

Oskar Weggel

Wo steht China heute?

Die Rückkehr der Tradition und die Zukunft des Reformwerks

Teil I: Die Traditionsfrage: Vermächtnis oder Altlast?

Vorspann:
Die Revolution ist tot,
es lebe die Tradition

Zu Beginn der 90er Jahre erscheint China als ein Land, dessen Führung weggetaucht ist und offensichtlich Angst vor der eigenen Bevölkerung verspürt, dessen Wirtschaft unter Vollgas und unter Vollbremsung zugleich steht und dessen äußeres Erscheinungsbild vom Zwang dauernden Beschönigens und Wegretuschierens geprägt ist. Man wird das Gefühl nicht los, daß diese Volksrepublik wenig mit dem *wirklichen* China zu tun hat.

Um so nachdrücklicher stellt sich die Frage, was für eine Gesellschaft und was für ein Staat hier eigentlich vorliegt.

Offensichtlich hat man es bei der Volksrepublik immer noch mit einer Übergangsgesellschaft zu tun, in der die Revolution geht, die Tradition aber kommt. Während die "Vergangenheit" in den Jahren der großen Klassenkämpfe und der maoistischen Umkrepelungsversuche so gut wie weggetaucht zu sein schien, meldet sie sich seit dem "3.Plenum", also dem Reformwendepunkt vom Dezember 1978, um so stärker wieder zurück.

Kein Wunder, daß auch die China-Forschung von diesen ständigen Metamorphosen nicht ganz unbeeinflusst geblieben ist. Ein Wittfogel, der in den 50er und ein Levenson, der in den 60er

Jahren über China und seine Tradition räsonnierte, mußte zu grundlegend anderen Schlußfolgerungen kommen als ein Beobachter Chinas in den 90er Jahren.

Möglicherweise ändert sich die Sicht bereits wieder zu Beginn des 21.Jhdts., obwohl dies dann etwas unwahrscheinlicher ist, da ja die großen Rhythmen der chinesischen Geschichte gezeigt haben, daß auf jeden großen Umbruchversuch, der zumeist 30 bis 40 Jahre in Anspruch zu nehmen pflegt, wieder eine Phase der Konsolidierung und vor allem der Rückbesinnung auf Stabilitätsmuster der Vergangenheit folgt.

Wie ein Blick auf die Entwicklungen seit 1978 nahelegt, sind Geschichte und Tradition in China auch nach den Erschütterungen der maoistischen Revolution keineswegs tot, sondern beginnen sich im Alltag auf subtile und, wie manche Altrevolutionäre befürchten, auch auf subversive Weise erneut Geltung zu verschaffen. Auch der Konfuzianismus ist aktueller denn je, sei es, daß sich gewisse Formen der Großen Tradition wieder bemerkbar machen, sei es, daß vor allem der Metakonfuzianismus zu kräftigem Leben erwacht ist.

Aufgabe der nachfolgenden Darstellung ist es, diesen Einflüssen nachzuspüren und vor allem die "Verschichtungen" von alt und neu aufzuzeigen sowie Vermutungen über das Fortwirken der neuen Synthesen anzustellen.

Ganz in diesem Sinn kommt es darauf an, Erkenntnisse der Sinologie und der zeitgenössischen China-Forschung miteinander zu verbinden. Beide gehen ja paradoxerweise immer noch verschiedene Wege und haben nach wie vor Schwierigkeiten damit, sich die Hände zu reichen. Diese Berührungsscheu äußert sich nicht zuletzt darin, daß das Jahr 1911 von beiden Seiten stillschweigend wie eine "Große Mauer" zwischen ihren Forschungsbereichen angesehen wird.

Der vorliegende Beitrag soll als ein Versuch verstanden werden, dieses Hindernis zu überwinden, wobei der Autor - seinem Hauptforschungsinteresse entsprechend - die Gegenwart nicht von der Vergangenheit her betrachtet, sondern umgekehrt aus der Perspektive der Gegenwart die Geschichte nach verständnisvermittelnden Elementen absucht. Vergangenheit und Tradition werden also nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Deutung der chinesischen Gegenwart - und vielleicht auch eines Stückes Zukunft! - herangezogen.

Die einzelnen Teile der nachfolgenden Serie umfassen die Traditionsfrage, das politische System, die Wirtschaftsordnung, die soziale Frage, das Fortleben kultureller Elemente und möglicherweise noch weitere Fragenbereiche, die sich im Verlauf der Untersuchung ergeben.

Gliederung:

1.1

Die Traditionsfrage

1.1.1

China zwischen Revolutionsutopien und Déja-vu-Ernüchterung

1.1.2

Der "Konfuzianismus" ist in!

1.1.3

China: am Ende also doch traditionsgeleitet?

1.1.4

Was denkt die breite Bevölkerung über das Fortwirken der Tradition?

