

Brunhild Staiger

Chinas Modernisierung und die traditionelle Kultur

Anmerkungen zu einem internationalen Symposium in Xi'an im November 1990

Vom 5.-7. November 1990 fand in Xi'an eine internationale Konferenz zum Thema "Chinas Modernisierung und die traditionelle Geisteswelt und Kultur" statt. Sie wurde vom Geistes- und kulturwissenschaftlichen Institut der Northwest-Universität in Xi'an und der Konrad-Adenauer-Stiftung (St. Augustin bei Bonn) veranstaltet. Genau zwei Jahre zuvor hatte die Konrad-Adenauer-Stiftung unter starker chinesischer Beteiligung in St. Augustin ein internationales Konfuzius-Symposium organisiert, das nun in Xi'an mit erweiterter Thematik seine Fortsetzung fand. Das Geistes- und kulturwissenschaftliche Institut der Northwest-Universität genießt auf dem Gebiet des Studiums der chinesischen Geistesgeschichte und Kultur national und international hohes Ansehen, das nicht zuletzt durch den bekannten Philosophen und Historiker Hou Wailu begründet wurde, der in den fünfziger Jahren an diesem Institut wirkte. Das Institut zählt zu den einschlägigen Schwerpunkteinstitutionen, was u.a. darin zum Ausdruck kommt, daß es angeblich das einzige Universitätsinstitut Chinas ist, das den Doktorgrad in chinesischer Geistesgeschichte vergeben kann. Sein Direktor, Prof. Zhang Qizhi, ist ein Schüler von Hou Wailu und gilt als einer der angesehensten Gelehrten auf dem Gebiet der chinesischen Geistesgeschichte; er hat u.a. eine Geschichte des Neokonfuzianismus der Song- und Ming-Dynastie und eine Geistesgeschichte Chinas herausgegeben. Neben seiner wissenschaftlichen Arbeit widmet sich Prof. Zhang in zahlreichen Funktionen auch der Wissenschaftsverwaltung und -politik, so vor allem als Rektor der Northwest-Universität, als Vizepräsident der Chinesischen historischen Gesellschaft und als Mitglied mehrerer nationaler Gremien der Staatlichen Erziehungskommission.

Planung und Organisation des Symposiums lagen federführend bei Prof. Zhang Qizhi. Geladen waren etwa vierzig chinesische Teilnehmer, zumeist Universitätsprofessoren und Wissenschaftler der Akademie der Sozialwissenschaften, aber auch einige Forschungsstudenten der Northwest-Universität, sowie fünf ausländische Wissenschaftler (ein Kanadier, ein Belgier und drei Deutsche) und ein Auslandschinese aus Kanada. Auf vielseitigen Wunsch hatte Prof. Zhang die dreitägige Konferenz so strukturiert, daß an den Vormittagen jeweils die Referate in Form von fünfzehnminütigen Zusammenfassungen vorgetragen wurden, während die Nachmittage der Diskussion vorbehalten blieben. Die ungewöhnlich breitbemessene Diskussionszeit wurde von den Teilnehmern intensiv genutzt und erwies sich als außerordentlich positiv, machten doch die lebhaften Auseinandersetzungen und die Vielzahl der unterschiedlichsten Meinungen den eigentlichen Wert des Symposiums aus.

In seiner Einleitungsrede nannte Prof. Zhang zwei Hauptprobleme, über die auf der Konferenz diskutiert werden sollte:

1. Was sind die Pluspunkte (*jinghua*) des traditionellen chinesischen Denkens und der traditionellen chinesischen Kultur?
2. Wie können die Chinesen diese Pluspunkte übernehmen, um sie für die Modernisierung Chinas zu nutzen?

Obwohl eigentlich je die Hälfte der Zeit für jede dieser Fragen vorgesehen war, konzentrierte sich die Diskussion hauptsächlich auf die erste Frage, während das Problem der praktischen Umsetzung und Anwendung des traditionellen Kulturerbes für die Modernisierung bedauerlicherweise in den Hintergrund trat.

I. Die Auswahlbarkeit von Kultur

Die Tagung machte deutlich, daß es die chinesischen Geisteswissenschaftler als eine ihrer vornehmsten Aufgaben betrachten, das geistige und kulturelle Erbe zu durchforsten, um das Positive, das für die Modernisierung nutzbar zu Machende auszuwählen und das Negative, das mit der Modernisierung nicht zu Vereinbarende auszusondern. Diese Aufgabe steht im Einklang mit dem offiziellen Ziel einer Modernisierung chinesischer Prägung, einer Modernisierung also, die sich von der westlichen unterscheidet. Das, was das Chinesische ausmacht, sind in ihren Augen die Einflüsse der kulturellen Tradition und die Verbundenheit des chinesischen Volkes mit seinem kulturellen Erbe. Im Modernisierungsprozeß wird die Verbundenheit mit diesem Erbe als unerlässlich für die Bewahrung der chinesischen Identität und zugleich als in vieler Hinsicht förderlich für die Reformen in Wirtschaft und Gesellschaft angesehen. Einig war man sich auch darüber, daß eine kulturelle Auswahl getroffen werden kann, und zwar bewußt, planmäßig und willensmäßig. Dieser für den westlichen Beobachter befremdliche Gedanke, daß die kulturelle Transformation durch eine voluntaristische Auswahl zu steuern ist, erklärt sich aus der chinesischen Geschichte, in der die Herrschenden seit jeher und je den Anspruch erheben, die Auswahl darüber treffen zu können, was das Volk zu denken und zu glauben hat.

Eine theoretische Einführung in das Problem der Auswahl wurde in einem Referat über "Pluralismus und Selektivismus der traditionellen Kultur" gebracht. Darin wurde für eine Weiterentwicklung der traditionellen Kultur plädiert, aber einschränkend dargelegt, daß nicht das gesamte kulturelle Erbe zu übernehmen sei, sondern eine Auswahl getroffen werden müsse. In bezug auf die Art der Auswahl wurden sieben Kriterien genannt, die alle zu berücksichtigen seien:

1. die Auswahl der Herrschenden, die meist nur unter politischem Aspekt erfolgt, nämlich zur Stabilisierung der Herrschaft. Als Beispiel wurde die Erhebung des Konfuzianismus zur herrschenden Staatsdoktrin zu Beginn der Han-Dynastie genannt;
2. die Auswahl der Unterdrückten, die durchweg eine andere ist als die der Herrschenden;

3. die Auswahl vom ethischen Standpunkt;
4. die Auswahl vom kulturellen Standpunkt, wie sie beispielsweise Konfuzius vornahm, als er sich für die Kultur der Westlichen Zhou-Zeit aussprach;
5. die persönliche Auswahl, die als kompliziertes Problem bezeichnet wurde, weil sie in Zusammenhang mit dem Bildungsniveau zu sehen sei, das bei jedem unterschiedlich ist;
6. die vielseitige Auswahl, d.h. ein Herrscher muß vielseitig, nämlich für jede Schicht und jedes Alter, auswählen;
7. die zwangsweise Auswahl, die per Gesetz oder Befehl erfolgt und negativ zu bewerten ist; demgegenüber wurde die freiwillige Auswahl befürwortet, die als die natürliche Form der Auswahl bezeichnet wurde.

Die Ausführungen zur Selektierbarkeit der Kultur lösten heftige Diskussionen aus, in denen sich die Aktualität des Themas widerspiegelte. Vor dem Hintergrund, daß auch die heutige politische Führung für sich in Anspruch nimmt, allein eine Auswahl hinsichtlich der Zusammensetzung der modernen chinesischen Kultur treffen zu können, kam die Frage auf, inwieweit eine persönliche Auswahl überhaupt praktikabel sei. Wiewohl diese für wünschenswert erachtet wurde, wurde sie allgemein doch für sehr problematisch gehalten und deshalb der Standpunkt vertreten, daß die persönliche Wahl zumindest im Einklang mit der historischen Entwicklung zu stehen habe. Auch die Frage, ob eine Auswahl vom Zufall abhängt oder ob sie aus historischer Notwendigkeit geschieht, fand reges Interesse. Ob eine Wahl historisch notwendig und damit richtig war, sei immer erst im nachhinein festzustellen, hieß es. Manchmal freilich sei die Notwendigkeit einer Wahl schwer zu erkennen; es sei Aufgabe des Historikers, die Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten und aufzuzeigen.

