

# Oskar Weggel

## Methodik der China-Forschung

### Teil 2

#### Zur Einstimmung: „Substanz“-Fragen und Makroanalytik (Forts.)

#### Gliederung

- 7 Der Renormalisierungsansatz („China = China“) und die Generallinie der vom Autor vertretenen methodischen Option
- 7.1 „Renormalisierung“
- 7.2 Was gilt als „normal“ und „richtig“?
- 7.2.1 Große und Kleine Traditionen
- 7.2.1.1 „Hundert Schulen“
- 7.2.1.2 Metakonfuzianismus und seine sieben Hauptmerkmale
- 7.2.2 Der Alltag und seine normative Kraft

*Auf der Suche nach einem geeigneten makroanalytischen Einstieg wurden in Teil 1 sechs Verfahrensstrategien präsentiert, die allerdings, wie sich herausstellte, durchwegs zu kurz greifen, nämlich der Totalitarismus-, der Marxismus-, der Revolutions-, der Organisations-, der Dritte-Welt- und der Vertikalismusansatz.*

*Im vorliegenden Teil folgt die Beschreibung des „Renormalisierungsansatzes“, mit dem sich der Autor im Laufe der Jahre forschungsstrategisch hat anfreunden können.*

#### 7 Der Renormalisierungsansatz („China = China“) und die Generallinie der vom Autor vertretenen methodischen Option

##### 7.1 „Renormalisierung“

Im maoistischen Zeitalter hatte es eine Zeitlang den Anschein gehabt, als sei die chinesische Tradition durch eine Falltür verschwunden und als habe sich die (angeblich so „revolutionäre“) Gegenwart dem Gegenteil all dessen verschrieben, was dem historischen China bis dahin heilig gewesen war. Nicht Harmonie, sondern Klassenkampf, nicht ewige Wiederbelebung traditioneller Lebensformen, sondern revolutionärer Fortschritt und nicht Hierarchie, sondern Gleichheit zwischen Arbeitern und Bauern, zwischen oben und unten sowie zwischen Kadern und Massen waren jetzt die Hauptziele: Im Visier stand nichts Geringeres als der „Neue Mensch in einer Neuen Gesellschaft“.

Als der Nebel sich gelichtet hatte und die Details besser einsehbar wurden, bekam das neue Bild allerdings schnell seine ersten Kratzer: Der Klassenkampf entpuppte sich nämlich häufig als Cliquenkampf; ferner wollten viele „Genossen“ durchaus gleicher als die anderen sein und nicht zuletzt erwies sich die Vergangenheit als noch lange nicht „entsorgt“; vielmehr kehrte sie, kaum hatte der Reformkurs begonnen, in vielen ihrer Ausprägungen mit rasender Geschwindigkeit in den Alltag, aber auch in die „hohe Politik“ zurück, und wurde dort übrigens, wie spontane Zustimmungsaussagen bewiesen, sogleich als durchaus „normal“ und als sinnvoll empfunden – ein Zeichen dafür, daß die aus der Tradition überkommenen normativen Maßstäbe auch durch 40 Jahre maoistischer „Revolution“ keineswegs annulliert worden waren. Es wird daher empfohlen, in diesem Zusammenhang von „Renormalisierung“ zu sprechen.

Viele „Fortschritts“-Apologeten in der VR China, aber auch zahlreiche westliche Intellektuelle, sträuben sich spontan – und oft gegen besseres Wissen – gegen die „Renormalisierungs“-Indizien, weil sie es einfach nicht zu akzeptieren vermögen, daß nach vielen Jahrzehnten „permanenter Änderungen“ etwas längst überholt Geglaubtes so mir nichts, dir nichts einfach wieder den Alltag zu bestimmen beginnt.

Aus mehreren Gründen nimmt sich eine solche „Verweigerungs“-Haltung freilich wie ein Kampf gegen Windmühlenflügel aus:

Erstens einmal können vielhundertjährige Überlieferungen, die sich in den Köpfen eines Milliardenvolks eingestampelt haben, nicht durch einen geschichtlichen „Wimpernschlag“ wie den der 29jährigen Mao-Revolution ausgeblendet werden. Zweitens hat sich der „Renormalisierungs“-Vorgang, wie er seit 1978 in der VR China um sich greift, im Laufe der chinesischen Geschichte schon mehrmals zugetragen, nämlich immer dann, wenn durch Bauernrebellionen wieder einmal eine Dynastie gestürzt und anschließend mehrere Jahrzehnte lang ein wirklicher Neubeginn versucht worden war, dessen Ergebnisse sich dann im Rückblick doch wieder nur als Abklatsch des Alten zu erweisen pflegten. Drittens wird sich die Tradition im 21. Jahrhundert zwar ganz gewiß schneller als im bisherigen Geschichtsverlauf ändern, da sie – im Zeichen der Globalisierung – ja völlig neuen Herausforderungen ausgesetzt ist; doch dürfte auch dieser beschleunigte Prozeß nur im Zeitlupentempo ablaufen, d.h. sich eher über Jahrzehnte hinziehen. Man vergesse nicht, daß die Gesellschaft im allgemeinen – und die traditionsgesättigte Sozietät Chinas im ganz besonderen – eine durch und durch eigenständige Sinnstiftungsinstanz ist, deren normative Vorgaben so umfassend und unausweichlich sind, daß sie von einem Sozialphilosophen wie Emile Durkheim als schlechthin „religiös“ kategorisiert wurden – und dies auch dann, wenn Religionen im engeren Sinne an der Normstiftung gar nicht mitgewirkt haben sollten.

Zusätzlich sei hier daran erinnert, daß die klassischen konfuzianischen, daoistischen und buddhistischen Normen „kosmologisch“ geerdet waren, um hier einen Ausdruck des Historikers Eric Vögelin zu verwenden: etablierte Modelle menschlichen Handelns (angefangen von Ackerbaumethoden bis hin zu Alltagsritualen) galten als Nachvollzug himmlischer Wege (*dao*), Könige und Kaiser wurden

als „Himmelssöhne“ betrachtet und gesellschaftliche Ordnungen als Abspiegelung hierarchischer Natur- oder Götterordnungen interpretiert.

Vorlagen von solchem Gewicht aber, die manchmal bis hin zur *analogia entis* reichen, geben nicht von heute auf morgen den Geist auf.

Überdies darf es keineswegs als ausgemacht gelten, daß die Tradition sich am Ende auch noch „verwestlicht“; angesichts einer zu erwartenden Weltbevölkerung von vielleicht 20-25 Mrd. Menschen sowie im Zeichen knapp gewordener Rohstoffe dürfte sich das individualistische Menschenbild des Westens mit seinen Konsequenzen für Konsum und Ökologie als durchaus nicht anpassungsfähig erweisen – und gegen östliche Weltanschauungen, vor allem gegen die Strategie der konfuzianischen „Ich-Bekämpfung“ wenig Chancen besitzen: so bedauerlich diese Perspektive aus „abendländischer“ Sicht auch sein mag!