1.2

Die Traditionsfrage als Trauma und Dauerthema der innerchinesischen Diskussion

1.2.1

Zwei Leitformeln für die Verbindung von Tradition und Moderne

1.2.2

Die "Ti-yong"-Formel

- 1.2.2.1 Diskussionsstand im 19. Jahrhundert
- 1.2.2.2 Der Diskussionsverlauf während der volksrepublikanischen Zeit
- 1.2.2.3 Alte Formeln neu gewendet
- 1.2.3 Der "Sozialismus chinesischer Einfärbung"
- 1.3 Die Traditionsfrage im Irrgarten der westlichen Chinaforschung
- 1.3.1 Tradition und Gegenwart: Ein Rückblick auf wechselnde Forschungsansätze
- 1.3.1.1 Die "Fairbank-Schule": China als Abdruck des westlichen Siegels
- 1.3.1.2 Die "Imperialismus-Schule": China als Spielball und als Produkt ausländischer Interessen
- 1.3.1.3 Die "Levenson-Schule": China als Friedhof des Konfuzianismus
- 1.3.1.4 Zwischenbilanz
- 1.3.1.5 Die "Wittfogel-Schule": China als Musterfall einer "Orientalischen Despotie"
- 1.3.1.6 Die "Franke-Schule": China qua China
- 1.3.2 Der in dieser Serie vertretene Standpunkt: "China = China"
- 1.4 Was ist "Tradition"?
- 1.4.1 Tradition = Wertmaßstäbe + Institutionen
- 1.4.2 Wertvorstellungen und "philosophische Schulen"
- 1.4.2.1 Die drei Hauptschulen
- 1.4.2.2 Wichtige Subsidiär-Schulen
- 1.4.2.2.1 Das buddhistische Erbe
- 1.4.2.2.2 Die Kleinen Traditionen
- 1.4.3 Ein gemeinsamer Nenner für "Tradition": Der Metakonfuzianismus

1.1 Die Traditionsfrage

1.1.1 China zwischen Revolutionsutopien und Déjà-vu-Ernüchterung

Innerhalb von nur eineinhalb Jahrzehnten hat sich die Optik, mit der man China zu betrachten pflegte, so von Grund auf geändert, daß der Verdacht aufkommen könnte, man habe es mit einem ganz anderen Land oder einem anderen Planeten zu tun. Vor allem die Frage, ob China sich wirklich von Grund auf erneuert oder ob es nicht im Gegenteil ganz das alte geblieben sei, war in den 60er Jahren anders zu beantworten als heutzutage.

Die konservativste Nation der Geschichte sei zur weltweit radikalsten Revolutionsgesellschaft geworden, hieß es beispielsweise in einem 1969 erschienenen Buch zweier Chinesen, die sich als China Watcher in den USA einen Namen gemacht hatten.¹ 17 Jahre später, nämlich 1986, schrieb ein anderer Beobachter, nämlich der Nestor der amerikanischen China-Geschichtsschreibung, John K. Fairbank, daß sich im angeblich so "revolutionären" China kaum etwas Wesentliches geändert habe. Zahlreiche Institutionen der Kaiserzeit seien inzwischen unter neuem Namen wiederaufgetaucht, so das alte Baojia-System der gegenseitigen Überwachung, das heute die Form von Straßenkomitees angenommen habe, oder aber die Gentry aus der Zeit vor 1900, aus der in der republikanischen Ära "ländliche Despoten und Leuteschinder" geworden und deren Nachfolger heutzutage die Kader und Parteisekretäre an der Basis seien.² Dieser Wandel der Sichtweise war um so erstaunlicher, als gerade Fairbank, wie unten noch auszuführen, lange Zeit davon ausgegangen ist, daß China unter dem Einfluß des Westens sein Gesicht verändert habe. Der neubezogene Standpunkt Fairbanks erweist sich als eine moderne Variante der bis auf Hegel zurückgehenden Hypothese von China als einer weitgehend entwicklungslosen Gesellschaft.

Bewegungslos war der Geschichtsablauf in China jedoch zu keiner Zeit gewesen. Man hatte ihn lediglich lange Zeit als unbeweglich interpretiert, weil das europäische Supertempo der letzten 400 Jahre als einziger Maßstab galt; zu Recht hat Deng Xiaoping be-

tont, daß der chinesische Esel zwar nur recht langsam vorankomme, daß am Ende aber auch er sein Ziel erreiche.