Die Frage, wer die kulturelle Auswahl zu treffen habe, ob die politischen Führer oder jeder einzelne, blieb letztlich unbeantwortet. Die Mehrheit schien der These anzuhängen, daß eine persönliche Auswahl des einzelnen nur zu akzeptieren ist, wenn sie mit der historischen Entwicklung übereinstimmt und den Bedürfnissen der Ge-

sellschaft entspricht. Dem Votum eines Teilnehmers, die Wahl jedem einzelnen zu überlassen, der durchaus in der Lage sei, die Spreu vom Weizen zu trennen, mochten sich die meisten wohl nicht anschließen. Doch hegten sie grundsätzlich keine Zweifel daran, daß es möglich ist, im Hinblick auf den Aufbau der Kultur eine positive und negative Auswahl zu treffen. Skepsis an der Auswählbarkeit von Kultur und an der voluntaristischen Steuerung der kulturellen Entwicklung wurde nur von einer Seite laut. Theoretisch, so lautete der Einwand, könne man das Gute vom Schlechten unterscheiden, in der Praxis jedoch sei dies schwer möglich. Die hieraus zu ziehende Schlußfolgerung sei, zunächst einmal alle kulturellen Einflüsse aufzunehmen; das Gute würde sich dann schon von selbst herauschälen. Der aktuelle Bezug, also die Forderung nach uneingeschränkter kultureller Vielfalt, war nicht zu überhören.

II. Die Haltung gegenüber dem traditionellen Kulturerbe

In allen Konferenzbeiträgen wurde auf die eine oder andere Weise eine kulturelle Auswahl aus dem traditionellen Kulturerbe getroffen. Dabei lassen sich fünf verschiedene Positionen erkennen, die im folgenden zusammengefaßt dargestellt werden sollen. Zu berücksichtigen ist, daß die jeweiligen Positionen keinen Ausschließlichkeitscharakter besaßen, sondern die Übergänge fließend waren und die einzelnen Wissenschaftler in der Regel mehr als eine Position vertraten.

1. Die positiven Seiten des Konfuzianismus erben:

Zum überwiegenden Teil wandten sich die Konferenzteilnehmer dem Konfuzianismus, dem Hauptstrom des kulturellen Erbes, zu. Es bestand weitgehende Einigkeit darüber, daß das Denken des Konfuzius wie auch der Konfuzianismus viele positive, allgemeingültige und daher übernehmenswerte Seiten enthalte, daneben freilich auch negative, für die Modernisierung hinderliche Seiten. Gemäß dem offiziell in der Kulturpolitik propagierten Gebot von der "kritischen Übernahme" des traditionellen kulturellen Erbes treffen diese Gelehrten eine kritische Auswahl aus der konfuzianischen

Überlieferung mit dem Ziel, diese für die Modernisierung nutzbar zu machen. Die guten und für die Modernisierung nützlichen Aspekte werden hauptsächlich auf drei Gebieten gesehen: der konfuzianischen Ethik, der konfuzianischen Lehre vom Menschen (*renxue*) und dem konfuzianischen Persönlichkeitsideal (*renge*).

Aus der konfuzianischen Ethik werden vor allem Menschlichkeit (*ren*), Gerechtigkeit (*yi*), Pietät gegenüber den Eltern und Vorfahren (*xiao*), Güte (*zhongshu*) und Sparsamkeit (*jian*) hervorgehoben. Dabei wird die Menschlichkeit als Grundlage der konfuzianischen Ethik betrachtet und als solche auch für die Gegenwart in Anspruch genommen. Dies besagt, daß sie heute nicht mehr als Bestandteil einer Klassenideologie, sondern als eine allgemeingültige Tugend interpretiert wird; die Universalität von Konfuzius' Erklärung der Menschlichkeit als "die Menschen lieben" und "was man selbst nicht will, daß es einem angetan wird, soll man auch anderen nicht antun" wird voll bejaht. Die Menschlichkeit ist nach allgemeiner Auffassung auch heute geeignet, die zwischenmenschlichen Beziehungen und die alltäglichen Dinge zu regeln; wenn sich die Chinesen nach dieser "nationalen Tugend" richteten, dann brauchte man keine Zweifel am Aufschwung der chinesischen Nation zu haben.

Auch die konfuzianische Tugend des "rechten Maßes und der Mitte" (*zhongyong*) wird positiv bewertet. Sie wird als eine wichtige Eigenschaft des chinesischen Volkes hervorgehoben, die besonders für die gegenwärtige Phase der sozialistischen Modernisierung mit all ihren Widersprüchen große Bedeutung habe, weil sie geeignet sei, die Probleme in den zwischenmenschlichen Beziehungen zu lösen und für Harmonie und Ausgleich in der Gesellschaft zu sorgen. Gerade diese Tugend war in maoistischer Zeit als eine dem Klassenkampfideal widerstrebende Eigenschaft verdammt worden.

Mit Konfuzius' Lehre vom Menschen befaßten sich mehrere Referenten, und zwar wurde allgemein deren positive Bedeutung für die Gegenwart herausgestellt. Entwicklungsgeschichtlich bedeutsam war, daß bereits gegen Ende der Westlichen Zhou-Zeit (um 800 v.Chr.), also schon vor Konfuzius (551-479), die religiöse Weltanschauung,

der die Götter die Grundlage der Politik bildeten (*shenbenzhuyi*), zu wanken begann und allmählich durch den Gedanken, daß das Volk die Grundlage des Staates bildet (*minbenzhuyi*), abgelöst wurde. Es war Konfuzius' Verdienst, daß er die Autorität des Himmels überwand und den Menschen in den Mittelpunkt seines Denkens stellte. Damit begründete Konfuzius seine Lehre vom Menschen, die von so zentraler Bedeutung für die chinesische Geistesgeschichte geworden ist. Der Gedanke "das Volk respektieren" (*zhong min*), ein in Konfuzius' *Gesprächen* mehrfach belegter Kerngedanke dieser Lehre, besagt, daß die Interessen des Volkes zu beachten sind; wenn dies geschieht, reüssiert der Staat, wenn nicht, geht er unter.

Der Bezug zur Gegenwart wurde in einem Referat über die konfuzianische Lehre vom Menschen und die sozialistische Modernisierung hergestellt. Die Hochachtung des Menschen und der menschlichen Angelegenheiten sowie die Hinwendung zum menschlichen Leben seien von Nutzen für die Entfaltung der Eigeninitiative des Menschen und dafür, die Aufmerksamkeit der Menschen auf die Erforschung und Lösung gesellschaftlicher Probleme zu lenken. Des weiteren sei die Auffassung des Konfuzius und der konfuzianischen Schule vom menschlichen Leben dazu angetan, die Menschen zu einer richtigen Lebensauffassung zu bringen. Zitiert wurden in diesem Zusammenhang z.B. Konfuzius' Forderung, die Menschlichkeit als Aufgabe jedes einzelnen anzusehen, und Gu Yanwu (1613-82) Äußerung, daß das Wohl des Staates in der Verantwortung jedes einzelnen liege. Eine solche Lebensauffassung könne einen zentralen Bestandteil der sozialistischen geistigen Kultur bilden und die Beziehungen zwischen Staat und Individuum, Kollektiv und Individuum sowie öffentlichem und privatem Sektor vernünftig regeln. Ferner könne das konfuzianische Persönlichkeitsideal für die Heranbildung edler Persönlichkeiten herangezogen werden. Schließlich seien auch die konfuzianischen Ideen über die menschlichen Beziehungen, wie sie insbesondere in dem Ideal der Harmonie und des gesellschaftlichen Ausgleichs ihren Ausdruck fänden, als Vorbild für die heutige Zeit zu betrachten.

