Tages allerdings noch werden, sollte die muslimische Mehrheit des Landes das Gefühl bekommen, von einer winzigen unislamischen Minderheit marginalisiert zu werden.

6.2.2.1.2

Fundamentalismus im islamischen Pakistan?

Was Pakistan anbelangt, dessen Selbstverständnis und nationale Legitimität ja in elementarster Weise auf dem Islam beruht, so tauchen fundamentalistische Strömungen dort erstaunlicherweise nur am Rande auf. Zwar gibt es keinen Politiker, der es sich leisten könnte, nicht dauernd den Islam und seine Werte zu beschwören. Doch ist z.B. das (erst 1988 gegründete) Wahlbündnis der „Islamischen Demokratischen Allianz“ von Nawaz Sharif keineswegs islamischer als etwa die andere, von der Großgrundbesitzersfamilie Bhutto bestimmte PPP (Pakistan People's Party) sozial ist. Weil Wörter wie „Islam“ und „Sozialpolitik“ gerade solchen Politikern besonders leicht von den Lippen gehen, denen man die entsprechende Gesinnung aufgrund ihres Herkommens und ihrer Karriere einfach nicht abnimmt, sind Vertrauensmangel und Konspirationsverdacht zu Hauptelementen der „nationalen Psyche“ sowie der politischen Kultur Pakistans geworden.⁶⁴ Aus der Sicht eines Sindhi, eines Belutschen oder eines Punjabis handelt es sich bei den meisten Politikern, die nach der Abspaltung Pakistans vom früheren Britisch Indien (1947) den Platz des alten (britisch inspirierten) „Vice Roy System“ eingenommen haben, um eine Art politischer Mafia, die den Staat manipuliert und ausschließlich in ihre eigenen Taschen wirtschafet, ob sich die „Verantwortlichen“ nun aus Zivilpersonen oder aber aus Militärs rekrutieren.

In dieser Annahme fühlen sie sich nicht zuletzt auch durch den Stil der Auseinandersetzungen bestätigt, der fast immer durch Verunglimpfung des politischen Gegners, ja durch politischen Mord bestimmt ist und der des-

⁶⁰Vergl. hierzu Heinz Fiedler, „Die islamische Herausforderung“, *Außenpolitik*, 1/1997, S.79-90.

⁶¹So Margarete Schweizer, a.a.O., S.75 ff. und Clifford, Geertz (ed.), *Old Society and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New York, London 1963 und *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M 1983.

⁶²Hierzu Clifford, Geertz, a.a.O., sowie *Dichte Beschreibung*, a.a.O.

⁶³So Margarete Schweizer, a.a.O., S.75 ff.

⁶⁴Dazu Marvin G. Weinbaum, „Civic Culture and Democracy in Pakistan“, AS, 19., S.639-654, hier 649.

halb nicht mit Vertrauen, sondern mit Zynismus erwidert wird.

Partizipation ist in Pakistan ein Fremdwort und dürfte es wohl noch lange bleiben. Zwar hat das Land bisher mehr Wahlen durchgeführt als irgendein anderer islamischer Staat (von der Türkei einmal abgesehen), doch hat noch keine einzige der seit 1977 gewählten Regierungen bisher ihre Amtsperiode zu Ende führen können. Immer wieder nämlich gab es vorzeitige Absetzungen sowie „Massenbewegungen“ zum Sturz von Regierungen, so z.B. Ayub Khans (1968), Yahya Khans (1971) oder Zulfikar Ali Bhuttos (1977), welcher letzterer 1979 sogar hingerichtet wurde. Doch waren all diese Aktionen entweder von Militärs gesteuert oder aber eher Folge eines zorngefüllten und kurzzeitigen „Ausrastens“ als Ausdruck von Partizipation.

Seit überdies Zia Ul Haq 1985 die 8. Novelle zur Verfassung von 1973 durchsetzen konnte, besitzt der pakistanische Staatspräsident mehr noch als früher das Recht, eine vom Volk gewählte, aber angeblich „verfassungswidrig“ handelnde Regierung zu entlassen und Neuwahlen anzuberaumen; von dieser – durchaus undemokratischen – Möglichkeit haben Präsidenten mittlerweile nicht weniger als viermal Gebrauch gemacht, nämlich 1986, 1990, 1993 und 1996. Da das Präsidentenamt in aller Regel eng mit dem Militär verbunden ist, können die Generäle also gewählte Regierungen fast nach Belieben aus dem Amt verdrängen und ihre eigene, vom Volkswillen unabhängige Politik betreiben. Kein Wunder, daß eine der Haupthypothesen Pakistans, nämlich die Wucherung der Militärausgaben, die Mitte der 90er Jahre mehr als ein Viertel des Staatshaushalts auffressen, bisher noch von keiner einzigen Regierung auch nur in Angriff genommen, geschweige denn beseitigt werden konnte.