## 7.2

### Was gilt als „normal“ und „richtig“?

Worin nun besteht der *Inhalt* dieser „renormalisierungs“-trächtigen „Tradition“?

Zwei Bereiche wird man hier unterscheiden müssen, nämlich zum einen die Sinngebung, die von einer jahrhundertealten Überlieferung, zum anderen die normative Kraft des Faktischen, die vom Alltag und seinen – ja wiederum traditionell mitbeeinflussten – Regulativen ausgeht.

#### 7.2.1

### Große und Kleine Traditionen

#### 7.2.1.1

#### „Hundert Schulen“

Mit „Tradition“ sind hier Wertvorstellungen, Verhaltensmuster und Legitimationsmaßstäbe, nicht zuletzt aber auch Institutionen gemeint, wie sie im kollektiven Gedächtnis des chinesischen Volkes abgespeichert sind und wie sie seit Beginn des Reformkurses wieder als bejahenswert empfunden werden. Wertmaßstäbe gehen dabei in aller Regel bis auf die Konfuzius-, vor allem bis auf die Han-Zeit, die meisten institutionellen Ansätze dagegen auf die Ming- oder Qing-Zeit zurück.

„Tradition“ darf keineswegs, wie es manchmal geschieht, mit konfuzianischer Überlieferung identifiziert werden. Vielmehr ist der Strom der chinesischen Staats- und Lebensphilosophie im Laufe der Jahrhunderte, vor allem aber im philosophisch fruchtbarsten Zeitraum zwischen 500 und 300 v. Chr. durch zahlreiche Nebenflüsse gespeist worden. Manchmal ist in diesem Zusammenhang von „hundert“, dann wieder von neun, in aller Regel aber von zehn „Schulen“ (*shi jia*) die Rede, sei es nun der *Rujia*, der *Daojia*, der *Fajia*, der *Yinyangjia*, der *Mojia* oder der *Mingjia* [1].

Spätere Neuerungen und Hinzufügungen sind der Buddhismus, der Neokonfuzianismus songzeitlicher Prägung, nicht zuletzt aber auch zahllose lokale und überregionale Brauchtümer, die bisweilen als „Kleine Traditionen“ pauschalisiert zu werden pflegen und die entweder als populäre Ausformungen von Eigenarten des Großen Traditionserbes oder aber als dessen Widersacher zutreten.

Die westliche Literatur über die einzelnen Denkschulen

und ihre Hauptvertreter ist Legion. Unbehagen lösen viele dieser Darstellungen vor allem deshalb aus, weil nicht wenige Autoren die Kontraste zwischen den einzelnen „Schulen“ zwar aufs schärfste herauszuarbeiten pflegen, zugleich aber – und zwar unzulässigerweise – unterstellen, daß sich auch die Praxis allen Ernstes an solchen Unterscheidungen orientiert habe. Dabei gerät in Vergessenheit, daß in China seit jeher ein (vor allem westliche Beobachter immer wieder) verblüffender Kontrast zwischen starrer Apologetik und flexibler Praxis an der Tagesordnung ist.

Die drei mit Abstand wichtigsten Denkschulen, die ihren Einfluß über die Jahrhunderte in wechselnder Stärke auf die verschiedensten Bereiche des gesellschaftlichen Lebens ausgeübt haben, sind der Konfuzianismus, der Legalismus und der Daoismus, die sich ihrerseits zwar mit einer Fülle von Zweigschulen präsentieren, denen aber doch genügend Grundeigenschaften eigen sind, um als Angehörige jeweils *einer* bestimmten Schule („Familie“) in Erscheinung zu treten, und die sich mit ihren Eigentümlichkeiten jeweils scharf von anderen Schulen unterscheiden. Die hierbei auftauchenden Kontraste seien in der folgenden Tabelle scharfrandig hervorgehoben.

Bei aller Zuspitzung, wie sie in dieser *duizhao* [6] (Gegenüberstellung) zutage tritt, wohnt all den Gegensätzen und *maodun* [7] (Widersprüchen) im Alltag doch die Tendenz inne, nicht zu kontrastieren, sondern auf überraschende Weise immer wieder ineinander zu verfließen. Dafür gibt es Beispiele schon aus der Han-Zeit: Während die Han-Geschichtsschreibung z.B. allen Ernstes behauptete, daß die neue Dynastie sämtliche Gesetze des verhaßten Vorgängerregimes der Qin (bis auf drei Ausnahmeregelungen) abgeschafft habe, waren in Wirklichkeit nahezu sämtliche Institutionen der Qin beibehalten und weiter ausgebaut worden, nur daß man ihnen jetzt andere Namen gegeben, d.h. die Dinge auf echt konfuzianische Weise terminologisch „richtiggestellt“ hatte. Auch wandten die Ämter fleißig *fa* [8] („Gesetze“) an, pflegten ihr Handeln aber mit *li* [9], d.h. mit Moral, zu verbrämen. Die Amtsträger der Han-Zeit schließlich pflegten sich nach außen hin als *junzi*, d.h. als „Edle“ im konfuzianischen Sinn, zu präsentieren, benahmen sich in der Praxis aber wie echte Beamte, die weniger durch ihr persönliches Vorbild als vielmehr durch (sachlich begründete) Amtsgewalt wirkten.

Diese Gewohnheit des praktischen Vermischens von „schulisch“ Unterschiedlichem gehört auch heute noch zu den Verhaltensgewohnheiten. Angesichts dieser „Diffusions“-Praxis darf es nicht verwundern, wenn sich trotz aller Heterogenität der Ausgangspositionen am Ende dann doch immer wieder ein gemeinsamer Nenner einstellt, auf dem sich die unterschiedlichsten „Traditionen“ zur Synthese zusammenfinden.

Die „Tradition“ wurde in späteren Jahrhunderten durch den Einfluß zahlreicher Subsidiär-Schulen ergänzt und bereichert, unter denen vor allem der bereits erwähnte, seit 65 n. Chr. eingeführte Buddhismus eine dominierende Stellung erlangte, indem er auf das populäre Schrifttum, auf die Sprache, auf Astronomie und Medizin sowie auf die darstellende Kunst einen gar nicht hoch genug einzuschätzenden Einfluß nahm – man denke an den Roman *Xiyouji* [10] („Die Reise nach dem Westen“) mit dem populären Affenkönig Sun Wukong so-