Der Gedanke der "Persönlichkeit" (*renge*) war Gegenstand eines weiteren Referates. Darin wurde Konfuzius'

Konzeption der Persönlichkeit von dem in der Westlichen Zhou-Zeit entstandenen Gedanken abgeleitet, daß das Volk die Hauptsache sei (*minzhu*, dem heutigen Begriff für "Demokratie", eine Bedeutung, die er freilich damals noch nicht hatte). Entscheidend war, daß Konfuzius die Unterscheidung zwischen "Edlen" und "kleinen Leuten" nicht aufgrund der Herkunft, sondern nach moralischen Kriterien traf. Durch Lernen und Selbstvervollkommnung (*xiuyang* oder *xiushen*) konnte jeder Mensch ein "Edler" werden. Zum Streben nach einer idealen Persönlichkeit zählt nach Auffassung des Autors auch das Selbstbewußtsein, das Konfuzius bereits betont habe. Lernen und das Streben nach Selbstvollkommenheit seien im Grunde selbstbewußte Handlungen. Die Herausbildung der Persönlichkeit durch Lernen und Selbstvervollkommnung, so muß impliziert werden, wird auch in der Gegenwart für eminent wichtig gehalten. Allerdings sieht der Autor das Ideal der Selbstvervollkommnung nicht nur positiv. So bemängelt er, daß in der Tradition naturwissenschaftliche Kenntnisse nicht Gegenstand der Selbstvervollkommnung waren. Vor allem aber stellt er die kritische Frage, inwieweit das Streben nach persönlicher Vollkommenheit auch das Ziel beinhaltete, die Gesellschaft zu verändern. Das Streben nach Selbstvollkommenheit als Voraussetzung für das Herrschen berge die Gefahr, daß die Veränderung der objektiven Welt durch die Veränderung der subjektiven Welt ersetzt werde, mit anderen Worten, daß die Persönlichkeitsbildung wichtiger wird als die Reform der objektiven Welt. Diese Tendenz, sich vom Leben der Gesellschaft mehr und mehr zu entfernen, sei im späteren Verlauf der Geschichte, insbesondere im späten Kaiserreich, allgegenwärtig gewesen.

Fragen wir abschließend nach den Motiven, warum so viele Gelehrte bei der Neugestaltung der Kultur auf den Konfuzianismus zurückgreifen, so lassen sich aus den Referaten als wichtigste die folgenden Motive herauslesen:

- Der Stolz auf die chinesische Kultur. Da diese wesentlich vom Konfuzianismus geprägt wurde, ist es nur natürlich, daß man sich diesem zuwendet, zumal zahlreiche Aspekte der konfuzianischen Ethik als zum chinesischen Nationalcharakter und zur guten nationalen Tradition gehörend empfunden werden.

- Ein Zurückgehen auf den Konfuzianismus kann den Verlust der eigenen Identität und Eigenständigkeit des chinesischen Volkes im Modernisierungsprozeß verhindern, mit anderen Worten, es kann die möglichen negativen Folgen einer Modernisierung nach westlichem Vorbild auffangen.

- Die zentrale Stellung, die der Mensch im konfuzianischen Denken einnimmt, läßt den Konfuzianismus geeignet erscheinen, Antworten auf die im Rahmen der Modernisierung anfallenden oder durch sie verursachten Probleme im menschlichen Bereich zu geben. Die Erkenntnis, daß es bei der Modernisierung nicht allein auf die Einführung westlicher Wissenschaft und Technik ankommt, sondern daß der menschliche Faktor eine eminent wichtige Rolle spielt, scheint sich auszuweiten. Deutlicher als mit den Worten eines Referenten läßt sie sich nicht formulieren: "Die Grundlage der Modernisierung ist der Mensch, d.h. die Modernisierung des Menschen."

- Die Bejahung der konfuzianischen Ethik als Ordnungsfaktor für die chinesische Gesellschaft.

Im wesentlichen wird der Konfuzianismus von dieser Gruppe von Gelehrten aus Nützlichkeitsbetrachtungen propagiert, d.h. er wird für die Modernisierungspolitik instrumentalisiert, ohne selbst zu einer schöpferischen Kraft zu werden.

2. Mit Hilfe des Altertums die heutige Gesellschaft reformieren:

Eine zweite Position, die vielfach mit der erstgenannten einhergeht, ist die, daß man aktuelle soziokulturelle Reformanliegen in die Vergangenheit projiziert, das heißt, man benutzt die Vergangenheit - vornehmlich Ansprüche aus den konfuzianischen Klassikern -, um die Gegenwart zu verändern und die derzeitige Reformpolitik zu unterstützen. Bei chinesischen Gelehrten ist dies von jeher ein vielgeübtes Mittel politischer Einflußnahme gewesen - ebenso wie die Methode, mit Hilfe der Vergangenheit die Gegenwart zu kritisieren. Als bekanntestes Beispiel dieser Art läßt sich in der neueren Geschichte Kang Youwei (1858-1927) anführen, der Führer der Reformbewegung von 1898, der Konfuzius zu einem großen Reformator des

damaligen Gesellschaftssystem stempelte und seine eigenen Reformvorstellungen ins Altertum projizierte.

Auf dem Xi'aner Symposium spiegelte sich diese Tendenz am deutlichsten in einem Referat über Konfuzius' gesellschaftliche Ideale wider. Danach bestand Konfuzius' Hauptanliegen darin, das Reich, das sich damals in großer Unordnung befand, in einen Zustand der Ordnung zu versetzen (*tianxia you dao*). Vier Punkte werden genannt, die alle mit Zitaten aus den *Gesprächen* des Konfuzius belegt werden, wie die Ordnung im Reich zu erreichen sei:

- Den Geist der Ehrerbietung, wie er von Konfuzius mit den Worten "Die Alten in Ruhe und Frieden leben lassen, den Freunden Vertrauen schenken, die Jungen liebevoll umsorgen" beschrieben wird.
- Das Volk zu Wohlstand führen und es erziehen, d.h. die materiellen Lebensverhältnisse und das Bildungsniveau des Volkes erhöhen.
- Das Volk in guten Verhältnissen leben lassen, d.h. im Ausgleich zwischen arm und reich und in Ruhe und Stabilität.
- Eine Gesellschaft ohne Anklage und ohne Verbrechen; Voraussetzung dafür sind allgemeiner Wohlstand und moralische Vollkommenheit der Gesellschaft.

Konfuzius hat aber, so heißt es weiter, auch die Schwierigkeiten gesehen, sein gesellschaftliches Ideal der "Großen Einheit" (*datong*) zu verwirklichen. Deshalb habe er eine hierarchische Gesellschaft befürwortet in der Hoffnung, das hierarchische System könne zu Einheit und Ordnung führen. Um der Gefahr vorzubeugen, daß es aufgrund der hierarchischen Unterschiede zu Zusammenstößen zwischen hoch und niedrig komme, habe Konfuzius eine Gesellschaft der "Harmonie zwischen den Hierarchien" errichten wollen, die durch die "Menschlichkeit" gewährleistet werden sollte. Allgemeiner Wohlstand, allgemeine Bildung und hierarchische Harmonie bildeten demnach die Grundlage einer idealen Gesellschaft, wie sie Konfuzius vorschwebte. Damit habe er dem Streben der Volksmassen nach Stabilität und Harmonie in der Gesellschaft Rechnung getragen und sei insofern als großer Reformator, ja als Retter zu bezeichnen. Mit dieser Interpretation steht der Verfasser dieses Beitrags

ganz in der Tradition Kang Youweis, der Konfuzius ebenfalls als einen Reformator und Retter auffaßte.

Ohne daß dies ausgesprochen zu werden braucht, ist klar, daß die gesellschaftlichen Ideale, die hier auf Konfuzius projiziert werden, im Grunde für die Gegenwart gelten. Sie könnten durchaus als Ziele der gegenwärtigen Reformpolitik hingestellt werden. Insbesondere der Begriff "Stabilität" (*anding*), einer der Schlüsselbegriffe und eines der wichtigsten Ziele der derzeitigen politischen Führung, weist auf den aktuellen Bezug hin.