Sogar die zweimalige Wahl der Großgrundbesitzerstochter Benazir Bhutto zur Ministerpräsidentin (1988/1990, 1993/96) hatte wenig mit Demokratie zu tun und war auf zahlreiche besondere Umstände zurückzuführen. Sechs Faktoren lassen sich in diesem Zusammenhang erwähnen, nämlich ihr Familienhintergrund, die Hinrichtung ihres Vaters, die auch den einfachen Wähler emotionalisiert hatte, ihr fünfjähriger Gefängnisarrest, ihre Erziehung im englischen Radcliffe sowie in Oxford, die (frauenfeindliche) Islamisierungspolitik des Generals Zia ul-Haq und nicht zuletzt die populistische Machart ihrer Wahlkämpfe, die als Fanal für eine sozialpolitische Wende mißverstanden wurde.

Die Bhuttos leben, genauso wie die anderen Superreichen des Landes, in ländlichen oder städtischen Luxusghettos („Defense-City“ in Karachi!), igeln sich dort ein, halten sich das Elend vom Leib und verfestigen so ein weiteres Mal die soziale Apartheid.

Warum kommt die Demokratie in Pakistan so viel schwerer voran als in vielen anderen asiatischen Staaten? Zwei Gründe werden in diesem Zusammenhang meist angeführt: Der eine besteht im Hinweis auf den hier gerade konstatierten permanenten Machtmißbrauch durch die politischen Eliten: fünf Jahrzehnte lang, nämlich von 1947 bis 1997 habe es das politische Establishment zuwege gebracht, die breite Bevölkerung von Mitbestimmung weitgehend auszuschließen.

Andere Beobachter betonen demgegenüber, daß der Vertrauensschwund im politischen System Pakistans nicht nur mit der 50jährigen Manipulationsgeschichte zusam-

menhänge, sondern auf eine noch tieferliegende Ursache zurückzuführen sei, nämlich auf Eigenarten des Islam, der nun einmal von einer einzigen unteilbaren Wahrheit ausgehe, die weder Gegenpositionen zuläßt noch eine loyale (oder wie immer geartete) Opposition duldet.⁶⁵ Die meisten Muslime erwarten von einer „guten Regierung“, daß sie stark, sozialpolitisch engagiert und im Besitz der vollen Wahrheit ist.

Erwartungen dieser Art gehen nicht nur von den streng fundamentalistischen Anhängern des Gesetzesislam (Jamaati Islami), sondern auch von den Anhängern des Volksislam aus, die ihr Vertrauen, wie bereits erwähnt,⁶⁶ vor allem auf jene „Weisen“ (*pir*) setzen, die sowohl als spirituelle und politische Führer verstanden als auch als eine Art Heilige verehrt werden.

Was Pakistan nach alledem besonders dringlich bräuchte, wäre eine neue, nicht aus der Grundbesitzerschaft und auch nicht aus dem Militär stammende politische Führung, des weiteren eine Dezentralisierung der Macht durch Stärkung der lokalen Verwaltung, nicht zuletzt aber auch eine spirituelle Erneuerung aus dem Geiste des Islam, die bei der breiten Bevölkerung wieder jenes Vertrauen zur eigenen Regierung aufkommen ließe, wie es dem Grundgedanken der Umma und der islamischen Brüderlichkeit entspräche.

Da Verbesserungen dieser Art in den vergangenen Jahren ausgeblieben sind, hätte man eigentlich entschlossene Proteste fundamentalistischer Art erwarten sollen. Sie sind jedoch bis auf den heutigen Tag ausgeblieben, obwohl die immerhin rund 130 Mio. Einwohner des Großstaates Pakistan doch eigentlich durch den Islam zur „Nation“ verklammert werden. Zwar wird das Land von hauptsächlich drei Dauerkonflikten erschüttert, doch haben zwei dieser Zuspitzungen kaum etwas mit Religion oder fundamentalistisch verfochtenen Wahrheiten zu tun, nämlich der Dauerstreit zwischen den Einheimischen und den Muhadschiren („Flüchtlingen“) im südlichen Sindh und die Spannungen zwischen den 22 Landlord-Dynastien auf der einen sowie den Landarbeitern und Bauern auf der anderen Seite.⁶⁷ Erst beim dritten – und verhältnismäßig „harmlosesten“ – Konflikt kommen auch Religionsfragen ins Spiel, und zwar die Spannungen zwischen Gesetzesislam und Volksislam.⁶⁸

Lediglich in der Außenpolitik zeigt Pakistan eine Vorliebe für islamische Fundamentalisten und arbeitet deshalb z.B. lieber mit den afghanischen Taliban-Milizen zusammen als mit dem eher gemäßigten Indien.

Ein Blick in die Zukunft verheißt wenig Gutes: Schlimmstenfalls zerfällt das Land in vier oder gar in sechs Teile. Ob eine neuerliche – und sei es fundamentalistische – Rückbesinnung auf die soziokulturellen Grundlagen der „Nation Pakistan“ hier Heilung bringt, darf bezweifelt werden.

6.2.2.1.3

Fundamentalismus im islamischen Indien?

Auch in Indien leben, „nebenbei bemerkt“, 120 Mio. Mohammedaner – immerhin 14% der Bevölkerung, von denen aber ebenfalls kaum fundamentalistische Impulse ausgehen, es sei denn, sie würden von Hindufundamentalisten

⁶⁵ Keith Callard, *Pakistan. A Political Study*, London 1968, S.125 und Weidenbaum, a.a.O., S.650.