	Konfuzianismus	Legalismus	Daoismus
Wie ist die menschliche Natur beschaffen?	gut; erziehbar; vertrauensvoll;  = Erziehung zum Guten	schlecht, schwer erziehbar; (Vertrauen ist gut, Kontrolle besser)  = Abschreckung vom Übel	weder gut noch schlecht, sondern natürlich  = Erziehung verfremdet
Was ist das summum bonum?	<i>ren</i> und <i>li</i>  – <i>li</i> ist Abspiegelung der kosmischen Ordnung, daher unveränderbar – <i>li</i> bewirkt Harmonie, Frieden und Scham – <i>li</i> ermöglicht Herrschaft durch die unwiderstehliche Kraft des guten Vorbilds – Religion ist ohne wesentliche Bedeutung. Man verhalte sich den Göttern gegenüber so, <i>als ob</i> es sie gäbe!	<i>ping</i> und <i>fa</i>  – <i>fa</i> ist der Ausfluß der staatlichen Ordnung, daher veränderbar – <i>fa</i> bewirkt Ordnung, Befriedung und Konformität – <i>fa</i> ermöglicht Herrschaft durch Vorschriften und Verwaltung  – Religion ist ohne wesentliche Bedeutung: Man minimiere ihren Einfluß zugunsten der säkularen Ordnung!	<i>shui</i> (Wasser) und <i>pu</i> (roh, unbehauen, naturhaft) [2]  – Wasser fließt absichtslos dahin; es ist das weichste, am Ende aber stärkste Element  – Religion ist ohne wesentliche Bedeutung, aber: numinoses Grundgefühl
Wie sind die zwischenmenschlichen Beziehungen zu regeln?	mit Hilfe von <i>li</i> , d.h. – permanente Erziehung (und Selbsterziehung) – jeder nach seinem hierarchischen Rang; Ungleichheit der Menschen – gutes Vorbild (Modell) – Vermeidung von Rechtsstreitigkeiten	mit Hilfe von <i>fa</i> , d.h. – lenken, verwalten, strafen  – Gleichheit vor dem Gesetz  – gutes Vorbild nur subsidiär – Rechtsstreitigkeiten als legitimes Vorgehen	durch Geschehenlassen: Wasser findet von selbst den „richtigen Weg“ (= <i>dao</i> ) – keine Rangdifferenzierung  – <i>rang</i> : entsagen, geschehen lassen – <i>wu wei</i> [3]
In welchem Rahmen ereignet sich Sozialisierung?	in der Gemeinschaft (d.h. im organischen Verband)  – Familie – Clan – Dorf – -> ringförmig sich erweiternd kein Eskapismus	in der Gesellschaft (d.h. im Zweckverband)  – <i>baojia</i> [4] – Landkreis – Provinz, Staat usw.  kein Eskapismus	am Rande der Gemeinschaft/Gesellschaft    Tendenz zur Flucht vor der Gesellschaft
Leitfigur?	der „Edle“ ( <i>junzi</i> [5]) – als sittliches Modell, der durch <i>li</i> beispielgebend und erzieherisch wirkt – verkörpert im „Fürsten“, „Vater“	der Beamte – als Rechtsgarant, der durch seine Gerechtigkeit ausgleichend wirkt verkörpert im Administrator, Richter, Militär	der „Anarch“
zeitliche Orientierung?	Vergangenheitsorientierung, d.h. permanente Neubelebung des Goldenen Zeitalters der Frühen Zhou	Zukunftsorientierung, d.h. Perfektionierung der rechtlichen Regelungsmechanismen	Ewige Gegenwart durch ständigen Wechsel
Idealzustand einer „guten Gesellschaft“?	Sittlichkeit	Rechtlichkeit	Unberührtheit

Aus: Oskar Weggel, *Das nachrevolutionäre China. Mit konfuzianischen Spielregeln ins 21. Jahrhundert?*, Bd. 267 der Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Hamburg 1996, S.162/163.

wie an eine Fülle von Wortneuschöpfungen, die von *kuhai* [11] („Meer des Elends“) – einer typisch buddhistischen Weltbeschreibung – über *qu xitian* [12] („in den westlichen Himmel eingehen“, also „sterben“) bis hin zu *chujia* [13] („die Familie verlassen“, im Sinne eines sich Verabschiedens von der Welt) und zum häufig gebrauchten Wort *ta* [14] für Pagode reichen, das von dem Paliwort *thupa* abgeleitet ist. Auch das (vor allem in zahlreichen „Kongfu“-Filmen populär gewordene) „Shaolin-Boxen“ und die chinesische Landschaftsmalerei, in der die Darstellung der „Leere“ eine so entscheidende Rolle spielt, wären ohne den Einfluß des Buddhismus nicht denkbar. Was andererseits die chinesische Staats- und Gesellschaftsphilosophie angeht, so hat der Buddhismus dort kaum Spuren hinterlassen, da die Angriffshöhen hier fest von Konfuzianern besetzt waren. Die buddhistische Grundmaxime, derzufolge die Welt leidvoll und unwirklich sei, hat sich im optimistischen China mit seinen wohlausgebildeten staatlichen Institutionen, mit seiner Familienfreundlichkeit, seinem Ahnenkult und seinen personellen Netzwerken nicht einmal am Rande durchsetzen können. Überdies wurde der buddhistisch-indische Götterhimmel mit seinen Myriaden von Heiligen, Tiergottheiten, Anachoreten und Flagellanten im Reich der Mitte nach familien- und beamtengerechten Kategorien durchforstet – und vermenschlicht: Sogar die Höllen wurden wie kaiserliche Büros präsentiert, gestaffelt nach Magistraten und Aufsehern, bis hinunter zu den Folterknechten ersten, zweiten oder fünften Grades. In der Kunst verschwand die indische Vielarmigkeit und Vielköpfigkeit und die Tempel verwandelten sich von Meditationsorten für Mönchsasketen in Stätten der Begegnung für Familien sowie nicht selten auch zu einer Art „Tagesheim“ für Senioren.

Ganz auf dieser Linie sind zahlreiche buddhistische Gewohnheiten zu Bestandteilen jener Kleinen Traditionen geworden, an denen auch der Daoismus erheblichen Anteil hat. „Kleine Traditionen“ können sowohl lokal als auch gesamt-national und, in der volksrepublikanischen Gesetzgebung, legal oder aber illegal sein – zu den ersteren gehört vor allem der weite Bereich der Volksmedizin, zu den letzteren aber das Fengshui und die altehrwürdige Sitte, sich zu „Bruderschaften“ (*banghui* [15]) – und Triaden (*sanlianhui* [16]) – zusammenzufinden.

### 7.2.1.2

#### Metakonfuzianismus und seine sieben Hauptmerkmale

All diese Einzeltraditionen, deren Fächer von den „großen Schulen“ der „Achsenzeit“ über den Buddhismus bis hin zu den „Kleinen Traditionen“ reicht, lassen sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen, mit dessen Hilfe die Erscheinungen des Alltagslebens als „sinnhaft“ oder „anomal“ sowie als „richtig“ und „legitim“ oder als gesellschaftswidrig gedeutet werden, und für dessen Benennung der Autor den Begriff „Metakonfuzianismus“ vorgeschlagen hat.

Hierbei handelte es sich um eine empirisch aus der chinesischen Lebenswirklichkeit ableitbare Quersumme von Grundüberzeugungen und Wirklichkeitsanschauungen, die dem Durchschnitt der heutigen chinesischen Bevölkerung die Beurteilungsmaßstäbe für „Normalität“ liefern, wobei den konfuzianischen Elementen eine Art Leit-

funktion zukommt.