Das hier angedeutete Wechselspiel zwischen Umsturz und Stillstand sowie zwischen Begeisterung und Ernüchterung, das auch die meisten westlichen Beobachter zwischen 1950 und 1980 nicht unbeeinflusst gelassen hat, ist vor allem durch das widersprüchliche Verhalten der einander abwechselnden Führungseliten verursacht worden:

Hatte Mao Zedong mit seinen revolutionären Argumenten in den 60er Jahren sogar im Westen zahlreiche Anhänger gewinnen und diese selbsternannten "Maoisten" davon überzeugen können, daß es möglich sei, innerhalb verhältnismäßig kurzer Zeit die menschliche Natur im Wege permanenter Kampagnen umzumodeln und aus dem Alten Adam einen Neuen (nur noch der Revolution und der Gemeinschaft verpflichteten) Menschen zu machen, so schlug die Stimmung nach dem Beginn der Reformen, vor allem aber im Anschluß an den 4. Juni 1989, nachgerade in ihr Gegenteil um: Nunmehr kamen Zweifel auf, ob China denn überhaupt änderungsfähig sei. In der Tat setzte nach den Tiananmen-Ereignissen eine Reideologisierungskampagne ein, die streckenweise so absurd verlief, daß sich der Beobachter der Szene mit einer Realsatire konfrontiert glaubte. Nur ein Thema schien es jetzt noch zu geben: Stabilität, Stabilität und nochmals Stabilität! Vom einstigen Schwung der Revolution, der auf fast alle Länder der Dritten Welt elektrisierend gewirkt hatte, war nichts mehr zu spüren, zumal die greisen Führer, die ja als graue Eminenzen immer noch das politische Geschehen mitbestimmten, inzwischen unter ungläubigem Erstaunen den Zusammenbruch der marxistischen Ordnung in Osteuropa und in der Sowjetunion hatten miterleben müssen. Insgeheim war ihnen wohl bewußt geworden, daß die realsozialistische Basis ihrer Politik nicht mehr tragfähig und daß die Legitimität der KPCh im Schwinden sei.

Extreme dieser Art, wie sie in der Volksrepublik zwischen den 60er und den 80er Jahren zutage getreten sind, erscheinen am Ende aber eher als das Beiwerk *vorübergehender* Prozesse. *Längerfristig* gesehen dürften sich die

Zustände dagegen wieder auf ein Gleichgewicht zwischen Alt und Neu, zwischen Tradition und Revolution sowie zwischen vermeintlicher Statik und dem Glauben an die unendliche Formbarkeit des Menschen einpendeln.

Auf jeden Fall hat das Gewicht der Tradition inzwischen wieder eindeutig zugenommen. Es gilt deshalb herauszufinden, welche Elemente aus der Vergangenheit auch heute noch weiterwirken und wie sie sich mit den von außen kommenden Einflüssen vertragen. Metakonfuzianische Gesellschaften wie Japan, Taiwan oder Singapur haben auf diese Frage bereits erste Antworten erteilt. Der Volksrepublik steht diese Hausaufgabe größtenteils noch bevor.

Da die alte Bürgerkriegsgeneration die Hebel der Macht nicht mehr lange in Händen halten kann, da also Umbrüche größeren Ausmaßes bevorstehen, erhebt sich die Frage, welche Kräfte die künftige Gestaltung des politischen Systems der VR China hauptsächlich bestimmen. Es liegt auf der Hand, daß in einer Gesellschaft wie der chinesischen, die von 221 v.Chr. bis 1911 n.Chr. einem bemerkenswert homogenen politischen Kurs gefolgt ist, die traditionellen Kräfte stärker nachwirken als in irgendeiner der wesentlich jüngeren europäischen Gesellschaften.

Will man hoch bauen, muß man tief in die Erde gehen; will man Perspektiven für die Determinanten der weiteren Entwicklung Chinas und seiner Gesellschaft gewinnen, so ist es nötig, weit in die Vergangenheit zurückzublicken.

Hierbei gilt es herauszufinden, welche gesellschaftlichen Ideale hinter der traditionellen Sozialphilosophie und Praxis standen, und wie sich damals das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft, Staat und Religion, Staat und Militär, Staat und Wirtschaft, Gesellschaft und "Intelligenz" gestaltete, um hier nur einige Beispiele zu nennen.

Dabei sind zahlreiche Erkenntnisse heranzuziehen, die für einen Sinologen alles andere als neu sind, die in der vorliegenden Abhandlung aber stärker, als es in den üblichen sinologischen Darstellungen der Fall zu sein pflegt, mit der aktuellen politischen Praxis der heutigen VR China verknüpft werden.

Gibt es eine "Wiederkehr der Tradition", oder bedarf es gar keiner solchen "Wiederkehr", da die Tradition sich ja vielleicht gar nicht ganz verabschiedet hatte? Wie stark sind die Fingerabdrücke der Tradition auf dem heutigen politischen System der VR China?

Angesichts der Überlieferungen, denen das größte Volk der Erde solange treu geblieben ist, kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß China auch in Zukunft "anders" ist als die westliche Durchschnittsgesellschaft, selbst wenn es westliche Technologie und Methoden der Wirtschaftsverwaltung übernimmt. Auch Japan hat ja trotz aller "Verwestlichung" eine gehörige Portion "Vergangenheit" beibehalten, der es übrigens letztlich auch sein Durchsetzungsvermögen und seine wirtschaftlichen Erfolge zu verdanken hat.

Wie also geht es mit der Entwicklung der chinesischen Gesellschaft weiter, sobald einmal die letzten Reste des "Realsozialismus" von der dortigen Gesellschaft abgefallen sind?