⁶⁶ C.a., 1997/4, S.326.

⁶⁷ Dazu C.a., 1997/4, S.325.

⁶⁸ Ebd., S.326.

künftig noch mehr in die Enge getrieben. Wie wenig sich „die“ Mohammedaner in einen Topf werfen lassen, wird ganz besonders deutlich bei einem Blick auf die soziale Wirklichkeit des kosmopolitischen Bombay – oder gar auf den Schriftsteller Salman Rushdie, der in dieser Metropole aufgewachsen ist und der mit seinem Roman *Die satanischen Verse* zum Haßobjekt vor allem der Islamfundamentalisten wurde. In dem verfeimten Werk stellt der Mohammedaner Rushdie die Geburt des Islam vor dem Hintergrund einer großen Völkerwanderung dar, wobei er den Propheten Mohammed höchst menschlich und mit all seinen Schwächen zeigt: Mohammed manipuliert Koranverse, seine Gefährten sind sozialer Abschaum und Prostituierte, was sie aber nicht hindert, sich Frauen des Propheten zu nennen.

Bekanntlich wurde Rushdie wegen des Verbrechens der „Blasphemie“ gegen den Islam, den Propheten und den Koran durch ein Fatwa (Rechtsgutachten) des Ayatollah Khomeini vom 14.2.89 zum Tode „verurteilt“. Rushdie konnte bisher zwar überleben, doch wurde der japanische Übersetzer der Satanischen Verse ermordet und der italienische Übersetzer schwer verletzt. Für den Mohammedaner Rushdie ist der islamische Fundamentalismus eine moderne Krankheit zum Tode: mit dem im 7. Jh. entstandenen Koran die Ökonomie des 20. Jh. steuern zu wollen, sei eine Katastrophe.⁶⁹

Der Fall Rushdie zeigt auf besonders drastische Weise, wie unzulässig es ist, Islam und islamischen Fundamentalismus über einen Kamm zu scheren.

6.2.2.1.4

Erweckungseifer in Zentralasien?

Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion im Jahre 1991 sind dort, wo einst – durch die Brille der Moskauer Planer betrachtet – nur Baumwollplantagen, Raketenabschubrampen oder Öl- und Gasfelder der UdSSR gelegen hatten, fünf neue Staaten entstanden, nämlich Kasachstan, Kirgistan, Tadschikistan, Turkmenistan und Usbekistan,⁷⁰ die zusammen mit der Mongolei eine sowohl für Rußland als auch für China höchst problematische Zwischenregion bilden, weil hier Kasachen, Mongolen, Kirgisen, Tadschiken und Usbeken leben, deren Siedlungsgebiete durch die modernen Grenzziehungen zerschnitten sind und deren Unruhepotential daher schnell auf die Randgebiete Rußlands oder Chinas übergreifen kann.

Allen fünf zentralasiatischen Republiken ist gemeinsam, daß sie mehrheitlich von einer mohammedanischen Bevölkerung bewohnt werden, deren Vorfahren geschichtlich z.T. weiter zurückreichen als der russische Stammesbaum und die übrigens auch weltberühmte Moscheen, Stadtanlagen und Festungen hinterlassen haben, welche dem nationalen Selbstbewußtsein eine solide Stütze verleihen – man denke an Samarkand, Buchara, Chiva oder Taschkent, um nur einige wenige dieser Perlen Zentralasiens zu nennen.

Generell ist der zentralasiatische Islam locker und unverkrampft. Zwar lassen sich auch hier die üblichen islamischen Nahrungstabus sowie die typisch muslimischen Verhaltens-, Ritual-, Begräbnis- und Feiertagsgewohnheiten

finden. Doch sind die Uiguren, Kasachen, Tadschiken oder Usbeken keine Asketen und Kostverächter, sondern stehen im Ruf, sorglos, vergnüglich und dem guten Leben zugewandt zu sein. Obwohl es ferner auch hier die im Islam nun einmal üblichen Konflikte zwischen dem strengen Gesetzes- und dem unorthodoxen Volksislam gibt, hat diese Spannung im Laufe der Geschichte doch selten den Anlaß für fundamentalistische Auseinandersetzungen geliefert.

Erst in neuerer Zeit beginnt sich ein dreifach aufgeschichteter Zündstoff anzusammeln, der auch Fundamentalisten munitionieren könnte, nämlich eine oft erst im nachhinein traumatisch wirksam werdende jahrzehntelange Unterdrückung durch kommunistische Regime, wie sie sowohl auf sowjetischem wie auch auf chinesischem Gebiet stattgefunden hat, ferner eine sprunghafte Bevölkerungsvermehrung, in deren Gefolge zahlreiche „Verlierer“ dem Fundamentalismus in die Arme getrieben werden, und nicht zuletzt eine Verschärfung der Widersprüche zwischen Umma-Verfechtern à la Khomeini oder Taliban und säkularen Pragmatikern, die lieber der Linie Rußlands oder Chinas folgen.