Nicht ausdrücklich genug kann betont werden, daß es sich beim Metakonfuzianismus *nicht* um den Konfuzianismus der Großen, sondern den der Kleinen Tradition handelt. Gemeint ist nicht der Konfuzianismus des Mandarins, der jahrhundertlang schulisch vermittelt und in Staatsprüfungen „abgefragt“ wurde, sondern der Konfuzianismus des Kleinen Mannes, also der Bauern-, der Händler- und der Handwerkerkonfuzianismus, der die Jahre der Republik und nicht zuletzt auch die vier Jahrzehnte sinokommunistischer Traditionsfeindschaft mühe-los weggesteckt hat, weil er dem für „Wirklichkeitsdefinitionen“ und -interpretationen zuständigen Durchschnittsmenschen von den Eltern und Großmüttern bereits in früher Kindheit anezogen und so zu einem festen Bodensatz von Grundüberzeugungen geworden war, der auch durch die späteren kommunistischen Indoktrinationsversuche nicht mehr beseitigt werden konnte.

Zur weiteren begrifflichen Klarstellung sei erwähnt, daß mit dem Präfix „meta-“ zweierlei gemeint ist, nämlich erstens eine *zeitliche* (und nicht etwa nur metaphorische) Dimension und zweitens eine *langfristige* Nachwirkung.<sup>1</sup>

Aus welchen einzelnen Elementen nun setzt sich der Metakonfuzianismus *inhaltlich* zusammen? Statt einer abstrakten Definition sei hier ein Katalog kohärenter Elemente aufgeführt, die, wie gar nicht nachdrücklich genug betont werden kann, nicht nur für die VR China, sondern *mutatis mutandis* auch für solche Gesellschaften gelten, die jahrhundertlang im Sog des Konfuzianismus gestanden haben, und wo z.T. auch heute noch chinesische Schriftzeichen verwendet werden, nämlich für die beiden Koreas, für Vietnam, Japan, Taiwan, aber auch für Hongkong und Singapur.

Sieben Hauptmerkmale sind hier zu nennen:

#### 1) *Gemeinschaftsbezogenheit:*

Hier lassen sich die Unterschiede zum westlichen Menschenbild am eindrucksvollsten identifizieren – ja geradezu mit Händen greifen: Versucht doch die konfuzianische Philosophie die Rolle des Individuums soweit wie möglich zu reduzieren. Während die westliche Philosophie am gesellschaftlichen Netz meist nur den Knoten, d.h. den autonomen Individuen Beachtung schenkt, ist der Konfuzianismus notorisch auf die Maschen *zwischen* den einzelnen Knoten fixiert. Das *Zwischen-Ich* steht also beherrschend im Vordergrund – und damit die intersubjektive *Beziehung*. Die chinesische Gemeinschaftsbezogenheit läuft in fast allen Aspekten auf das genaue Gegenteil dessen hinaus, was sich seit den Zeiten der Renaissance und der Aufklärung als typisch für das europäische Menschenbild herausentwickelt hat. Der Metakonfuzianismus betont nicht das Ich, sondern das Wir (in der Familie oder in der gesellschaftlichen Zelle/*danwei*), nicht den Vorrang der Rechte, sondern die Priorität der *Pflichten*, nicht das individuelle Eigeninteresse, sondern die „Wechselseitigkeit“, nicht den Konflikt, sondern den Konsens, nicht das Laisser-faire, sondern die Einbindung, nicht den Vorrang der „Sache“, sondern den Pri-

<sup>1</sup>„Meta-“ deutet im Altgriechischen bekanntlich auf langfristige, „epi-“ dagegen eher auf kurzfristige Nachwirkung.

mat der *guanxi*, nicht Professionalisierung, Versachlichung und Spezialisierung sozialer Rollen, sondern „Verpersönlichung“ und „Amateurideal“.

## 2) Hierarchie:

Gemeinschaftsbezogenheit im obigen Sinne ist stets vertikal orientiert. Nirgendwo in der Welt gibt es rangbewußtere Gesellschaften als in Ostasien. Sämtliche soziale Beziehungen – mit der einzigen Ausnahme „Freundschaft“ – sind Über-/Unterordnungsverhältnisse: Es gibt keinen „Bruder“, sondern nur einen „Älteren“ oder „Jüngeren“ Bruder, keinen Onkel, sondern einen Dritten oder Vierten Onkel, nach Möglichkeit auch nicht nur einen einzigen Direktor, sondern einen Ersten oder Vierten Direktor. Das Alter stand immer schon über der Jugend und – bis vor kurzem – der Mann auch über der Frau: Nichts wirkte auf die chinesische Welt verwirrender als das maoistische Gleichheits- und Gleichberechtigungspostulat; kein Wunder, daß das Hierarchiedenken sämtliche Kampagnen überlebte. Selbst auf dem Höhepunkt der Kulturrevolution blieben die zwei Dutzend Sprossen der Bürokratieleiter und das Acht-Stufen-System für staatliche Industriearbeiter im Kernbestand unangetastet, gab es Prominentenkrankenhäuser, -friedhöfe und sogar -gefängnisse – man denke an die Einkerkering Jiang Qings, der Ehefrau Maos. Daß Mao Zedongs „Gedenkhalle“ auf der „Reichsachse“ vor dem Tor des Himmlischen Friedens angelegt wurde, hat ebenfalls etwas mit – übersteigter! – Hierarchie zu tun.

## 3) Ordnung und Stabilität, ja Ordnungsversessenheit:

Unordnung und Chaos (*dongluan* [17]) wird in China noch mehr verabscheut als beispielsweise in Deutschland – daher auch die spontane Ablehnung der maoistischen Klassenkampfpraxis. Anders als nach deutschem Verständnis ist „Ordnung“ in China nicht die Konsequenz von Gesetzen und Vorschriften, sondern von hierarchiegerechten Verhaltensweisen, die weniger sach- als vielmehr personalbezogen sind und mit denen sich deshalb Assoziationen verbinden, die für einen Deutschen nicht so ohne weiteres nachvollziehbar sind, nämlich „Gesicht“, „Etikette“ und Vergangenheitsheiligung. Die konfuzianischen Ordnungsvorstellungen, die als Antwort auf viele Jahrhunderte Krieg entstanden sind, gehorchen einem Dreiklang, nämlich dem stillen Ordnungswirken des Rituals, der sublimierenden Kraft moralischer Gesinnung und der richtigstellenden Funktion korrekter Bezeichnungen.<sup>2</sup> Die Moral ist hierbei nicht religiös, sondern säkular begründet und beruht auf einem Kodex, der für Konfuzius „himmelsgemäß“ (*tiandaoxingde* [18]) war und dessen „Verpersönlichung“ den Träger zu einem „Edlen“ und zur Leitfigur (wörtl.: zum „Polarstern“, *beichen* [19]) werden ließ, der die Menschen gleichsam magisch in seinen Bann zog und zur Nachahmung zwang. Zentrale Ordnungskategorien in diesem Denken waren die „goldene Regel“ („was du nicht willst ...“) und die Forderung, daß äußeres Benehmen und innere Haltung im Gleichge-

wicht zu stehen hätten. Gesetzliche Regelungen (*fa*) galten nicht als autonome Setzungen, sondern lediglich als (heteronome) Abpiegelungen der Sittenordnung (des *li*), die als Naturrecht gedeutet wurde.