Man darf hier durchaus vertrauensvoll auf die Tradition blicken und von ihr weiterführende Antworten erwarten.

Einsichten in die Art und Weise, wie Tradition und Gegenwart sich vermischen, könnten überdies auch Hinweise für die *künftige* Verlaufsform des Entwicklungsprozesses in China liefern. Solche Anhaltspunkte sind gerade nach einem Ereignis wie dem Tiananmen-Massaker nötiger denn je; denn erneut ist mit dem 4. Juni 1989 die Frage aufgetaucht, wie berechenbar die VR China (oder genauer gesagt: ihre Führung) eigentlich noch ist. Hat es sich beim "4. Juni" nur um eine - wieder ausbesserungsfähige - "Delle" in einem sonst verhältnismäßig glatten Prozeß gehandelt, oder aber ist es hier zu einem strukturverändernden Bruch im Entwicklungsverlauf gekommen?

Ein Blick auf die Vergangenheit könnte sich hier, wie gesagt, hilfreich für die Deutung der Gegenwart erweisen; sollte nämlich die Tradition tatsächlich bereits wieder in den politischen Alltag Chinas zurückgekehrt sein, so bekäme man auf dem Umweg über die Traditionsforschung gleichzeitig auch solide Prognosebausteine an die Hand. Die Beschäftigung mit der Vergangenheit wäre dann alles andere als nur von akademischem Interesse!

In einem hochoffiziellen Artikel vom Januar 1992³ heißt es denn auch, daß "die Geschichte immer der Lehrer der Wirklichkeit und die Gegenwart eine Fortsetzung der Vergangenheit ist".

1.1.2

Der "Konfuzianismus" ist in!

Der Begriff "Konfuzianismus" wird, wie unter 4. noch näher zu erläutern, häufig als Sammelbezeichnung für die Vielfalt verschiedenster chinesischer Traditionen verwendet. Dieser "Konfuzianismus" wurde nun zwar im Verlauf zweier moderner Staatenbildungen, nämlich der Republik China (1912-49) und der Volksrepublik (1949 ff.), immer wieder für tot erklärt, weshalb ja auch wiederholt vom Beginn einer "neuen historischen Epoche" die Rede war, sei es, daß die Republikaner die moderne Zeitrechnung mit dem Jahre 1911 beginnen lassen (in Taiwan wird diese Jahreszählung auch heute noch praktiziert!), sei es, daß die Volksrepublik i.J. 1949 das Zeitalter der Neuen Demokratie und 1958 den Beginn des Sozialismus ausgerufen hat.

Im Gegensatz zu all diesen offiziellen Feststellungen ist die alte Werteordnung in den Köpfen der Bevölkerung aber nach wie vor präsent geblieben und zeigt überraschenderweise vor allem dort besonders kräftiges Profil, wo der Modernisierungsdruck am stärksten war, nämlich in Taiwan, in Singapur und in Hongkong.

- Auf Taiwan gehört der Konfuzianismus, vor allem der Inhalt der "Vier Bücher" (shishu) seit Jahrzehnten zum Lehrinhalt des staatsbürgerlichen Unterrichts und gilt als eine Art Impfstoff und Kontrastmittel gegenüber dem festländischen Kommunismus.

- Singapur folgte 1982 dem taiwanesischen Beispiel und führte die Lehren des Weisen von Qufu nicht nur in den Unterricht ein, sondern veranstaltete seitdem mehrere Kampagnen, um Schüler, Studenten und ganze Berufsgruppen wieder für Werte wie "Kindespektät", "Loyalität" oder "Vertrauen" zu sensibilisieren. Auch veritable Höflichkeitskampagnen fanden statt.

Vor allem der patriarchalisch regierende Ministerpräsident Lee Kuan Yew hatte das Gefühl, daß die lange Zeit westlich dominierte Erziehung in Singapur immer mehr "Fachidioten" statt verantwortungsvoller Staatsbürger

hervorgebracht habe. Gegen eine Fortsetzung dieses Kurses sollte im Wege moralischer Unterweisung vorgegangen werden. Hand in Hand damit fanden im Stadtstaat mehrere internationale Konfuzius-Kolloquien statt, aber auch zahlreiche Volksbefragungen, bei denen die Suche nach einem zugleich zeitgemäßen und traditionell verankerten Erziehungswesen im Vordergrund stand.