Insbesondere der jahrzehntelange Unterdrückungskurs hat Widerstandsgeister geweckt, die nicht so schnell wieder loszuwerden sind. Noch im 18. und 19. Jh. waren die beiden Großreiche Rußland und Qing-China in Zentralasien wie zwei riesige Schaufelbagger aufeinander losgefahren und hatten die dortigen Staaten, Oasenföderationen und Oasenfürstentümer untereinander aufgeteilt, wobei die Russen Neuankömmlinge waren, während die Chinesen – zumindest im Bereich Xinjiang – auf Herrschaftstraditionen zurückgreifen konnten, die bereits während der Han- und später während der Tang-Zeit begründet worden waren. Einst ein überaus dynamischer Erdteil, von dem immer wieder völkische Vulkaneruptionen ausgegangen waren (man denke an die Hunnen-, die Türken- und die Mongolenwanderungen), war Zentralasien in den vergangenen 200 Jahren zur Beute nicht nur der Sowjetunion, sondern auch Chinas geworden – und dies ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, da der „Kolonialismus alter Prägung“ in anderen Teilen der Welt bereits wieder dem Ende entgegen ging. So gesehen war Zentralasien bis in die frühen 90er Jahre hinein das letzte Kolonialgebiet dieser Erde gewesen, das ausgerechnet von zwei Staaten beherrscht wurde, die den Antikolonialismus auf ihre Fahnen geschrieben hatten.

Die von Moskau beherrschten Gebiete waren arbeitsfähig in die UdSSR eingegliedert und dort mit bestimmten Funktionen ausgestattet worden: Usbekistan hatte beispielsweise als eine Art „Baumwollkolonie“, Turkmenistan als Ölquelle und Kasachstan als Aufmarschgebiet für militärische Verbände, als Weltraumbahnhof und als Startrampe für nuklearbestückte Großraketen dienen müssen.

Auch auf der anderen Seite der Grenze, in der VR China, hatten die Minoritäten nicht frei über ihre eigenen Geschicke entscheiden können, sondern sich einer als ausländisch empfundenen Macht beugen müssen, vor allem die Anhänger des Islam, die bis heute nicht vergessen können, daß im Zeichen der Kulturrevolution Moscheen geschlossen, Koranexemplare vernichtet und liturgische Gebräuche als „lokaler Nationalismus“ bekämpft wurden.

Kein Wunder, daß sich der Islam hier schon bald zum Kristallisationspunkt für Widerstandsbewegungen entwickelte und daß der Fundamentalismus mit dieser Verhärtung der Fronten Hand in Hand ging.

⁶⁹ Vergl. das Interview Rushdies in *Der Spiegel*, 20/1992, S.210-220.

⁷⁰ Aserbeidschan, ein weiterer neu entstandener Staat, gehört seiner Ausrichtung und Interessenlage nach eher in die mittelöstliche Region, wird hier also im Kontext „Zentralasien“ nicht mitbehandelt.

Als zweite Quelle für fundamentalistische Umtriebe dient die sprunghafte Bevölkerungsvermehrung, die sozial nur schwer in den Griff zu bekommen ist. Im Iran, von dem so viel Unruhe nach Norden hin ausstrahlt, wächst die Bevölkerung bezeichnenderweise von 22 Mio. im Jahre 1960 auf vermutlich 75 Mio. im Jahre 2000.⁷¹ Von 1993 an gerechnet, braucht die Einwohnerschaft dieses fundamentalistisch regierten Staats überdies nicht einmal drei Jahrzehnte, um sich – bis 2025 – erneut zu verdoppeln.

Ähnlich rapide Zuwächse (und zwar zwischen 1993 und 2000) verzeichnen Turkmenistan und Usbekistan (je 2,2% p.a.) sowie Tadschikistan (+2,7%). Lediglich Kasachstan (+0,6%) und Kirgistan (+1,6%) gehen diese Entwicklung etwas langsamer an.⁷²

Können die hier „Nachgeborenen“ ausreichend mit Wohnungen und Arbeitsplätzen versorgt werden oder besteht nicht eher die Gefahr, daß sie zu kurz kommen und dann schnell den Einflüsterungen der Fundamentalisten erliegen?

Drittens sind die fünf Republiken in das Tauziehen zwischen den Fundamentalisten Irans sowie Afghanistans und den säkularen Kräften Rußlands sowie Chinas eingespannt, wenn auch mit höchst unterschiedlicher Intensität. Rußland und China befinden sich angesichts dieser unbehaglichen Situation in einer durchaus vergleichbaren Lage, insofern sie ihre Interessen durch drei in Zentralasien wirkende (oder vielleicht schon bald auftauchende) Kräfte gefährdet sehen, nämlich durch Nationalismus, Pantürkismus sowie Fundamentalismus. Vor allem der Bürgerkrieg in Tadschikistan kann hier als Fanal – und gleichzeitig auch als Hinweis für eine unumgängliche Zusammenarbeit – dienen.