„Ordnung“ äußert sich in Stabilität und Berechenbarkeit. Folglich können Konflikt (als demokratisches Grundprinzip) und Spontaneität in diesem Ordnungsdenken nur schwer Platz finden.

Fremd war dieser Welt auch die europäische Idee von der Geschichte als einem fortschreitenden Prozeß, der von der *creatio ex nihilo* bis zum „letzten Gericht“ und – analog dazu – von der Sklavenhaltergesellschaft bis hin zum „Himmel auf Erden“, nämlich zum Kommunismus, führt. Die Zeit wurde vielmehr als ewige Wiederkehr von Standardsituationen gedeutet, für deren Lösung die Vergangenheit bewährte Muster und „gelebte“ Spielregeln bereit hielt – daher die Hochschätzung des Alters, der notorische Empirismus und der offensichtlich immer noch unausrottbare Konservativismus des chinesischen Volkes. Niemand hat dies eindrucksvoller belegt als der Durkheim-Schüler Marcel Granet, der in seinen Hauptwerken nachweisen konnte, daß gewisse Grundkategorien des menschlichen Denkens (wie Zeit, Raum, Zahl) im alten China grundlegend anders als im Westen gehandhabt wurden und daß die typisch chinesische Weise, Wirklichkeit zu interpretieren, in direktem Bezug zu typischen chinesischen Institutionen gestanden habe.<sup>3</sup>

## 4) Dualität zwischen Zentralismus und Zellularisierung sowie zwischen Amtsmoral und „Gefolgschaft“:

Konfuzianische Gesellschaften sind in vertikaler Richtung stufenförmig, ihrer horizontalen Dimension nach aber zellular aufgebaut. Historisch hat sich diese Dualität aus dem Spannungsverhältnis zwischen der zentralen Bürokratie und der Enklave Dorf entwickelt, an deren Grenzen, wie es sprichwörtlich hieß, das „Recht des Kaisers endete“. Der Zentrale gegenüber hatten die Dörfer, altem Herkommen zufolge, drei Pflichten zu erfüllen, nämlich Ruhe zu wahren, Steuern zu zahlen und öffentliche Arbeitsdienste abzuleisten, z.B. bei Damm-, Mauer- und Straßenprojekten. Im übrigen aber war die Autonomie des Dorfes, wie gesagt, sprichwörtlich: Die Dörfer besaßen denn auch ihr lokales Gewohnheitsrecht, ihren eigenen Ältestenrat, ihren höchst ortsgebundenen Ahnenkult sowie ihr zumeist in Tempel- und Schreinfesten zutagetretendes altehrwürdiges Dorfritual. Sie bestritten ferner – Staat im Staate – ihre eigene „Daseinsvorsorge“ und hatten in Zeiten der Gefahr sogar die Dorfverteidigung selbst in die Hand zu nehmen.

Was im traditionellen China das Dorf, ist in der Volksrepublik die *danwei* [20] („Grundeinheit“), zu der sich ein Durchschnittsbürger nach wie vor hingezogen fühlt, ja die er oft wie die Luft zum Atmen braucht und die heutzutage keineswegs mehr auf die Dörfer beschränkt, sondern längst auch in

<sup>3</sup> Marcel Granet, *La Civilization chinoise*, 1929 (deutsch: *Die chinesische Zivilisation*, München 1980); *La Pensée Chinoise*, 1934 (deutsch: *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter*, München 1980).

<sup>2</sup> Ausführlich dazu in Vergangenheit und Gegenwart Weggel, *China im Aufbruch. Konfuzianismus und politische Zukunft*, München 1997, S.21 ff., 49 ff.

die Städte mitgewandert ist, sei es nun in Form von Fabrikbelegschaften und Nachbarschaften oder aber in Gestalt anderer „Wir-Gruppierungen“, die dem Staat und der Bürokratie gegenüber meist ebenso zähe Abwehrkräfte entfalten wie in früheren Zeiten das Dorf. Man kann sich vorstellen, wie die Bauern und *danwei*-Angehörigen den ständigen KPCh-Interventionismus während der Mao-Ära empfanden – und welche „finstere“ Entschlossenheit sie aus den Erfahrungen von damals getankt haben!

China gilt zwar, wie schon in der Vergangenheit, auch heute noch als Prototyp eines zentralistischen Einheitsstaates. Diese Fiktion wird jedoch durch die Zellenautonomie fast permanent durchlöchert und Lügen gestraft. Kein Wunder, daß sich angesichts dieser Antinomie scharfgezogene Trennlinien – hie Loyalität gegenüber der eigenen *danwei*, dort Indifferenz gegenüber der Gesamtgesellschaft – herausentwickelt haben, ob nun beim Umgang mit der Umwelt oder aber bei der Begegnung mit Nicht-*danwei*-Angehörigen. Auch die Spannungen zwischen „Amtsmoral“ und „Gefolgschaft“, wie sie sich zwischen Wir- und Nicht-Wir-Gruppen entfalten, gehören zum Unruhepotential rings um den „Dualismus“: Innerhalb der *danwei* gelten die Prinzipien der Harmonie und der Gefolgschaft, außerhalb dagegen die Gesetze der Ellenbogengesellschaft.

#### 5) *Erziehung und Lernen:*

Gemeinschaftsbezogenheit und Vorbildhaftigkeit im oben beschriebenen Sinne entsteht nicht von selbst, sondern muß in einem ständigen und mühsamen Lernprozeß erfahren und verinnerlicht werden: *bai nian shu ren* [21]: „Hundert Jahre braucht ein Mensch, bis er kultiviert ist“, lehrt das Sprichwort. Im ersten Satz des Alten Testaments der konfuzianischen Lehre, im *Lunyu*, heißt es: „Ist Lernen und das Gelernte immer zu wiederholen nicht wunderbar!?“ Gesellschaftlicher Aufstieg war im kaiserlichen China fast nur über Lern- und Prüfungserfolge zu erreichen – mit der Folge, daß der Blut- oder Schwertadel seit der Han-Zeit nur noch eine untergeordnete Rolle spielte. Wer das Lernen verweigerte, geriet in Gefahr, das ihm angeborene Gute zu verlieren, wer sich andererseits „im Lernen verausgabte“ (*jin xin* [22]), hatte die Chance, zum Vorbild für die anderen zu werden.

Die Tradition der Unaufhörlichkeit des Lernens und Erziehens ist als solche bis auf den heutigen Tag erhalten geblieben. Weltweit gibt es keine Gesellschaft, die erzieherischer angelegt wäre als die metakonfuzianische. Der pädagogische Zeigefinger ist gleichsam ihr Symbol. Fast überflüssig zu betonen, daß die chinesische Gesellschaft angesichts dieser Lerntradition beim Transfer westlicher Technologie und Wissenschaft beinahe wie ein Schwamm wirkt.