Angesichts dieser Rekonfuzianisierungsversuche fühlten sich Beobachter des Stadtstaats bisweilen an die Bewegung "Neues Leben" (xin shenghuo) erinnert, die auf dem chinesischen Festland i.J. 1934 von Jiang Jieshi persönlich initiiert worden war, und die damals nicht nur als Bewegung zur "Versittlichung des Volkes", sondern gleichzeitig auch als Schutzimpfung gegen kommunistische Einflüsse gedacht war. Beamte, Lehrkräfte und Schüler hatten damals regelmäßig an militärischen Übungen teilzunehmen. Ganze Kataloge von Anstandsregeln waren auswendig zu lernen: nicht spucken, nicht schmatzen, nicht rauchen, beim Essen geradesitzen, jeden Morgen die Zähne putzen, Küche und Toilette sauberhalten, reinliche Kleidung tragen, früh aufstehen und früh schlafengehen, häufig die Hände waschen, die Nägel pflegen, Mücken, Moskitos und Ratten bekämpfen, keine Tanzhallen besuchen und auf der Straße nicht lärmern, pünktlich sein, das Temperament zügeln u.dgl. mehr.⁴

- In Hongkong haben Umfragen bei der Bevölkerung, wie sie vor allem 1984, und zwar im Anschluß an die sino-britische Vereinbarung zur Rückgabe der Kronkolonie i.J. 1997, abgehalten wurden, ein überraschend konfuzianisches Profil dieser doch rd. 150 Jahre lang fremdbestimmten Gesellschaft erkennen lassen. Sogar die "Kindespietät" wurde von mehr als 70% als nach wie vor verbindlicher Eckwert ihres gesellschaftlichen Verständnisses bekundet.

Was nun die Stellung des "Konfuzianismus" in der VR China anbelangt, so galt er lange Zeit als typische "Skavenhalterdoktrin" und wurde als solche in zahllosen Kampagnen bekämpft. Besonders berühmt wurden in diesem Zusammenhang die Konfuzius-Debatten während der "Hundert-Blumen-Kampagne" i.J. 1957, vor allem aber jene merkwürdige Anti-Konfuzius-

Kampagne, die im November 1973 begann und in deren Verlauf die Lehren des antiken Weisen Stück für Stück zerpfückt wurden - mit dem Ergebnis, daß die Bevölkerung hier zum ersten Mal wieder einen systematischen Einblick in das Lehrgebäude der Rujia, d.h. der Lehre des Konfuzius, bekam, so daß die Initiatoren hier am Ende gar ein Eigentor schossen!

Bezeichnenderweise richtete sich die Kampagne von 1973/74 keineswegs gegen den antiken Philosophen, sondern gegen den Konfuzius d.J. 1973, der sehr bald als Zhou Enlai identifiziert wurde, dessen Politik den kulturrevolutionären Linken schon seit langem ein Dorn im Auge gewesen war und den sie nun zu vernichten trachteten. Zhou Enlai verstand es jedoch, die Richtung des Angriffs zu ändern und die Spitze auf (den inzwischen ausgeschalteten) Lin Biao zu richten, so daß die Kampagne nun plötzlich die Bezeichnung "Bewegung zur Kritik an Konfuzius und Lin Biao" (pi Kong pi Lin) erhielt.

Nach Beginn der Reformen setzten subtile Retuschen des Konfuzius-Bildes ein. Während der Philosoph in maoistischer Zeit, wie erwähnt, fast nur als Vertreter der alten Skavenhalterklasse in einem Zeitalter gesehen worden war, das bereits feudalistische Züge aufwies, besteht seit 1979 die Tendenz, dem Weisen auch "fortschrittliche" Eigenschaften zuzuerkennen und seine Lehre nach Elementen zu durchforsten, die auch in der Moderne noch brauchbar sind.

Diese Tendenz, einen "zukunftsträchtigen Konfuzianismus" aus der Vergangenheit herauszufiltern, hatte außerhalb der Volksrepublik bereits in den 70er Jahren eingesetzt. Während die Lehre der konfuzianischen Schule bis dahin in aller Regel als Fortschrittsbremse bezeichnet worden war, glaubte man nun, in ihr sogar den eigentlichen Fortschrittsmotor erkannt zu haben.

In diesem Zusammenhang ist allerdings anzumerken, daß hier offensichtlich zwei verschiedene Kategorien von "Konfuzianismen" miteinander vermischt wurden, nämlich die alte "Rujia" des Mandarins und auf der anderen Seite der im Alltagsleben bewährte und für die Praxis zurechtgeschliffene

"Konfuzianismus des Kleinen Mannes", der hier als "Metakonfuzianismus" bezeichnet wird (Näheres dazu unten 4.).

Aus der Sicht der 90er Jahre wird deutlich, daß die "Bewegung vom 4.Mai" (1919), die den "Konfuzius-Laden zerschlagen" sollte, ebenso Episode geblieben ist wie die maoistische Fundamentalkritik an der Lehre des Weisen von Qufu.

Die Reformer haben sich längst daran gemacht, Konfuzius auf einen hohen Sockel zu stellen und seine Lehren - ganz nach dem Muster Taiwans und Singapurs - für die Moderne, vor allem für den "sozialistischen Aufbau" zu instrumentalisieren.

Auch an der Schwelle des 21.Jhdts. scheint die 2500 Jahre alte Lehre des "Konfuzianismus" niemanden gleichgültig zu lassen!

1.1.3

China: am Ende also doch traditionsgeleitet?