"Patriotismus" ist ein weiterer Schlüsselbegriff der gegenwärtigen Politik in China, der auf dem Symposium eine große Rolle spielte. Wenn einige Teilnehmer den Nachweis zu erbringen versuchen, daß das chinesische Volk seit seiner frühen Vergangenheit patriotisch war, so scheint mir auch hier eine Rückverlegung ins Altertum vorzuliegen. Im Grunde ist der Patriotismus eine moderne Erscheinung, die in China eigentlich erst seit der Ming-Zeit auftrat, denkt man etwa an die sog. "Ming-Loyalisten", die nach der Eroberung Chinas durch die Mandchus der chinesischen Ming-Dynastie treu blieben. Vollends zu einer politischen Triebkraft wurde der Patriotismus in China erst in der 4.-Mai-Bewegung von 1919. Wenn man Patriotismus im modernen Sinne begreift (d.h. unter der Voraussetzung der Existenz einer Nation) und ihn nicht so breit auslegt, daß man ihn z.B. auch für Stammesgesellschaften gelten läßt, dann hat es im chinesischen Altertum und Mittelalter keinen Patriotismus gegeben. Gewisse Interpretationsschwierigkeiten waren daher vorprogrammiert. Patriotismus, so hieß es, bedeute zunächst einmal "die Nation lieben"; die Nation aber werde vom Volk gebildet, also bedeute Patriotismus den Grund und Boden zu lieben, der die Lebensgrundlage des Volkes bildet, und die nationale Kultur zu lieben, die vom Volk im Laufe seiner Geschichte geschaffen und entwickelt wurde. Für das Altertum werden zwei Stellen aus den *Frühling- und Herbst-Annalen* und aus Menzius zitiert, die als Belegstellen für den Patriotismus beide nicht zu überzeugen vermögen. In beiden Stellen geht es darum, daß die Chinesen die Kultur ihres entwickelten und zivilisierten Gebietes nicht durch die Barbaren zerstören lassen

wollen. Auch in allen für die spätere Zeit zitierten Beispielen geht es in erster Linie um Verteidigung und Liebe der eigenen Kultur. Zwar gehört Liebe zur eigenen Kultur fraglos zum Patriotismus, aber diesen ausschließlich darauf zu beschränken, scheint dem Begriff nicht gerecht zu werden. Das chinesische Volk hat sich in seiner Geschichte in erster Linie immer durch seine Kultur definiert. Wie richtig festgestellt wurde, haben die Chinesen fremde Herrscher immer akzeptiert, sobald diese die chinesische Kultur übernahmen. Dies kann man jedoch schwerlich als Patriotismus bezeichnen, angemessener wäre der Begriff "Kulturalismus". Dem Autor geht es freilich weniger um historische Wahrheit als um die Erbringung des Nachweises, daß die heute offiziell zum Zwecke der Einigkeit des chinesischen Volkes für notwendig erachtete Tugend des Patriotismus schon immer Bestandteil der traditionellen Kultur war.

Ähnlich verhält es sich mit einem anderen gesellschaftlichen Problem der Gegenwart, nämlich der Behandlung der nationalen Minderheiten in China. Auch hier wird Konfuzius' Autorität in Anspruch genommen. So wird z.B. betont, die konfuzianische Ethik habe in bezug auf den Zusammenschluß und die Verschmelzung der verschiedenen Stammesvölker eine positive Rolle gespielt. Zur Zeit der Frühling- und Herbst-Periode und der Kämpfenden Reiche (8.-3. Jh. v.Chr.) hätten sich die Chinesen in einem Verschmelzungsprozeß mit verschiedenen Völkerstämmen befunden, und Konfuzius habe propagiert, die "nationalen Minderheiten" (*shaoshu-minzu*) durch Bildung und Tugend zu verwandeln, anstatt sie mit Gewalt zu unterdrücken. Nach diesem Grundsatz seien in der Folgezeit weitsichtige Herrscher immer verfahren, um die Beziehungen zwischen den Nationalitäten zu regeln. Die "feudalistische Moral und kulturelle Tradition" hätten also den Maßstab für die Vereinigung aller Volksstämme gebildet. Dieses ist zweifellos richtig, allerdings scheint der Begriff "nationale Minderheiten" in diesem Zusammenhang nicht gerechtfertigt, denn von Minderheiten kann man erst sprechen, seit es einen chinesischen Staat mit fest umrissenen Grenzen gibt. Die heutigen Minderheiten sind mit den Völkerstämmen der vorkaiserlichen Zeit nicht zu vergleichen. Die Verwendung des

modernen Begriffes deutet wiederum darauf hin, daß heutige Probleme in die Vergangenheit projiziert werden, um für deren Lösung die Autorität des Konfuzius in Anspruch nehmen zu können.

Zu fragen wäre nach den Motiven, warum heute noch oder wieder auf die Methode zurückgegriffen wird, Reformanliegen in ein traditionelles Gewand zu kleiden. Zunächst ist festzustellen, daß die Gelehrten, die sich dieser Methode bedienen, sich durchweg auf Konfuzius und den Konfuzianismus stützen. Gemeinsam ist ihnen, daß sie Konfuzius als Reformers verstehen, nicht als Bewahrer und Überlieferer der Tradition. Insofern stehen sie in der Tradition Kang Youweis. Allerdings unterscheiden sie sich deutlich in ihrer Motivation von ihm. Kangs Anliegen bestand darin, die chinesische Gesellschaft zu reformieren, ein schwieriges Unterfangen angesichts der bis dahin unerschütterten Stellung des Konfuzianismus als herrschender Staatsdoktrin. Vor hundert Jahren sah Kang Youwei die einzige Möglichkeit, die führende Schicht für Reformen zu gewinnen, darin, die Probleme seiner Zeit in die Vergangenheit zu projizieren und die Antworten für ihre Lösung bei Konfuzius zu suchen, d.h., er benötigte den konfuzianischen Rahmen, um seine Reformvorschläge für die Konservativen akzeptabel zu machen.

Seit der 4.-Mai-Bewegung aber hat der Konfuzianismus seine absolute Vormachtstellung verloren, und nach 1949 wurde er in der Volksrepublik in einem Maße diskreditiert, daß heute die Funktion des Konfuzianismus zur Legitimierung von Reformen obsolet ist. In den achtziger Jahren jedoch hat der Konfuzianismus eine unerwartete Aufwertung erfahren, die im wesentlichen als Reaktion auf die Reform- und Öffnungspolitik und die mit dieser verbundenen kulturellen Einflüsse aus dem Ausland anzusehen ist. Die Rückbesinnung auf den Konfuzianismus sollte der Erhaltung der eigenen kulturellen Identität dienen und fand in diesem Sinne die volle Unterstützung der politischen Führer Chinas, nicht zuletzt deshalb, weil auch und gerade die konservativ-orthodoxen Parteipolitiker erkannt haben, daß die konfuzianischen Ordnungsvorstellungen wie eh und je die eigene Herrschaft stützen können. Dies bedeutet freilich nicht, daß der Konfuzianismus wieder zu einer schöp-

ferischen Kraft geworden ist. Die Politik wird von der Kommunistischen Partei gemacht, der Konfuzianismus hingegen nur für diese Politik instrumentalisiert, wobei die politische Führung ihn genausogut wieder fallen lassen könnte. Dies zu verhindern scheint mir ein wesentliches Anliegen der Gelehrten zu sein, die die Autorität des Konfuzius in Anspruch nehmen zur Lösung gegenwärtiger Reformanliegen. Wenn sie den Nachweis zu erbringen versuchen, daß der Konfuzianismus in der Lage ist, Antworten auf Probleme zu geben, die der gegenwärtigen Regierung Sorge bereiten, wie z.B. die Schaffung von Stabilität, Ruhe und Wohlstand, die Einigung des Volkes durch patriotischen Geist oder die Behandlung der nationalen Minderheiten, dann wollen sie dem Konfuzianismus mehr Gewicht verleihen, ihn sozusagen im Sozialismus "salonfähig" machen. Vor hundert Jahren mußten die Reformen in den alten Rahmen eingesetzt werden, um sie akzeptabel zu machen; umgekehrt soll heute der Konfuzianismus an die Reformpolitik angepaßt werden, um ihn mit der Gegenwart kompatibel und für die Partei akzeptabel zu machen. Würde es gelingen, die Relevanz des Konfuzianismus für die Reformpolitik der Kommunistischen Partei nachzuweisen, dann könnte der Konfuzianismus in der Zukunft wieder eine aktivere Rolle in der chinesischen Gesellschaft spielen. So gesehen, könnte das "Zurechtzimmern" des alten Rahmens für die gegenwärtige Reformpolitik eine notwendige Vorstufe für die Erneuerung des Konfuzianismus bedeuten, eines Konfuzianismus, der die Politik selbst gestaltet und nicht mehr nur für diese instrumentalisiert wird. Die Bemühungen dieser Gruppe scheinen mir für das zukünftige Schicksal des Konfuzianismus von großer Bedeutung zu sein und sollten daher mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt werden.