#### 6) Nicht zu vergessen auch das *bürokratische Erbe:*

Abgesehen vom pharaonischen Ägypten hat es nirgendwo auf der Welt eine zählebigere Bürokratie gegeben als in China, vor allem aber im China der Kaiser, das – mit insgesamt 2.132 Jahren – einen Weltrekord an Überlebensfähigkeit an den Tag legte und von den Punischen Kriegen Roms bis zum Vorabend

des Ersten Weltkriegs überdauerte. Das jahrhundertelange Walten des Mandarins und nicht zuletzt auch seine hauseigenen Geschichtsschreiber haben dafür gesorgt, daß sich kaum ein Chinese die Gesellschaft anders denn bürokratisch organisiert vorzustellen vermag. Mit dem klassischen Konfuzianismus hat diese Allgegenwart der Bürokratie eigentlich nichts zu tun – Konfuzius hätte sich vermutlich im Grabe umgedreht –, doch hat die normative Kraft des Faktischen dafür gesorgt, daß der Bürokratismus der chinesischen Ordnungspraxis wie eine Klette anhängt.

Wen wundert es angesichts dieser Kontinuität schon, daß altzementierte Verhaltensweisen fast bruchlos in die Volksrepublik haben gelangen können, sei es nun das Einparteienkonzept oder das wache Mißtrauen des Beamtentums gegenüber außerbürokratischen Kräften (d.h. gegenüber Unternehmern, Naturwissenschaftlern, „Intellektuellen“ und anderen Neuerern mit ihrer Neigung zu „geistiger Verschmutzung“), sei es das Abteilungs(Abschottungs-)Gebahren, das ewige Berichteschreiben (mit Hilfe der wie in Stein gemeißelten „viereckigen“ Lettern) oder aber das notorische *kaihui* [23] („Versammlungen abhalten“), der Personalismus, die notorische Fraktionsbilderei, das (nur indirekt erfolgende) „Schattenschießen“ auf vermeintliche oder wirkliche Gegner, die panische Verantwortungsscheu und das *baobian* [24] (wörtl.: „Loben und Herabsetzen“), also die permanente „Neubewertung“ von Freund und Feind im Stil geschichtsschreiberischer Schwarzweißmalerei.

Fest verwurzelt ist nach wie vor auch die Überzeugung, daß „gutes Regieren“ nicht durch wachsende Partizipation der Bevölkerung, sondern durch kontinuierliche Selbstdisziplinierung der Regierenden zu erreichen sei, wobei diese darauf zu achten haben, daß den „Kindern“ stets fürsorglich der Wunsch von den Augen abgelesen wird. Diese in Form des „Neautoritarismus“ (*xin quanwei zhuyi* [25]) fortlebende Tradition, die, von Singapur ausgehend, auch auf das reformerische China zurückwirkt, steht in einem wachsenden Spannungsverhältnis zu jenen Demokratisierungstendenzen, die mit dem Aufstieg einer neuen Mittelklasse in Gang gekommen – und wohl kaum noch aufzuhalten sind. Es ergibt sich hier eine Antinomie zwischen Alt und Neu, die einer künftigen Demokratisierung fünf Einschränkungen mit auf den Weg gibt – in Stichworten:

- Nicht Partizipationsmaximierung, sondern Willkürminimierung
- Nicht Gegeneinander (Opposition und politischer Wettbewerb), sondern Miteinander (hie „Respekt“, dort „Loyalität“)
- Nicht Gewaltenteilung, sondern Einheit von Führung und Volk – man denke an die maotistische „Massenlinie“!
- Nicht soziale Einzelgerechtigkeit, sondern gesamtgesellschaftliche soziale Symmetrie
- Nicht (individuelle) Menschenrechte, sondern –

vom Ganzen her gedachte – Sozialrechte<sup>4</sup>

7) *Wirtschaftstugenden*: Am Ende dieses siebenteiligen MK-Katalogs seien noch sechs wirtschaftsfreundliche Grundelemente genannt, die in ihrer günstigen Mischung maßgeblich mit zum ökonomischen Aufstieg Japans sowie der Vier kleinen Drachen, seit den 80er Jahren aber auch zur wirtschaftlichen Erholung der Volksrepublik beigetragen haben, nachdem sich die Beijinger Führung – endlich! – dazu durchgerungen hatte, auf Renormalisierungskurs zu gehen.

Zu diesen Elementen gehören (1) Leistungsbewußtsein, (2) Fleiß, Hingabe an die Arbeit und materielle Diesseitsfrömmigkeit sowie (3) Sparsamkeit, die Grundvoraussetzung jeder langfristigen Kapitalbildung ist, die allerdings in einer Reihe von asiatischen Kulturen, vor allem im Theravadabuddhismus sowie im Malaio-Islam, keine positive Würdigung erfährt. Wirtschaftliches Handeln stößt darüber hinaus im metakonfuzianischen Kulturbereich (4) auf keinerlei religiöse Tabus, wird also nicht durch Kastenregelungen oder aber durch Zins-, Monopol- oder Versicherungsverbote eingeschränkt, von Profittabus ganz zu schweigen! Hinzu kommt (5) eine bemerkenswerte Bereitschaft zum Risiko – und damit auch zum Unternehmertum. „Krise“ heißt auf chinesischesch bezeichnenderweise *weiji* [26], wörtl.: „gefährvolle Chance“. Wirtschaftlich wohl am bedeutendsten ist aber (6) die Fähigkeit zur Herausbildung von geschäftsförderlichen *Netzwerken*, die nicht nur zu einem „korporatistischen“ Schulteranschluß zwischen Kapital, Arbeit und Bürokratie führt, sondern schnell auch ganze Wirtschaftsgemeinschaften „herbeizaubern“ kann, deren Fäden von Shanghai über Taibei und Hongkong bis San Francisco und Vancouver reichen können, ohne daß es dazu formeller „EWG-Regeln“ bedürfte!

Zu den „wirtschaftskonfuzianischen“ Konstanten gehört darüber hinaus (1) eine (noch in maoistischer Zeit allzu häufig verletzte) Gleichgewichtsphilosophie, (2) ein erheblicher Anteil an Staatsmonopolen, (3) eine Tendenz zum öffentlichen Arbeitsdienst, die lediglich seit Beginn der Reformen etwas zurückgeschraubt wurde, (4) ein strikt „pflüger“-freundliches Bodenregime, und nicht zuletzt auch (5) ein offensichtlich unausrottbares obrigkeitliches Mißtrauen gegen gewerblichen Handel.