Auch wenn sich das China der Qing-Zeit von dem der Han-Dynastie grundlegend unterschied, gab es hier doch weitaus mehr Gemeinsamkeiten als etwa zwischen der Römischen Republik und dem Europa des 19.Jhdts. - und dies, obwohl die beiden hier gewählten Vergleichsabschnitte zeitlich identisch sind. Vor allem war die Staatsideologie in China fast die ganze Zeit über so gut wie unverändert geblieben, auch wenn es da und dort (vor allem während der Song-Zeit) Korrekturen gegeben hatte. Darüber hinaus waren aber auch die Kommunikationsmittel (Schriftzeichen, Berichtsstil, Geschichtsschreibung etc.) sowie die Träger der Großen Tradition, nämlich Kaisertum, Mandarinate und Gentry, sich weitgehend gleichgeblieben.

Allein schon aus der Zähigkeit dieser Kontinuität läßt sich ersehen, wie traditionsgeleitet diese Gesellschaft war. Blickt man gar auf die Ideologie, die diesem Bestand zugrunde lag, so stößt man auf einen bisweilen schon fast zum Selbstzweck, ja zur Religion erhobenen Konservatismus, der seine Vorbilder und Modelle aus einer als Goldenes Zeitalter verherrlichten mythologischen Vergangenheit zog.

Angesichts der Zähigkeit, mit der die Gesellschaft und z.T. auch die Regierenden (man denke an Yuan Shikai

oder Jiang Jieshi) am Überlieferten festzuhalten versuchten, mußte es nicht verwundern, daß die modernistischen Gegenbewegungen besonders radikal, ja bilderstürmerisch waren: man denke an die "4.Mai-Bewegung" (von 1919) oder an die sinokommunistische Revolution, die 1949 das ganze Land erfaßte und es 30 Jahre lang umzukrempeln versuchte.

Entsprechend schroff fiel denn freilich auch die jeweilige Reaktion auf diese Umsturzversuche aus:

- Die Gesellschaft der 20er Jahre verfolgte den Angriff der chinesischen Intelligenz gegen den "Konfuziusladen" mit Abscheu und z.T. auch mit Repression: Viele Protagonisten der 4.Mai-Bewegung wurden als Kommunisten verdächtigt und verfolgt, die "Liga der linken Schriftsteller" sah sich schon bald staatlichen Verfolgungen ausgesetzt und die Bewegung "Neues Leben" von 1934 sorgte für die Rückkehr von Verhaltensmaßstäben, wie sie zumindest äußerlich dem konfuzianischen Verhaltenskodex zu entsprechen schienen.

- Auch die Versuche der Maoisten, im Zuge einer "permanenten Revolution" innerhalb weniger Jahrzehnte eine Neue Gesellschaft und einen Neuen Menschen zu schaffen, gerieten nach dem Tode Maos (1976), vor allem aber nach Beginn der Reformen (1978 ff.) in einen Strudel der Kritik, obwohl kaum jemand wagte, den Maoismus offen an den Pranger zu stellen.

Die Diskussion um das Erbe des Maoismus begann mit Tabula-rasa-Forderungen im Frühjahr 1979. Während Lu Dingyi, der ehemalige Kulturminister, am liebsten eine Exstirpation des Maoismus mit Stumpf und Stiel gesehen hätte, forderte eine andere Gruppe, die von Maos Nachfolger, Hua Guofeng, angeführt wurde, daß "sämtliche politische Entscheidungen des Vorsitzenden verteidigt und all seine Weisungen von A bis Z entschlossen durchgeführt" werden mußten. Am Ende freilich konnte sich weder die Liquidations- noch die "Zwei-Was-auch-immer"-Position durchsetzen. Vielmehr gab es - wieder einmal! - eine mittlere Lösung, deren Ergebnis darin bestand, daß die "Mao-Zedong-Ideen" äußerlich zwar beibehalten, innerlich aber so zurechtgestutzt wurden, daß sie mit der Linie der Reformen am Schluß deckungsgleich war.

"Kerngehalt der wahren Mao-Zedong-Ideen", hieß es jetzt, seien "drei Grundaspekte", nämlich die "Wahrheitssuche in den Tatsachen", die Massenlinie und die Forderung nach der Unabhängigkeit Chinas. Jedermann konnte sogleich erkennen, daß die Mao-Zedong-Ideen hier mit der Grundphilosophie Deng Xiaopings gleichgesetzt wurden.

Es kam also in China zu keiner manifesten, sondern lediglich einer latenten "Entstalinisierung"/Entmaoisierung. Wieder einmal wurde die äußere Form beibehalten. Allerdings kam es zu einem Musterprozeß gegen die engsten Mitarbeiter des verstorbenen Vorsitzenden, die als sog. "Viererbande" Zielscheibe einer über zwei Jahre sich hinziehenden Fundamentalkritik wurden. Jedermann wußte, daß es hier nicht nur gegen eine Vierer-, sondern in Wirklichkeit gegen eine Fünferbande ging!