3. Mit der Geschichte die Gegenwart kritisieren:

Eine dritte Gruppe von Teilnehmern bediente sich ebenfalls einer traditionellen Methode, nämlich "mit der Vergangenheit die Gegenwart ablehnen" (*yi gu fei jin*). Es handelt sich hier um die bis heute geübte Kunst versteckter Kritik an gegenwärtigen Zuständen, wie sie im chinesischen Kaiserreich, zumal in Zeiten starker autokratischer

Herrschaft, von Gelehrten-Beamten immer wieder angewendet wurde. In der Volksrepublik greifen Historiker und Schriftsteller angesichts der politisch-ideologischen Kontrolle durch die Partei vielfach auf diese Methode der indirekten Kritik an aktuellen Mißständen zurück. Dabei findet die Geschichte in zweierlei Hinsicht Verwendung: Einmal dient sie als Vorbild zur Verbesserung gegenwärtiger Zustände, zum anderen als negatives Beispiel zur Warnung vor ungunstigen Entwicklungen der Gegenwart.

Gleich das erste Referat löste eine ausführliche und kontrovers geführte Diskussion aus, die die Kunst der indirekten Kritik anschaulich illustrierte. Ein Auslandschinese aus Kanada, hatte in seinem Beitrag "Über die chinesische und westliche Kultur und die Reform in China" u.a. die These vertreten, daß das "Goldene Zeitalter" des chinesischen Geisteslebens in der Frühling- und Herbst-Periode (770-481 v.Chr.) lag und es später, namentlich unter der Kaiserherrschaft, nie wieder eine derartige kulturelle Blüte gab, weil die konfuzianische Orthodoxie angeblich jegliche kulturelle Vielfalt verhinderte. Er bezeichnete die traditionelle chinesische Kultur als eine kaiserliche Kultur und die Erhebung des Konfuzianismus zur Staatsdoktrin und damit zur allein herrschenden Lehre als Fehlentwicklung. Diese keinesfalls neue These stieß bei einem großen Teil der Anwesenden auf lebhaft Zustimmung, wurde von einigen aber auch unter Hinweis z.B. auf die tangzeitliche Kultur heftig kritisiert.

Das Bemerkenswerte an dieser Diskussion war, daß es gar nicht um die Frage ging, wann das "Goldene Zeitalter" anzusetzen ist, wie lange es dauerte und ob es noch weitere Perioden kultureller Blüte gab, sondern daß es im Grunde um die heutige Kultur ging, obwohl dies mit keinem Wort erwähnt wurde. Hinter allem, was die Verfechter der These äußerten, verbarg sich Kritik an der Gegenwart. Wenn sie das "Goldene Zeitalter" des Altertums als einzige wirkliche Blütezeit der chinesischen Kulturgeschichte bezeichneten, dann bezogen sie dies auf das vergangene Jahrzehnt - die kulturelle Blüte oder, wie die Chinesen sagen, das "Kulturfieber" der achtziger Jahre. Und wenn sie feststellten, die Kultur habe sich unter der Vorherrschaft des kaiserlichen Konfuzianismus nicht

mehr voll entfalten können, sondern es habe sich nur noch um eine Fortentwicklung, wenn nicht gar Stagnation, keinesfalls aber um schöpferische Neuentwicklungen gehandelt, so kritisierten sie damit indirekt die Unterdrückung der kulturellen Vielfalt der achtziger Jahre seit der gewaltsamen Niederschlagung der Demokratiebewegung Anfang Juni 1989. Genauso wie in der Geschichte die Kaiser und die sie stützende Beamtenenschaft den Konfuzianismus zur alleinherrschenden Doktrin erhoben und damit alle anderen Geistesströmungen ersticken, so haben die Führer der Kommunistischen Partei und die orthodoxen Parteikader nach den Juni-Ereignissen das geistig-kulturelle Leben in China mit Hilfe der marxistisch-leninistischen Ideologie und der Mao-Zedong-Ideen abgetötet.

Was die Verfechter der These vom "Goldenen Zeitalter" im Altertum für die Geschichte der Kaiserzeit im Grunde vermissen, ist der Pluralismus, einer der Schlüsselbegriffe der Tagung. Freilich wurde er durchweg nur in historischem Zusammenhang verwendet, aber allein die Tatsache, daß der Begriff eine so große Rolle spielte, weist auf die aktuelle Bedeutung hin. Die Ansichten der Wissenschaftler waren jedoch geteilt, inwieweit sich die traditionelle Kultur durch Pluralismus auszeichnete. Eine positive Haltung in dieser Frage wurde in dem Referat über "Pluralismus und Selektismus der traditionellen Kultur" eingenommen. Der Konfuzianismus, so wurde betont, sei zwar als wichtiger, aber nicht als einziger Vertreter der traditionellen Kultur anzusehen; diese beruhe vielmehr auf drei Säulen, dem Konfuzianismus, dem Daoismus und dem Buddhismus. Später sei das Christentum hinzugekommen, wobei es nicht zu einem Zusammenstoß zwischen östlicher und westlicher Kultur, sondern zu einer Verbindung gekommen sei. Ausdrücklich wurde mit Unterstützung mehrerer Teilnehmer hervorgehoben, daß die chinesische Kultur auch durch regionale Kulturen geprägt sei, daß es also auch in regionaler Hinsicht Pluralität gegeben habe.

Wurde hier mehr oder weniger die gesamte Tradition als Vorbild für die Gegenwart hingestellt, so betrachteten andere Historiker die chinesische Geschichte in bezug auf kulturelle Vielfalt nur ausschnittsweise als positives Bei-

spiel. In dem Beitrag "Toleranz und Öffnung - die Tradition der Erneuerung in der chinesischen Kultur" wurde ausgeführt, daß die traditionelle chinesische Kultur seit der Zhou-Zeit durch die Vereinheitlichung von Lebensweise, Moral und Herrschaftsordnung geprägt war. Dieses kulturelle System habe sich sowohl auf das materielle als auch auf das geistige Leben ausgewirkt; so habe das moralische Bewußtsein die Lebensweise durchdrungen, und die Grundbedürfnisse des Menschen wie Kleidung und Nahrung seien moralisiert und politisiert worden. Während im Laufe der Geschichte die Herrschaftsordnung als Stütze der feudalistischen Kaiserherrschaft am wenigsten und die in der Moral zum Ausdruck kommenden Wertvorstellungen nur schwer zu verändern gewesen seien, sei die Lebensweise häufigem Wandel unterworfen gewesen. Die Lebensweise habe also dazu tendiert, sich von den Normen der traditionellen Kultur zu entfernen. Damit sei ihr in diesem System eine entscheidende Funktion zugekommen, nämlich der chinesischen Kultur den Weg zur Außenwelt zu öffnen.

Die sich ändernde Lebensweise hat dieser Auffassung zufolge der chinesischen Kultur die Fähigkeit zu Toleranz und zur Übernahme ausländischer Kulturelemente verliehen. Der Weg sei von der Erneuerung der materiellen Kultur durch die Übernahme instrumentalisierbarer Dinge von außen bis hin zur Übernahme geistiger Kultur wie Religion (Buddhismus), Wissenschaft und Kunst gegangen. Als leuchtendes historisches Beispiel für den Geist der Toleranz und die Öffnung nach außen wurde die Tang-Dynastie hingestellt, in der nicht nur das materielle Leben, sondern auch die Bewußtseinsformen durch die Einflüsse der Außenwelt überaus bereichert worden seien. Ohne diesen Geist der kulturellen Offenheit und Toleranz, aber auch ohne ihren Kosmopolitismus wäre die Tang-Dynastie niemals zu einer solchen Blüte gelangt. Die Schicksalsfrage für Blüte oder Niedergang der chinesischen Kultur sei immer gewesen, inwieweit man sich in China kulturell geöffnet oder abgeschlossen habe. Für die traditionelle chinesische Kultur sei es eine Tragödie gewesen, daß sich China zu einer Zeit, als die überlegene bürgerliche Kultur in der Welt in Erscheinung trat, von der Außenwelt abschloß und dadurch den

Anschluß an die fortschrittlichen Länder verlor. Nur wenn ein Geist der Offenheit, der Toleranz und der Bereitschaft zur Absorption herrscht, so lautete die Botschaft an die Adresse der gegenwärtigen politischen Führung, kann die chinesische Kultur zu neuer Blüte geführt werden.