Im übrigen aber waren bereits die konfuzianischen Klassiker durchaus wirtschaftsfreundlich eingestellt: Ernährungssicherheit, Sparsamkeit, Anerkennung von Leistung, Arbeitsteilung und Förderung von „Wohlhabenheit“ (*fu* [27]) – dies sind die Stichworte, die schon Konfuzius expressis verbis in die Diskussion eingebracht hat.<sup>5</sup> Menzius hat darüber hinaus vier Aspekte der Wirtschaftspolitik noch besonders thematisiert, nämlich (1) das Verhältnis zwischen Profit und Moral (bei Brecht: „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral“), (2) die Pflicht des Staates zum *baomin* [28] („Sorge für das

Volk“), (3) die gesellschaftliche Arbeitsteilung und (4) die Symmetrie zwischen Bodenzuteilung, gegenseitiger Zusammenarbeit und Abgaben.<sup>6</sup>

Diese hier mit dem Stichwort „MK“ charakterisierte „chinesische Normalität“ gehört keineswegs der Vergangenheit an, sondern dürfte auch im 21. Jahrhundert noch richtungsweisend bleiben. In diesem Zusammenhang sei an zwei berühmte Begegnungs-Faustregeln erinnert, nämlich an das *ti-yong* des 19. und an das *tese* des 20. Jahrhunderts:

– *zhongxue wei ti, xixue wei yong* [29] („Chinas Lehren dienen als Substanz, die Lehren des Westens aber nur zum praktischen Gebrauch“): Diese auf die beiden Grundelemente reduzierte *ti-yong*-Formel war bekanntlich das Markenzeichen der *yangwu*- [30] („fremde Dinge“) -Bewegung, die sich zum ersten Mal mit dem erdrückenden Einfluß Europas auf China befaßte und der später die „Reformbewegung von 1898“ sowie schließlich, drittens, die 4.-Mai-Bewegung von 1919 folgte. Während die 4.-Mai-Bewegung „Selbststärkung“ durch „totale Verwestlichung“ (*quanpan xihua* [31]) einforderte, hatte sich die *yangwu*-Bewegung (1969-1890) noch mit einer „Selbststärkung durch Wiederbelebung des Eigenen“ begnügt – und ist als solche bis auf den heutigen Tag aktuell geblieben, mit dem einzigen Unterschied, daß jetzt neuere – und zeitgemäßere – Formeln Verwendung finden.

– *tese* („besondere Farbe“) war ein Lieblingsausdruck Deng Xiaopings, der damit verdeutlichen wollte, daß westliche Errungenschaften zwar durchaus rezipiert werden sollten, jedoch stets nur in – eben! – „chinesischer Einfärbung“, angefangen vom „Sozialismus“ bis hin zur „Marktwirtschaft“ und zur Demokratisierung.

Die Vorgänger Dengs, vor allem Mao Zedong und Hua Guofeng, waren bei dieser Rezeptionsfrage wesentlich radikal gewesen und hatten – im Sinne des *zi li geng sheng* [32] („aus eigener Kraft besseres hervorbringen“) – noch weitgehend ohne westliche Krücken auskommen wollen. So war beispielsweise die bekannte Forderung Liu Shaogis, angesichts bedrückender Bootsraumknappheit Schiffe nicht erst lange selber zu bauen (dies wäre der Weg der maoistischen „Massenlinie“ gewesen!), sondern aus Gründen des Zeitgewinns kurzerhand ausländische Schiffe zu chartern oder aber zu kaufen, als „Kapitulantum“ und als „Ausverkauf der Nation“ angeprangert worden!<sup>7</sup>

Vor dem Hintergrund des Fortbestehens metakonfuzianischer Werte läßt sich übrigens auch eine plausible Erklärung dafür finden, warum der einst übermächtige maoistische Einfluß so schnell von der Bildfläche verschwinden konnte, kaum hatten die Reformen eingesetzt, und warum die revolutionären Visionen Maos eigentlich schon a priori scheitern *mußten*.

Zwar waren die maoistischen Lehren ebenfalls gemeinschaftsbezogen, apodiktisch, moralisch-erzieherisch und auf das Monopol einer einzigen Partei abgestellt, im übrigen aber erwiesen sie sich als das genaue Gegenteil dessen, was dem Metakonfuzianismus heilig war:

– Ihre Klassenkampfpriorität widersprach den „Harmonie“- sowie den „Korporatismus“-Vorstellungen und

<sup>4</sup>Einzelheiten zu diesen fünf Antinomien in C.a., 1992/12, S.916-921.

<sup>5</sup>Näheres dazu m.N. Weggel, *Das nachrevolutionäre China*, 1996, S.259 f.

<sup>6</sup>Näheres ebd., S.261-264 m.N.

<sup>7</sup>GMRB, 17.6.76.

mußte als *luan* (chaotisch) gelten, zumal sich „Klassenkampf auch nicht essen ließ“.

- Ihre Kritik- und Selbstkritikzumutungen waren, durch die metakonfuzianische Brille gesehen, Aufforderungen zu systematischer Gesichtsverletzung.
- Ihre notorisch auf eine ferne Zukunft gerichteten Visionen, die den Neuen Menschen in einer Neuen Gesellschaft im Blickfeld hatten, prallten an der konservativen – und stark vergangenheitsorientierten – Nüchternheit ab.
- Ihr Egalitarismus verstieß gegen eingefahrene Hierarchiegewohnheiten,
- ihre Überbetonung des politischen Engagements negierte das Leistungsprinzip und
- nicht zuletzt rüttelte die immer wieder praktizierte KP-Interventionspolitik am eingefahrenen Dualismus zwischen Danwei- und Transdanweibereich.

All diese Verstöße gegen „normalitäts“-konstitutive Gewohnheiten konnten auf die Dauer nicht gutgehen. Wenn es den Reformern nach 1979 gelang, den Maoismus so schnell in Vergessenheit geraten zu lassen, so hing dies vor allem damit zusammen, daß sie mit Denk- und Verhaltensmustern laborierten, die dem Durchschnittschinesen spontan vertraut – weil metakonfuzianisch – erschienen; damit aber wurde ein Renormalisierungsprozeß in Gang gesetzt, der wie eine Eigenblutimpfung wirkte – und sich übrigens auch wirtschaftlich schnell auszuzahlen begann.<sup>8</sup> Überall wurde hier deutlich, wie traditionsgeleitet das allgemeine Bewußtsein immer noch war!

## 7.2.2

### Der Alltag und seine normative Kraft

Sinnstiftungen gehen nicht nur von der Vergangenheit, sondern auch von der gelebten Gegenwart aus, d.h. von den permanenten Kompromissen zwischen dem, was (überlieferungsgemäß) sein soll, und dem, was tatsächlich geschieht.

Diese neue Lebenswirklichkeit ist der Chinaforschung fast drei Jahrzehnte lang, nämlich von 1949 bis 1979, verborgen geblieben, zumindest, was den *unmittelbaren* Einblick anbelangte. Erst seit den 80er Jahren konnte der ausländische Beobachter auch wieder hinter die Kulissen blicken und dort aus eigener Anschauung Alltagseindrücke sammeln, wie sie ihm bis dahin nur verschlüsselt und gefiltert zugekommen waren.

Vor diesem aufgehellten Hintergrund hat sich die einseitige Fixierung der Chinabeobachtung auf „große Politik“ schnell zu relativieren begonnen und einer umfassenderen Betrachtungsweise Platz gemacht, die auch den kleinen Ereignissen des Alltags Aufmerksamkeit schenkt und vor allem nie die Frage vergißt, wie „große Politik“ am Ende „unten an der Basis“ ankommt und welch merkwürdige Verrenkungen sie dort bisweilen durchzumachen hat.