Trotz allen Kaschierens aber kam seit der "Wende", d.h. seit dem 3.Plenum des XI.ZK vom Dezember 1978, ein Trend auf, der sich in den 80er Jahren zum Geschwindsschritt entwickelte, nämlich die Rückkehr zahlreicher *Traditionselemente*, die doch im Zuge der maoistischen Revolution längst hinweggefegt zu sein schienen.

Es wäre zwar ganz gewiß falsch, das nachmaoistische China als eine traditionsgeleitete Gesellschaft zu bezeichnen, doch gibt es andererseits zahlreiche Symptome, die darauf hindeuten, daß eine kraftvolle Wiederbelebung geschichtlicher Elemente im Gange ist:

- Vor allem wurde das "Supertempo" des Revolutionsprozesses gedrosselt, in das die Maoisten die Volksrepublik seit Mitte der 50er Jahre immer wieder hineingestoßen hatten.⁵ Bezeichnend hierfür war die Neufassung des Sozialismusdogmas beim XIII.Parteitag i.J. 1987: Hatte sich China beim Großen Sprung von 1958 bereits im *Endstadium* des Sozialismus gewährt, so wurde nun, 29 Jahre später (!) die "Theorie vom *Anfangsstadium* des Sozialismus" verkündet. Erst 2049, also genau 100 Jahre nach Ausrufung der Volksrepublik, sei das Land wirtschaftlich und gesellschaftlich reif genug, um in das vollsozialistische Stadium hinübertreten zu können. Bis dahin sei eine Übergangsperiode zu durchlaufen, die unter dem Stichwort "sozialistische Warenwirtschaft" zu stehen habe.⁶

Bezeichnend für die Zurückhaltung in der Tempofrage war auch die Schlüsselrede Deng Xiaopings vom Februar 1992, in der er mit seinen innerparteilichen Widersachern abrechnete und in der er seine Handschrift für den reformerischen Zukunftskurs noch einmal nachzog. Überall forderte Deng hier langfristige Entwicklungsperspektiven: Die Linie der Strukturreform und der Türöffnung nach außen sei "100 Jahre lang" beizubehalten. Die nächsten "20 Jahre" müsse gegen die Versuche der "bürgerlichen Liberalisierung" gekämpft werden. Während der nächsten 20 Jahre müßten außerdem die wirtschaftlichen Spitzenreiter Chinas, nämlich die Provinzen Guangdong und Jiangsu, die "Vier kleinen Tiger" einholen usw.⁷

- Wie alle konservativen oder neokonservativen Denkschulen geht auch die Reformbewegung davon aus, daß die *Hauptgefahr von links* komme. In der erwähnten Rede wirft Deng den "Linken" vor, daß sie zwar nach außen hin "revolutionäre" Tarnfarbe trügen, daß es hier aber nur um einen pseudolinken Kurs gehe, der dem sozialistischen Anliegen der KPCh in den vergangenen Jahrzehnten schwerste Schäden zugefügt habe. Die Parteiführung müsse daher den "Linksabweichungen" (zuqing fenzi) [1] künftig weitaus mehr Aufmerksamkeit schenken als den Rechtsabweichern. Rechtsabweichung habe es neuerdings zwar in Form der Studentenunruhen von 1989 gegeben, doch habe die Partei mit diesem Problem schnell fertig werden können. Viel gefährlicher freilich seien die linken Bremsmanöver gegen eine Entfaltung der sozialistischen Marktwirtschaft in China. Dauernd malten die Pseudo-Linken die Gefahr des "Kapitalismus" und der "friedlichen Evolution" an die Wand und brächten damit jeden zukunftssträchtigen Ansatz der Wirtschaftspolitik zum Stocken.

- Auch das Festhalten der Reformen an *Personalismus* und personell bestimmten Organisationsformen lassen eine konservative Einstellung erkennen, die allerdings auch in der maoistischen Personalpolitik bereits überall spürbar gewesen war.

- Nicht zuletzt aber zeigt die *antiintellektualistische* Grundhaltung, wie sie bisher noch fast allen Fraktionen in der KPCh eigentümlich war, eine im Grunde genommen traditionsgeleitete Einstellung.

Fast panische Angst besteht gegen Fundamentalkritiken, wie sie im Laufe der Jahre mehrere Male am Parteiapparat geäußert wurden, sei es nun während der "Hundert-Blumen-Bewegung" i.J. 1957 oder aber am Ende der Kulturrevolution.

Auch die Kritik der Studenten am Regime, wie sie in Form des großen zivilen Ungehorsams im Frühjahr 1989 zutage trat, wurde vom Regime als Herausforderung auf Leben und Tod verstanden und dementsprechend nicht, wie in Sonntagsreden immer wieder postuliert, mit "geistigen", sondern mit physischen Waffen beantwortet.