Noch unter Gorbatschow war der frühere KPdSU-„Provinzfürst“ Emomali Rachmanow seines Postens enthoben worden, doch hatte er 1992/93 mit wohlwollender Duldung Jelzins wieder an die Macht zurückkehren und – als Repräsentant des alten Regimes sowie als „Altkommunist“ – den Kampf gegen die hauptsächlich vom südlichen Nachbarn Afghanistan unterstützten Fundamentalisten erneut aufnehmen können.

Die demokratisch gewählten, durch den Putsch Rachmanows aber wieder ins Abseits gedrängten muslimischen Kräfte wollten sich mit dieser Rückkehr der alten Funktionäre nicht abfinden, sondern begannen 1993 von den Dörfern aus einen Guerillakrieg gegen die Rachmanow-Anhängerschaft in der Hauptstadt Duschanbe.

In dieser Situation wollte die Jelzin-Führung keine Zeit verlieren, sondern entsandte noch 1993 23.000 russische Soldaten zur „Wacht am Amu-Darya“ (dem „Oxus“ der Antike), der mittlerweile die Grenze zwischen dem wieder von Altkommunisten beherrschten Tadschikistan und dem fundamentalistisch-unberechenbaren Afghanistan bildete.

Die Kämpfe, die hier schon bald zum Alltag gehörten, wurden mit soviel Leidenschaft ausgefochten, daß bereits zwei Jahre nach Ausbruch des Bürgerkriegs nicht weniger als 30.000 Menschen ums Leben gekommen waren; weitere 100.000 Muslims hatten das Land verlassen und Zuflucht bei ihren Stammesgenossen im südlichen Afghanistan gefunden, wo sie von den dortigen Fundamentalisten neu aufgebaut, zum Dschihad, dem heiligen Krieg ermuntert und mit Waffen ausgerüstet wurden.

Offiziell begründet Rußland seine Unterstützung der Rachmanow-Regierung mit dem Argument, daß die in Tadschikistan lebenden 300.000 Russen, die ja immerhin 15% der dortigen Bevölkerung stellten, geschützt werden müßten. In Wirklichkeit freilich ist die tadschikisch-afghanische Grenze längst zu einer Art vorgeschobenen Grenze Rußlands geworden – und wird dementsprechend verteidigt. Man weiß in Moskau, daß eine demokratisch gewählte – und damit unvermeidlich muslimisch bestimmte Führung – a priori antirussisch eingestellt und gleichzeitig pro-afghanisch ausgerichtet wäre. Zögen sich die russischen Truppen aus Tadschikistan, das nicht zu Unrecht als „zweites Afghanistan“ bezeichnet wird, zurück, so würden die dortigen Konflikte mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit den zurückweichenden Truppen „hinterherwandern“. Rußland sieht sich aus diesem Grunde veranlaßt, seine geopolitischen Interessen nicht erst am Kaukasus, sondern bereits auf vorgeschobenem Posten, nämlich auf der Linie zwischen Pamir und Hindukusch, zu verteidigen.

China, das der einstigen sowjetischen Vorwärtsstrategie in Zentralasien jahrzehntelang mit Skepsis und lautstarker Propaganda entgegengetreten war, hat gegen die russische „Wacht am Hindukusch“ heutzutage kaum noch etwas einzuwenden, da das russische Verhalten zum einen offensichtlich defensiv ist und zweitens auch chinesischen Interessen dient, die in Zentralasien von den gleichen (fundamentalistischen) Feinden bedroht werden wie die russischen.

Angesichts der erdrückenden zahlenmäßigen Übermacht des Han-Chinesentums sind Abspaltungen von China zwar weniger wahrscheinlich als von Rußland. Gleichwohl bleibt Beijing gegenüber allen Eigenregungen in Chinesisch-Zentralasien krankhaft mißtrauisch. Sein Argwohn richtet sich vor allem auf drei Separatismusverdächtige „Autonome Gebiete“, nämlich auf die lamabuddhistisch ausgerichteten Regionen Tibet und Innere Mongolei sowie auf das hauptsächlich von muslimischen Ethnien bewohnte Xinjiang. Die Bevölkerung Xinjiangs bestand Mitte der 90er Jahre zu 46% aus Uiguren, zu 36% aus Han-Chinesen, zu etwa 15% aus Kasachen, zu 2% aus Tadschiken und zu 1% aus Kirgisen.⁷³

Chinas Verhältnis zu den zentralasiatischen Republiken dürfte auch in den kommenden Jahrzehnten im wesentlichen von zwei Faktoren bestimmt bleiben, nämlich zum einen von der Entwicklung der Minoritätenprobleme in den genannten drei Autonomen Regionen, zum anderen vom Klima der bilateralen Beziehungen mit Rußland, zu dem bekanntlich seit 1997 eine „Strategische Partnerschaft“ besteht.

Der nach wie vor starke Einfluß Rußlands auf die zentralasiatischen Republiken läßt Moskau in der Tat zu einem Partner Chinas von strategischem Gewicht auch in Zentralasien werden, zumal die russische Politik es verstanden hat, die als Antifundamentalisten bekannten ehemaligen Parteichefs auch nach 1991 wieder an die Macht zu schleusen. Nur Kirgistan bleibt hier einstweilen eine Ausnahme.