Noch zu Beginn der 70er Jahre hätten die meisten Chinesen – und ausländischen Chinabeobachter – auf die hypothetische Frage, ob für den weiteren Weg des Reichs der Mitte eher Elitenentscheidungen oder aber Massenwün-

sche ausschlaggebend seien, mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auf die „Eliten“ getippt und dabei in allererster Linie an Mao Zedong gedacht.

Zwanzig Jahre später muß eine solche Einstellung als Anachronismus erscheinen: Längst gilt es als Binsenweisheit, daß Mao Zedong das chinesische Volk in den Jahren zwischen 1949 und 1976 fast pausenlos „gegen den Strich gebürstet“ hat – sei es nun mit seinem Egalitarismus, seiner Zukunftsorientierung und seiner Klassenkampfhethik oder aber mit seinem Umsturzkonzept und seiner Forderung, daß die Politik stets an erster Stelle zu stehen habe. Ganz im Gegensatz dazu hatten die ja noch weitgehend in der Tradition verhafteten einfachen Leute die ganze Zeit über spontan „gewußt“, daß Hierarchie, Vergangenheitsorientierung, zwischenmenschliche „Harmonie“, Ruhe und Ordnung sowie Leistung das eigentlich „Normale“ seien und daß die gegenläufige maoistische Apologetik lediglich für eine kurz bemessene Epoche des Umbruchs und der vorübergehenden Neuorientierung taugte. In der Tat wirken die „Mao-Zedong-Ideen“ aus der Sicht der späten 90er Jahre wie Mumien aus grauer Vorzeit, auch wenn sie im offiziellen Politwortschatz vermutlich noch auf unabsehbar lange Zeit mitgeschleppt werden: „Worte“ haben ja, wie unten noch näher auszuführen, eine markante Ordnungsfunktion im politischen System des Reichs der Mitte.

Normative Kraft für die Zukunft Chinas ist also, wie sich rückblickend feststellen läßt, schon in maoistischer Zeit weniger von den revolutionären Visionen des „Vorsitzenden“ als vielmehr von den als solchen sinnstiftenden Lebensformen des Alltags ausgegangen, die, allen revolutionären Aufrufen und Kampagnen zum Trotz, letztlich der Tradition verhaftet geblieben sind und die, wie Japan und die Vier kleinen Drachen demonstriert haben, auch wirtschaftlich überaus erfolgsträchtig sein können.

Ganz in diesem Sinne empfiehlt es sich, den von Edmund Husserl eingeführten Begriff „Lebenswelt“ für die Untersuchung der chinesischen Wirklichkeit fruchtbar werden zu lassen. Unter „Lebenswelt“ läßt sich die Gesamtheit der Wertvorstellungen, Normen, Gewohnheiten und gelebten Selbstverständlichkeiten des „kleinen Mannes“ in seiner konkreten sozialen Umwelt verstehen. Anhand dieses Kategoriensystems wird auch schnell einsehbar, warum die meisten Chinesen nach dem Ende der „permanenten Revolution“ so ganz „selbstverständlich“ wieder zu vorrevolutionären Mustern „heimgekehrt“ sind und warum ihnen die maoistische Vision vom „Neuen Menschen in einer Neuen Gesellschaft“ fremd geblieben ist. Es war, schlichter ausgedrückt, der Alltagstrott, der am Ende über die Revolution den Sieg davongetragen und dem Renormalisierungsprozeß die Wege geebnet hat. Die chinesische „Lebenswelt“ ist hier m.a.W. wieder einmal den „Weg der Mitte“ gegangen. Langfristig könnte es – aus ebendiesem Grunde – sehr wohl auch geschehen, daß das Leben der Menschen in der Volksrepublik China sich sowohl „verwestlicht“ als auch „re-sinisiert“ – so paradox dies auf Anhieb auch klingen mag. (Zum „Verschichtungsansatz“ folgen Ausführungen in einem späteren Kapitel.)

<sup>8</sup>Wie die breite Bevölkerung denkt, wurde übrigens auch anhand einer Reihe von wertebezogenen Umfragen deutlich. Näheres dazu C.a., 1992/4, S.241 ff.

Zu Alltagsfragen haben sich seit Beginn der Reformen zahlreiche westliche Autoren geäußert, unter anderem Frazer (1981)<sup>9</sup>, Jutta Hebel und Günter Schucher (1992)<sup>10</sup>, Thomas Heberer (1991)<sup>11</sup>, Wolfgang Hieber (1986)<sup>12</sup>, Mechthild Leutner (1989)<sup>13</sup>, Werner Pfennig (1977)<sup>14</sup> und Oskar Weggel (1997)<sup>15</sup>. Höchst aufschlußreich sind auch die Gespräche und Bekenntnisse der „kleinen Leute“, wie sie in dem Sammelband *Pekingmenschen* (1986)<sup>16</sup> als Streiflichter auftauchen.

## Liste der chinesischen Zeichen

[1] 十家：儒家、道家、法家、阴阳家、墨家、名家

[2] bis [5] in der Tabelle:

[2] 仁、礼、平、法、水、朴

[3] 道、让、无为

[4] 堡甲

[5] 君子

[6] 对照

[7] 矛盾

[8] 法

[9] 礼

[10] 西遊记

[11] 苦海

[12] 去西天

[13] 出家

[14] 塔

[15] 帮会

[16] 三联会

[17] 动乱

[18] 天道性的

[19] 北辰

[20] 单位

[21] 百年熟人

[22] 尽心

[23] 开会

[24] 褒贬

[25] 新权威主义

[26] 危机

[27] 富

[28] 保民

[29] 中学为体，西学为用

[30] 洋物

[31] 全盘西化

[32] 自力更生

<sup>9</sup>Frazer, John, *Die neuen Chinesen. Wie die Menschen nach Mao leben, denken, empfinden, handeln*, Bern und München 1981.

<sup>10</sup>Hebel, Jutta und Schucher, Günter, *Zwischen Arbeitsplan und Arbeitsmarkt. Strukturen des Arbeitssystems in der VR China*, Bd.204 der Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Hamburg 1992.

<sup>11</sup>Heberer, Thomas, *Korruption in China. Analyse eines politischen, ökonomischen und sozialen Problems*, Opladen 1991.

<sup>12</sup>Hieber, Wolfgang, *Chinesen über ihr eigenes Land. Alltag in China*, Düsseldorf, Wien 1986.

<sup>13</sup>Leutner, Mechthild, *Geburt, Heirat und Tod in Peking. Volkskultur und Elitekultur vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin 1989.

<sup>14</sup>Pfennig, Werner und Lechenauer, Gerd, *Leben in China in Bildern und Protokollen*, Gütersloh, Berlin 1977.

<sup>15</sup>Weggel, Oskar, *Alltag in China. Neuerungsansätze und Tradition*, Bd.275 der Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Hamburg 1997.

<sup>16</sup>Zhang Xinxin und Sang Ye, *Pekingmenschen*, herausgegeben von Helmut Martin, Köln 1986.