Als Motiv liegt dieser mit großem Engagement geführten Diskussion über die historische Vergangenheit, die dem uneingeweihten Beobachter zunächst unverständlich, weil ohne direkten Bezug zur Modernisierung erscheinen mag, eine tiefe Unzufriedenheit mit der aktuellen Kulturpolitik seit dem Juni 1989 zugrunde. Die Erörterung historischer Beispiele dient der versteckten Kritik am fehlenden kulturellen Pluralismus, ohne den nach Auffassung dieser Kritiker die Modernisierung nicht möglich ist.

4. Zurückgehen auf die nichtkonfuzianische Tradition:

Eine weitere Richtung, die zwar nur von wenigen Teilnehmern vertreten wurde, aber durchaus Gewicht hatte, war gekennzeichnet durch die Hinwendung zur nichtkonfuzianischen Tradition, namentlich zum Daoismus. Obwohl der Daoismus die gesamte traditionelle Kultur Chinas durchdrungen hat, stand er durchweg im Schatten der konfuzianischen Orthodoxie und genoß im Kaiserreich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine offizielle Unterstützung. Auch heute profitiert diese philosophische Schule nicht von der offiziell unterstützten Wiederbelebung der kulturellen Tradition, denn wie ehemals ist den Herrschenden der Daoismus mit seiner Betonung des Individuums, des natürlichen Laufs aller Dinge ohne willkürliche Eingriffe des Menschen und seiner den konfuzianischen Ordnungsvorstellungen entgegengesetzten, eher anarchistischen Lebensauffassung im Grunde bis heute suspekt. Auch der Versuch einiger Gelehrten zur Zeit der Bewegung des 4. Mai (1919), die nichtkonfuzianische, insbesondere die daoistische Tradition aufzuwerten, blieb ohne nachhaltige Wirkung.

Vor diesem Hintergrund gebührt einem Referat mit dem Titel "Die daoistische Kultur und die Modernisierung Chinas" besondere Beachtung. Der Verfasser bedauerte, daß man sich

bisher viel zu wenig mit der daoistischen Kultur wissenschaftlich befaßt und deren Bedeutung für die gesamte chinesische Kultur zu wenig gewürdigt habe. Zugleich kritisierte er, daß viele Gelehrte im In- und Ausland den Konfuzianismus als einzigen Repräsentanten der chinesischen Tradition betrachteten; dies sei eine einseitige Sicht, die nicht der Realität entspreche, sondern vom orthodoxen Standpunkt beeinflusst sei. Ohne eingehende Kenntnis des Daoismus, so die Überzeugung des Historikers, sei die traditionelle Kultur Chinas nicht zu verstehen. Er würdigte umfassend den Beitrag der daoistischen Kultur für die historische Entwicklung Chinas, um sich dann ausführlich mit der Frage auseinanderzusetzen, welche Rolle der Daoismus für die Modernisierung spielen könnte.

Was den historischen Beitrag der daoistischen Kultur betrifft, so hob der Verfasser vor allem die Rolle hervor, die der Daoismus für die Entwicklung von Wissenschaft und Technik auf der einen und Literatur und Kunst auf der anderen Seite spielte. Darüber hinaus erwähnte er, daß viele Elemente des Daoismus - ähnlich wie des Konfuzianismus auch - Teil des allgemeinen Charakters und der tiefenpsychologischen Struktur der Chinesen geworden seien. Neben diesen hinreichend bekannten Seiten des Daoismus wurde überraschenderweise auch eine Seite betont, die bislang kaum mit dem Daoismus in Verbindung gebracht wurde: seine Leistungen auf dem Gebiet der praktischen Politik. Dieser Aspekt sei bisher immer vernachlässigt worden, weil man sich nur auf die Lehren von Laozi und Zhuangzi gestützt habe. Durch das Studium der 1973 in den hanzeitlichen Gräbern bei Mawangdui ausgegrabenen Seidenmanuskripte, der "Vier Klassiker des Gelben Kaisers" (*Huangdi sijing*), jedoch habe man eine neue daoistische Schule entdeckt, die sog. "Lehre des Gelben Kaisers" (*Huang xue*). Diese sei in Verbindung mit den Lehren Laozis zu Beginn der Han-Zeit von den Herrschern zur führenden Ideologie ausersehen worden und sei somit zur geistigen Waffe für die Regierung geworden. Mit ihrer Hilfe sei im Reich Ordnung geschaffen und die Produktion gefördert worden. Durch die in Mawangdui ausgegrabenen Texte wurde also eine bisher unbekannt Tradition entdeckt, die den Daoismus in einem neuen Licht erscheinen läßt, das nicht zuletzt im Hinblick auf die Modernisierung von Bedeutung ist.

Welche Rolle kann nun der Daoismus bei der Lösung der drängenden Probleme heutzutage spielen? In dem Beitrag wurde der festen Überzeugung Ausdruck verliehen, daß die daoistische Philosophie die Modernisierung aktiv fördern könne, und zwar in mehrfacher Hinsicht:

- (1) Hinsichtlich Wissenschaft und Demokratie, den beiden Grundforderungen seit der Bewegung des 4. Mai. Die von Anfang an gegebene Verbindung zwischen dem Daoismus und den Naturwissenschaften steht im Einklang mit der gegenwärtigen Notwendigkeit, Wissenschaft und Technik zu entwickeln. Da der Daoist die Natur als Grundlage nimmt und der Mensch seinem Verständnis nach Teil der Natur ist, betrachtet er alle Menschen als gleich. Während die Konfuzianer den Menschen als kollektives Wesen begriffen, schenken die Daoisten den Rechten und der Stellung des Individuums mehr Beachtung. Außerdem bekämpfte der Daoismus auf politischem Gebiet die feudalistischen Riten und die feudalistische Autokratie und trat für das Recht des Volkes ein, seine Meinung zu äußern. All dies ist heute von Nutzen für den Aufbau einer demokratischen Politik und steht im Einklang mit dem Zeitgeist.
- (2) Hinsichtlich Rechtssystem und Stabilität. Bisher wurde der Daoismus immer als Gegner der Herrschaft durch Gesetze angesehen, weil man nur die Tradition von Laozi kannte. In der *Huang Xue* ("Lehre des Gelben Kaisers") hingegen wird dem Rechtssystem außerordentlich große Bedeutung beigemessen. Auch in bezug auf Stabilität der Gesellschaft kann der Daoismus einen wichtigen Beitrag leisten, wenn man den daoistischen Gedanken des *wuwei* (Nicht-handeln) berücksichtigt, der immer als Passivität mißverstanden worden ist. In der *Huang Xue*-Tradition wird *wuwei* jedoch keineswegs so aufgefaßt, sondern bezeichnet ein höchst wertvolles aktives Denken, d.h. es war eine geistige Waffe zur Schaffung einer stabilen Gesellschaft.
- (3) Hinsichtlich des Eintretens für Entwicklung und Aufschwung. Der Daoismus ist vielfach als eine Philosophie der Weltentrücktheit aufgefaßt worden. Tatsächlich

aber ist er eine Lehre, in der die Entwicklung und das Wohlergehen der Menschen eine große Rolle spielen, was in der *Huang Xue*-Tradition stärker als in der *Laozi*-Tradition zum Ausdruck kommt.