Im Juli 1994 ist es zur Unterzeichnung einer russisch-chinesischen Militärvereinbarung gekommen, die, wie es heißt, dazu beitragen soll, „militärische Zwischenfälle bei-

⁷¹UNDP Report 1996, a.a.O., S.208.

⁷²Ebd., S.233.

⁷³Gerald Segal, „China Changes Shape: Regionalism and Foreign Policy“, Adelphi Papers 287, International Institute for Strategic Studies, 1994, S.29.

derseits der gemeinsamen Grenze zu verhindern“.⁷⁴ Im Oktober 1995 wurde überdies ein Schlußstrich unter die einst so heikle Frage der Territorialgrenzen zwischen beiden Nachbarn gezogen, und zwar sowohl in Zentralasien als auch in Fernost.⁷⁵

Fundamentalisten müssen sich künftig also wohl auf eine weitgehend geschlossene chinesisch-russische Abwehrfront in Zentralasien einstellen!

6.2.2.2

Der hinduistische Fundamentalismus

6.2.2.2.1

Ausrichtung

Der Ausdruck „Hindu-Fundamentalismus“ scheint ein Widerspruch in sich selbst zu sein, da Toleranz geradezu als Markenzeichen des Hinduismus gilt.

Doch gibt es von dieser Regel zwei Ausnahmen:

Die hinduistische Gesellschaft ist nämlich zwar überaus großzügig in Glaubensfragen, doch zeigt sie bei der Überschreitung von Kastenschranken keinerlei Konzessionsbereitschaft, sieht man einmal von der Politik Mahatma Gandhis und vieler seiner Nachfolger in der Congress Party ab, die sich für die Abschaffung der Kastenschranken einsetzten und die dafür gesorgt haben, daß im Staatsdienst Quotenregelungen für Unberührbare/Harijans festgelegt wurden. Während eines Konvents der Congress Party in Kalkutta war Gandhi sogar in eine Latrinengrube hinabgestiegen, um so auf das Schicksal der untersten Harijan-Schichten aufmerksam zu machen.

Die breite indische Öffentlichkeit hat solche Absichtsbekundungen jedoch nicht honoriert. Überdies gibt es mittlerweile fundamentalistische Bewegungen wie die BJP (Bharatiya Janata Party), zu deren wichtigsten Parteaufgaben der Kampf gegen die Verwässerung der Kastenschranken sowie gegen das „Berufsbrahmanentum“ gehören.

Zweitens wendet sich der Hindufundamentalismus – und hier wieder ganz besonders die BJP – gegen den Islam, der, aufgrund vielhundertjähriger Unterdrückung des „Hindutums“ (Hindutva) als Todfeind bekämpft werden müsse. Weiterhin fordert die BJP, das säkulare Indien in einen Hindustaat umzuwandeln, Hindi als Nationalsprache durchzusetzen und vor allem Hindutva in der Union verpflichtend werden zu lassen.⁷⁶

Unter Führung der BJP kam es 1992 zu einer umfangreichen antimuslimischen Kampagne, in deren Verlauf die Moschee von Ayodhya zerstört und rund 2.000 Mohammedaner gezielt durch paramilitärische Hindueinheiten ermordet wurden.

Da die Auseinandersetzungen mit dem Islam bereits ausführlich erörtert wurden,⁷⁷ soll sich die Darstellung im vorliegenden Zusammenhang lediglich mit den wachsenden Spannungen innerhalb der hinduistischen Reihen auseinandersetzen, die in den 90er Jahren durch zwei Ereignisse exemplifiziert wurden, nämlich durch den Ausgang der gesamtindischen Wahlen von 1996 und durch die Massaker im Bundesstaat Bihar:

6.2.2.2.2

Der Wahlsieg der BJP von 1996: Eine historische Wende?

Im Mai 1996 wurde die Partei Gandhis und Nehrus, nämlich der Congress, zum ersten Mal seit der Unabhängigkeit Indiens im Jahre 1947 bei einer Wahl zur Lok Saba vernichtend geschlagen. Von den 547 Sitzen gingen 190 an die BJP, 139 an die Congress Party und 111 an ein Mitte-Links-Bündnis. Der BJP-Erfolg und der Triumph des Mitte-Links-Bündnisses ließen zwei Tendenzen erkennen, wie sie in dieser Deutlichkeit bis dahin nicht zutage getreten waren, nämlich einen wachsenden „Aufstand der Armen“ einerseits und einen wachsenden Fundamentalismus der Kastenhindus andererseits:

Der „Aufstand der Armen“ war deshalb so dramatisch verlaufen, weil das Kabinett Rao in den vorangegangenen Jahren zwar höchst erfolgreiche Wirtschaftsreformen durchgeführt, doch zur gleichen Zeit auch die Sozialpolitik vernachlässigt hatte, so daß sich die 130 Mio. Harijan („Kinder Gottes“, d.h. die Unberührbaren) sowie die 66 Mio. Adhivasi (Ureinwohner) noch mehr als bisher an den Rand der Gesellschaft gedrängt fühlten.

Zwei Politiker waren auf der hier hochschwappenden sozialen Welle ganz nach oben gelangt, nämlich der Adhivasi George Gilbert Swell, der bereits 1992 seine Kandidatur für den Posten des Staatspräsidenten angemeldet hatte, und die zu den Harijans gehörende – und als „Banditenkönigin P. Devi“ bekannt und populär gewordene – Phoolan Devi, die sich als Mitglied der linksgerichteten Samajvadi-Party (SP) um einen Sitz in der Lok Saba bewarb. Beide Kandidaturen erregten deshalb Aufmerksamkeit, weil die Adhivasis und die Harijans aus orthodox-hinduistischer Sicht am untersten Ende der hierarchischen Ordnung stehen und als religiös „unrein“ gelten. Die Rangordnung der Kasten hat sich stets apologetisch nach einer Stufenfolge der „Reinheit“ gerichtet: Brahmanen beispielsweise hatten ihrer „Reinheit“, mit der nicht die physisch-chemikalische, sondern die religiöse Punität gemeint war, dadurch zu wahren, daß sie sich nur mit „reinen“ Gegenständen umgaben, daß periodische Reinigungszeremonien durchgeführt wurden und daß der Kontakt mit „unreinen“ Personen, Tieren oder Gegenständen zu vermeiden war.

Zwar war im Laufe der Zeit die ursprüngliche Kastenfolge immer mehr durch berufsbildgeprägte Subkasten (Jatis, wörtlich „Geburten“) sowie durch Klassenkriterien relativiert worden, welche sich nach Geld, Macht und Prestige, nicht mehr jedoch nach religiöser Reinheit richteten. Solche Entwicklungen können jedoch einen echten Fundamentalisten offensichtlich nicht davon abhalten, gleichwohl noch auf die traditionellen Überlieferungen zu pochen. Kein Wunder, daß der Versuch von Adhivasis und Harijans, politische Spitzenämter zu erlangen, bei traditionellen Hindus immer noch ein soziales Erdbeben auslöst. In der Tat fiel Swell bei der Kandidatur um das Präsidentschaftsamt durch – nur die „Banditenkönigin“ konnte ihren Parlamentssitz gewinnen.

Die zweite Tendenz, nämlich der rasch zunehmende Fundamentalismus der Kastenhindus, zeigte sich nicht nur im Widerstand gegen den Aufstieg „unreiner“ Personen in politische Ämter, sondern auch im Sieg der BJP bei den Wahlen von 1996, der dadurch vorbereitet worden war, daß die BJP das Fanal von Ayodhya gesetzt und darüber hinaus zahlreiche Umzüge von Kastenhindus organisiert hatte, in deren Verlauf auch Selbstverbrennun-

⁷⁴C.a., 1994/7, Ü 7.

⁷⁵Ausführl. dazu C.a., 1995/10, Ü 4.

⁷⁶Ausführl. dazu C.a., 1997/4, S.327.

⁷⁷C.a., 1997/4, S.326 f.

gen aus Protest gegen die Veränderung der Kastenordnung zum Fanal geworden waren.

6.2.2.2.3

Das Kastendebakel von Bihar: Einzelfall oder Tendenzanzeige?

Was zweitens den „Fall Bihar“ anbelangt, so wurde er zu einem Spiegelbild des indischen Dorfes, in dem nahezu drei Viertel der rund 800 Mio. Inder leben und in dem das religiös verbrämte System der institutionalisierten Ungleichheit bis auf den heutigen Tag weiterbesteht – je weiter von den Großstädten entfernt, desto wirksamer! Hier stehen sich nach wie vor die Fronten von kastenangehörigen Latifundienbesitzern („Zamindare“) und jenen Quasi-Leibeigenen gegenüber, die zumeist aus der Reihe der kastenlosen Harijan stammen.

Grundbesitzende Kastenhindus pflegen in bäuerlichen Gegenden häufig das Gesetz in die eigene Hand zu nehmen und Privatarmeen, sogenannte *senā*, aufzustellen, deren Hauptzweck es ist, ihre Interessen gegen die immer ungeduldigeren Harijan zu verteidigen. Im Gegenzug haben die Harijan in einigen Regionen des Landes Armeen eigener Provenienz aufgestellt, die ebenfalls unter der Bezeichnung *senā* auftreten; so gibt es z.B. im nordöstlichen Bundesstaat Bihar vielerorts aktive Lal Sena („Rote Armee“), maoistische Gruppierungen, die sich nach dem Schema der Naxaliten organisiert haben. Naxal Bari wiederum ist ein Distrikt im benachbarten Bundesstaat Westbengalen, der in den 60er Jahren nach maoistischem Vorbild eine eigene Bewegung – die „Naxaliten“ ins Leben gerufen hatte, welche nach chinesischem Vorbild „befreite Stützpunktgebiete“ errichteten, eine „Volksarmee“ aufstellten und gegen die Zamindare einen wechselnd erfolgreichen „Volkskrieg“ inszenierten.