- (4) Hinsichtlich Moral und redlicher Politik. Alle Schulen des Daoismus traten für Moral und Ehrlichkeit in der Politik ein. Sie riefen das Volk auf, ein einfaches Leben zu führen und jedem Luxus und dem Anhäufen von Reichtümern abzusagen.
- (5) Hinsichtlich der Methoden und der Wirkung. Auch hier kann insbesondere die *Huang Xue* viele nützliche Beiträge leisten. So favorisiert sie z.B. effektive politische Maßnahmen, wobei der Gedanke des Zeitpunkts und der Wirksamkeit der Arbeit für wichtig gehalten wird. Auch Laozis Gedanke des "Nichtstrebens" oder "Nichtkämpfens" kann die gesellschaftliche Entwicklung fördern, denn er bedeutet nicht Passivität, sondern bei allem, was man tut, den Gesetzen der Natur folgen. Ergänzt wird dieser Gedanke durch den unternehmerischen Geist des Wettbewerbs, der aus der *Huang Xue* spricht. Schließlich wird auf den Gedanken der Leere (*xu*) und der Ruhe (*jing*) verwiesen, der sowohl bei Laozi als auch in den "Vier Klassikern des Gelben Kaisers" vorkommt, wo es heißt: "Höre andere offen (leer) und ruhig an." Nur Offenheit erzeugt Ruhe, und nur Ruhe schafft die Möglichkeit, die Komplexität der Dinge zu analysieren. Unruhe macht den Staat instabil. "Ein großes Land regieren ist wie kleine Fische braten." Ebenso wie man die kleinen Fische nicht dauernd umdrehen darf, soll auch die Politik nicht zu schnell geändert werden, sonst weiß das Volk nicht, woran es ist.

Alle diese vernünftigen Seiten des Daoismus, die seit langem zur kulturellen Tradition Chinas gehören, sollten nach Auffassung des Referenten in ihrem Wert für die Modernisierung erkannt und genutzt werden. Doch befürwortet er keineswegs ein Zurückgehen auf den Daoismus allein, sondern genauso, wie dieser in der Vergangenheit mit dem Konfuzianismus verschmolzen war, müßten sich auch jetzt beide philosophischen Richtungen gemeinsam den Herausforderungen der

Modernisierung stellen. Dies könne nur gelingen, wenn aus beiden das Passende ausgewählt und zugleich kulturelle Elemente von außen absorbiert würden, so daß es zu einer echten kulturellen Verschmelzung komme. Diese aber sei nur in einem Prozeß der kulturellen Kommunikation zu erreichen.

Ein weiteres Thema, das eher mit dem Daoismus in Zusammenhang zu bringen ist als mit dem Konfuzianismus, obwohl auch zu diesem Bezüge bestehen, betraf die philosophische und naturwissenschaftliche Kategorie *qi*. *Qi* bedeutet übersetzt "Luft", "Atem", aber auch die "Lebensenergie", d.h. die energetische Kraft oder Vitalkraft, die allen Dingen innewohnt. In dieser letzten Bedeutung wurde der Begriff in einem Beitrag über die alte chinesische *Qi*-Kultur und ihre Aussichten für die Zukunft verwandt. Darin wurde *qi* als Grundlage der traditionellen chinesischen Kultur bezeichnet und deshalb als eine "*Qi*-Kultur" charakterisiert. Das *qi* habe sowohl in der chinesischen Philosophie als auch in den Naturwissenschaften, besonders in der chinesischen Medizin, eine große Rolle gespielt. Sein Wesen könne die chinesische Wissenschaft derzeit noch nicht bis ins letzte erklären, nur soviel wisse man, daß das *qi* weder Materie noch Energie noch Information noch Bewußtsein ist. Vielmehr sei *qi* eine Erscheinungsform der Materie, die als vierte zu den drei bekannten Erscheinungsformen der Materie - Stofflichkeit, Energie und Information - hinzukomme. Die moderne Wissenschaft des Westens habe sich in erster Linie der Erforschung der Struktur der Materie gewidmet und sich auf dieser Grundlage schnell entfalten können. Die Wissenschaft im alten China hingegen habe sich hauptsächlich mit der Erforschung des *qi* befaßt, und da dieses mit den üblichen wissenschaftlichen Methoden schwer zu erfassen sei, habe man nur langsame Fortschritte erzielt. Der Verfasser zeigte sich aber überzeugt, daß die Chinesen aufgrund ihrer langen Erfahrung den großen Durchbruch auf diesem Gebiet erreichen können. Er plädierte nicht nur dafür, das reiche Erbe der *Qi*-Kultur zu übernehmen, sondern auch dafür, dieses Erbe in die Welt einzubringen, damit es zu einer fruchtbaren Verschmelzung zwischen westlicher und östlicher Kultur komme. Die Verbindung und gegenseitige Durchdringung der beiden Kulturen könnten dazu bei-

tragen, die jeweiligen Defizite zu überwinden, wie er am Beispiel der Medizin verdeutlichte. Weder könne die westliche Medizin vollständig die chinesische Medizin ersetzen noch umgekehrt.

Das Bedeutsame an diesem Beitrag über die *Qi*-Kultur ist, daß nicht von Nützlichkeitsbetrachtungen ausgegangen wird, sondern das traditionelle Denken zur Grundlage und zum Ausgangspunkt des modernen Denkens gemacht wird. Hier wird mit dem *qi* eine Kategorie des traditionellen Denkens herausgestellt, die in der westlichen Wissenschaft kein Pendant hat, deren Erforschung aber für unerlässlich gehalten wird.

Das Zurückgehen auf die nichtkonfuzianische Tradition ist zweifach motiviert. Zum einen drückt sich darin ein tiefes Unbehagen gegenüber jeglicher Orthodoxie aus. Hinter der Hinwendung zum Daoismus verbarg sich in der Vergangenheit nicht selten eine Protesthaltung gegenüber der offiziellen Politik; dies ist bis heute so geblieben und zumal in dem ersten der beiden angeführten Beiträge deutlich zu spüren. Der Daoismus stellt immer die Alternative zur offiziellen Doktrin dar. Zum anderen propagieren die Vertreter dieser Richtung den Daoismus als Grundlage der Modernisierung. Mit der daoistischen *Huang Xue*-Schule ist eine Seite des Daoismus entdeckt worden, die nicht nur mit der Modernisierung vereinbar ist, sondern diese auch fördern kann. In dieser Tradition wird dem Daoismus die Fähigkeit zugeschrieben, Antworten auf die Fragen der Gegenwart zu liefern. Ähnlich wird der *Qi*-Kultur eine unverzichtbare Rolle bei der Modernisierung zugewiesen. Ihre aktuelle Ausprägung in der chinesischen Gesellschaft findet die *Qi*-Kultur übrigens im *qigong*, das gerade in allerjüngster Zeit in China ungeheuren Zulauf erlebt. Mit ihrer Nähe zum Daoismus ist auch die *Qi*-Kultur als Alternativkultur zu verstehen. In beiden Fällen - dem Rückgriff auf eine bestimmte daoistische Überlieferung und auf die *Qi*-Kultur - wird der Daoismus als gestalterische Kraft bei der Modernisierung aufgefaßt. Damit stehen die Vertreter dieser Richtung der obengenannten zweiten Gruppe nahe. Beide Gruppen - sowohl die Verfechter des Konfuzianismus als auch des Daoismus - glauben daran, daß die von ihnen vertretene kulturelle Tradition dazu beitragen kann, die Probleme der modernen Welt zu lösen.

5. Modernisierung mit Hilfe westlicher Ideen:

Die Position, die Modernisierung Chinas auf der Grundlage westlicher Ideen anzustreben, impliziert eine grundlegende Kritik an der traditionellen chinesischen Kultur. Ihr liegt die Auffassung zugrunde, daß die traditionelle Kultur, wie sie insbesondere im Konfuzianismus ihren Ausdruck findet, mit der Modernisierung unvereinbar ist. Diese These wurde zuerst in der Bewegung des 4. Mai vertreten und in der Folgezeit von der Kommunistischen Partei Chinas mehr oder weniger radikal unterstützt. Dabei stellte sich jedoch schon bald heraus, daß die westlichen Ideen vorwiegend auf die marxistische Ideologie beschränkt werden sollten. In dem Maße, in dem im Zuge der Reform- und Öffnungspolitik nach Mao Zedongs Tod westliche Einflüsse zugelassen wurden, rekurrierte die Partei jedoch auf die kulturelle Tradition Chinas, weil sie zum einen ihre Machtposition durch bürgerlich-liberale Einflüsse aus dem Ausland gefährdet sah und zum anderen befürchten mußte, daß die Chinesen durch eine Modernisierung nach westlichem Vorbild ihre kulturelle Identität verlieren würden. Insbesondere seit den Ereignissen vom Juni 1989 wird westliches Gedankengut, sofern es nicht unmittelbar für die materielle Modernisierung zu instrumentalisieren ist, abgelehnt und die Befürwortung westlicher Ideen als unpatriotisch und als "vollständige Verwestlichung" kritisiert. Unter den derzeitigen Umständen wird daher die Modernisierung nach westlichem Vorbild heute nicht mehr so ausschließlich verfochten, wie es in den achtziger Jahren vielfach noch der Fall war, und auch nur noch von einer Minderheit gefordert.