Nachdem es um die „Naxaliten“ über zwei Jahrzehnte hinweg ruhig geworden war, kam es in den 90er Jahren im nordöstlichen Bundesstaat Bihar, also in dem mit seinen fast 90 Mio. Einwohnern zweit-bevölkerungsreichsten Bundesstaat (von insgesamt 25) der Indischen Union, erneut zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen Zamindaren und naxalitisch organisierten Harijan.⁷⁸

Bei einem Überfall der Lal Sena auf Zamindare im Dorf Bara im Jahre 1992 wurden 37 Kastenbauern mit Sicheln abgeschlachtet – allem Anschein nach eine Verzweiflungstat der Armen und Erniedrigten gegen die permanente Ausbeutung durch die „neuen Kulaken“.

Die Zamindare inszenierten daraufhin am 11. Juli 1996 im Dorf Bathani Tola ein Gegenmassaker, das von der „Ranveer Sena“ (wörtl.: „Siegreichen Truppe“) angeordnet wurde, und zwar im Auftrag örtlicher Grundbesitzer.⁷⁹

Hindufundamentalisten, wie die BJP, hatten gegen einen solchen Feldzug, der ja lediglich der Wiederherstellung von Hierarchieverhältnissen dienen sollte, nichts einzuwenden. Auch die BJP unterhält übrigens ihre eigene Miliz, die Shiv Sena, die hauptsächlich gegen den muslimischen Erzfeind eingesetzt wird.

6.3

Die Zukunftsfähigkeit asiatischer Werte

Von den drei Kategorien, die oben als „Wertesysteme und Ideologien“ vorgestellt wurden, steht dem Nationalismus die wohl unsicherste – und folglich auch am wenigsten voraussagbare – Zukunft ins Haus. Nicht zuletzt die europäische Geschichte der vergangenen 60 Jahre hat mit ihrem ständigen Auf und Ab gezeigt, wie ungewiß es um die Halbwertszeiten dieses brisanten Phänomens bestellt sein kann.

Auf nicht weniger instabilem Grund steht auch der Asiatismus, der nur solange vorhalten kann, als autoritäre Regierungen auf Legitimationsvorwände für antipartizipatorisches Verhalten dringend angewiesen sind und als es überdies um den Zustand der jeweiligen Volkswirtschaften günstig bestellt ist. Fehlt es an einer dieser beiden Grundvoraussetzungen, dürften auch die „asiatischen Werte“ schnell wieder dorthin zurückkehren, woher sie gekommen sind, nämlich ins Nichts.

Verbleibt als erstzunehmender Rechenposten der Nationalismus, der weitaus solider verwurzelt ist als Nationalismus oder Asiatismus es je sein können, und der deshalb, verglichen mit den beiden anderen, geradezu von einem anderen Stern zu stammen scheint.

Zwar taucht in der öffentlichen Diskussion immer wieder die Behauptung auf, daß für die traditionellen Wertesysteme in einer sich nach westlichen Spielregeln modernisierenden Welt auf die Dauer kein Platz mehr sei und daß die „Nativismen“ daher früher oder später unvermeidlich verschwinden müßten. Globalisierung bedeute das „Ende der Geschichte“ – und damit auch das Ende aller axiomatischen Besonderheiten.

So zu argumentieren, heißt allerdings die Rechnung ohne den Wirt machen: Kurz- oder mittelfristig mag es zwar in der Tat nach einem Sieg westlicher – ja amerikanischer – Werte aussehen. Langfristig beginnen sich dann allerdings die Chancen asiatischer Wertesysteme, vor allem aber des Konfuzianismus, erneut und gebieterischer denn je Platz zu verschaffen: Man stelle sich eine Zukunftswelt mit 12 oder 15 Mrd. Menschen, eng gewordenen Räumen und knappen Rohstoffen vor: muß in einer solchen Umgebung die Verherrlichung des Individuums, die sich in der neuzeitlichen Philosophie und in der westlichen Konsumpraxis so souverän durchgesetzt hat, nicht als „Luxusschöpfung“ erscheinen, die in einer eng gewordenen Welt immer unhaltbarer wird!?

Drei große „Auswege“ scheinen sich in dieser Bedrängnis anzubieten, nämlich entweder die „chemische“ Lösung, wie sie in Aldous Huxleys *Brave New World* präsentiert wird, oder aber die weitaus „moderner“ anmutende Option der Genmanipulation, die den „anspruchlosen“ Erdbewohner der Zukunft zu „klonen“ versteht. Schiebt man diese beiden allzu abstrusen, weil die menschliche Würde verletzenden Lösungsversuche beiseite und sucht nach einer humanadäquaten, weil politischen oder sozialpsychologischen Alternativlösung, so gerät der Suchscheinwerfer früher oder später auf den konfuzianischen Weg: der klassische Konfuzianismus war ein Kind der Not – und erteilte als solches Antworten auf die Frage, wie Verteilungskämpfe unblutig gelöst und wie Formen dichten Zusammenrückens möglichst konfliktfrei gestaltet werden können. Im Zeichen abnehmender Optionen und zunehmender Beengung könnte er sich erneut als Zuflucht und Ratgeber erweisen! Globalisierung würde sich dann – andersherum – von Ost nach West entfalten!

⁷⁸Zur Situation in Bihar vergleiche *India Today*, 30.4.95, S.50-59.

⁷⁹AW, 18.10.96, S.34-43.