Dieser Gruppe zuzurechnen ist ein Historiker, der auf dem Symposium über den Wandel vom Untertanengeist zum Bürgerbewußtsein sprach. Er vertrat die These, daß es im traditionellen China immer nur Untertanen gegeben habe und daß sowohl in den traditionellen Rechtsvorschriften als auch in den traditionellen politischen Ideen die Vorstellung vom "Bürger" (*gongmin*) gänzlich fehle. Mit dem althergebrachten Untertanengeist sei die Verehrung von Heiligen einhergegangen. Zwar finde man in der modernen politischen Theorie die Konzeption vom Bürger, aber das Bürgerbewußtsein sei bei den Chinesen immer noch sehr schwach

ausgeprägt, wie gerade die jüngste Geschichte zeige. Er verwies in diesem Zusammenhang vor allem auf die Kulturrevolution. Der nur schwer zu überwindende Untertanengeist, verbunden mit der Verehrung von Heiligen, behindere die Entfaltung des Bürgerbewußtseins und damit die Modernisierung der Gesellschaft. Untertanengeist sei zweifellos vorteilhaft für die Kontrolle der Gesellschaft, aber er führe die gesamte Gesellschaft auch in die Stagnation und unterdrücke alle schöpferischen Kräfte. Eine erfolgreiche Modernisierung der Gesellschaft erfordere, daß die Masse der Gesellschaft aus Bürgern bestehe. Die vor den Chinesen liegende historische Aufgabe sei zu lernen, wie man als Bürger handelt.

Das mangelnde Bürgerbewußtsein kann als eines der entscheidenden Merkmale der kulturellen Tradition der Chinesen angesehen werden. Insofern kam in der These eine tiefgreifende Kritik an der kulturellen Vergangenheit zum Ausdruck. In ihr mochte möglicherweise eine Anspielung auf die Gegenwart enthalten gewesen sein, doch nicht die Kritik an der Gegenwart war das Hauptmotiv, sondern die Aufklärung über einen wichtigen Aspekt der chinesischen Tradition. Die Kritik an diesem Aspekt gründet sich auf eine tiefe Skepsis hinsichtlich der Übernahme traditioneller Kulturelemente in der Gegenwart; zu stark werden die Defizite der traditionellen Kultur empfunden, als daß diese geeignet sein könnte, die Modernisierung der Gesellschaft zu fördern. Diese kann nach Überzeugung dieser Gruppe nur durch eine Orientierung an westlichen Vorbildern erreicht werden.

Schlußbemerkungen

In seinem Schlußwort am Ende der Konferenz hob Zhang Qizhi als positiv hervor, daß eine Fülle unterschiedlicher Meinungen vorgetragen worden sei; trotzdem habe es in mehrfacher Hinsicht grundsätzliche Übereinstimmung gegeben, die er im wesentlichen in drei Punkten zusammenfaßte:

- (1) China verfüge über ein reiches kulturelles Erbe, das es zu erforschen gelte. Das Studium der tra-

ditionellen Kultur solle sich allerdings nicht auf den Konfuzianismus beschränken, sondern auch die anderen philosophischen Schulen berücksichtigen. Diese Äußerung verdient insofern Beachtung, als hier ausdrücklich das nichtkonfuzianische Erbe gewürdigt wurde.

- (2) Man dürfe die traditionelle Kultur nicht wahllos übernehmen, sondern müsse sie gründlich analysieren und zwischen Geeignetem und Ungeeignetem unterscheiden.
- (3) In der traditionellen chinesischen Kultur gebe es eine Fülle positiver Elemente, wie z.B. die Menschlichkeit und Lehre vom Menschen im Konfuzianismus, die Naturlehre im Daoismus, die Theorie vom *qi* oder die Öffnung nach außen im tangzeitlichen China.

Für die künftige Untersuchung des Verhältnisses zwischen der traditionellen Kultur und der Modernisierung nannte er zwei vorrangige Aufgaben: Zum einen gelte es, die Vielzahl von Themen und Fragen, die bisher nur ungenügend untersucht worden seien, eingehend zu erforschen. Zum anderen sei es die Aufgabe der Gelehrten, sich stärker als bisher der Erziehung des Volkes zu widmen, denn das Studium der traditionellen Kultur dürfe nicht auf den Kreis der Gelehrten beschränkt bleiben, sondern diese müßten die Ergebnisse ihrer Forschungsarbeit in eine breitere Öffentlichkeit tragen. Dies aber sei nur über Erziehung möglich.

Damit sprach Zhang ein wichtiges Problem an, denn es ist eine Sache, daß die Gelehrten unter sich über die Vor- und Nachteile der traditionellen Kultur diskutieren, und eine andere, das Volk mit der traditionellen Kultur bekannt zu machen. Soll die kulturelle Identität des chinesischen Volkes bewahrt werden - und das ist doch wohl das Hauptanliegen der gesamten Auseinandersetzung mit der traditionellen Kultur -, dann ist es erforderlich, das Volk, insbesondere die Jugend, wieder mit der chinesischen Geschichte und der geistig-kulturellen Tradition, vor allem aber mit der konfuzianischen Ethik vertraut zu machen. Zwar wurde die Veröffentlichung der Konferenzbeiträge in Aussicht gestellt, so daß ei-

ne gewisse Breitenwirkung zu erwarten ist, aber ansonsten fehlten praktische Vorschläge, wie man zur Erziehung des Volkes beitragen könne. Wer anders als die Gelehrten, die sich mit diesen Problemen beschäftigen, ist in der Lage, die traditionelle Kultur heute zu vermitteln? Die heutigen Lehrergenerationen sind von ihrer Ausbildung her nicht auf diese Aufgabe vorbereitet, und somit stellen die Lehrer eine entscheidende Zielgruppe dar. Hier wären also Überlegungen anzustellen, in welcher Form eine Mitwirkung an der Lehrerbildung und Lehrerfortbildung oder zumindest eine Einflußnahme auf sie möglich ist, etwa durch die Bereitstellung von Unterrichtsmaterialien.

War hier also ein gewisser Mangel an Praxisnähe zu verzeichnen, so war in anderer Hinsicht der gesellschaftliche Bezug ständig gegeben, insofern nämlich, als sich in allen Konferenzbeiträgen die aktuelle gesellschaftliche Situation in der einen oder anderen Form widerspiegelte. Dies war nicht nur in den zahlreichen Anspielungen auf die Gegenwart zu spüren, sondern vor allem in den Themen, die in den Referaten und in der Diskussion aufgegriffen wurden. Diese lassen sich in zwei Punkten zusammenfassen, die somit als die derzeit wichtigsten gesellschaftlichen Probleme, wie sie sich den chinesischen Konferenzteilnehmern darstellen, benannt werden können:

- der instabile Zustand der chinesischen Gesellschaft, der einerseits durch die mangelnde ethische Grundlage des Volkes, andererseits durch die mit der Reformpolitik zusammenhängenden wirtschaftlichen Probleme bedingt ist,
- das Problem der kulturellen Auswahl und der Haltung gegenüber ausländischen Kultureinflüssen, die ihrerseits Teil des umfassenden und alles überschattenden Problems des kulturellen Pluralismus sind.

Beide Probleme sind bisher ungelöst. Die Konferenz bot eine Fülle von Ansatzpunkten für Lösungsmöglichkeiten. Der nächste Schritt müßte nun darin bestehen, diesen theoretischen Ansätzen in der Bevölkerung eine breite Resonanz zu verschaffen.