Bereits 1981 auch hatte der Kampf gegen die "bürgerliche Liberalisierung" begonnen, die von der KPCh schon bald als exaktes Gegenteil der "Vier Grundprinzipien" definiert wurde.⁸ "Bürgerliche Liberalisierung" laufe auf die Abwendung vom sozialistischen Weg und auf extremen Egoismus, ... dekadente Kunstströmungen, Sexismus und elitäres Kunstverständnis" hinaus. Vertreter dieser Richtung wünschten die "vollständige Verwestlichung" (quanban xihua) und ließen überhaupt jeglichen Nationalstolz vermissen.⁹

Ausführungen dieser Art zeigen, daß die reformerische Führung ins Lager des Konservatismus zurückgekehrt ist und ihre Feinde hauptsächlich unter den "Linken" sowie unter den "Intellektuellen" ausgemacht hat. Zugleich wird deutlich, daß die Mehrheit der Bevölkerung gegen diese Wendung der Dinge nichts einzuwenden hat, sondern sie im Gegenteil als eine Art Rückkehr zur "Normalität" begrüßt.

Aus weiterem zeitlichen Abstand gesehen zeigt sich, daß die Extreme, zu denen sich Maos Kulturrevolution verstiegen hat, nicht zuletzt auch Folge einer ständigen Furcht vor der Übermacht der Tradition und ihrer möglichen Wiederkehr waren! Nicht zufällig taucht vor allem in den kulturrevolutionären Verlautbarungen immer wieder das Wort "Revisionismus" auf, das ja gerade im geschichtsmächtigen China keineswegs nur auf seine engere klassische Bedeutung, d.h. auf die Diskussion um den rechten Weg zum Sozialismus, eingeschränkt ist, sondern zusätzliche Dimensionen umfaßt.

1.1.4

Was denkt die breite Bevölkerung über das Fortwirken der Tradition?

Hat sich in den ersten vierzig Jahren der VR China die Einstellung des Durchschnittschinesen zu den traditionellen Werten verändert?

Zu dieser Frage veranstaltete das "Chinesische Institut für Gesellschaftsforschung" 1987 eine Fragebogenermittlung in 324 Städten, bei der den Befragten acht "Tugenden" (de) zur Auswahl gestellt und Raum für ergänzende eigene Anmerkungen gegeben wurde. Vier der vorgeschlagenen Tugenden waren bewußt der "traditionellen" Hausapotheke entnommen, nämlich "Respekt vor den Eltern" (Pietät im Sinne von xiao), "Bescheidenheit" (im Sinne von Zurückhaltung), "Erkenntlichkeit" (im Sinne der rituellen Erwidern von Gunstbezeugungen) und "Höflichkeit". Hinzu kamen noch "Ehrlichkeit", "Zuverlässigkeit" (im Sinne des Einhaltens von Versprechen), "Eintreten für Gerechtigkeit" und "Patriotismus".

Die Ermittler hatten bei der Formulierung ihres Fragebogens bewußt Wert darauf gelegt, daß es sich bei diesen acht Tugenden nicht etwa um Erscheinungen der Klassen-, sondern vielmehr der allgemeingemeinschaftlichen Moral handle.

Im Ergebnis der Befragung ergab sich eine erstaunliche Reihenfolge: (1) "Ehrlichkeit" (dafür entschieden sich 56,1% aller Befragten), (2) "Patriotismus" (35,4%), (3) "Respekt vor den Eltern" (34,4%), (4) "Gerechtigkeit" (28%), (5) "Zuverlässigkeit" (18,32%), (6) "Höflichkeit" (14,2%), (7) "Bescheidenheit" (5,7%) und (8) "Erkenntlichkeit" (2,5%). Weitere "Tugenden", zu deren Benennung im Fragebogen aufgefordert worden war, wurden kaum genannt, so daß sich hier am Ende ein Minusrekord von 0,6% ergab.¹⁰

Trotz vier Jahrzehnte Revolution und trotz des ideologischen Rigorismus der maoistischen Kampagnen haben traditionelle Werte also einen überraschend starken Platz behaupten können - bemerkenswert vor allem der "Respekt vor den Eltern" und die "Höflichkeit", nicht zuletzt aber auch die "Ehrlichkeit", die weitaus an erster Stelle steht. Andererseits scheinen die früher so hochgeschätzten Tugenden der "Be-

scheidenheit" und der "Erkenntlichkeit" kaum noch Konjunktur zu haben. Bei diesen Werten allerdings dürften die Befragten etwas untertrieben haben, da sie die alten Tugenden, wie die Meinungsforscher ergänzend kommentieren, zwar nach wie vor praktizieren, sie aber für etwas altmodisch halten und deshalb auch mit niedrigen Noten versehen haben.

Besonders freute es die Ermittler, daß auch "Zuverlässigkeit" immer noch so hoch im Kurs steht; denn gerade in einer Zeit, da an die Stelle von subordinativen Anordnungen immer mehr koordinative Vertragsverhältnisse treten, komme es auf Zuverlässigkeit der Partner ganz besonders an.

Bemerkenswert auch der hohe Stellenwert, den der "Patriotismus" heutzutage einnimmt: Hier haben ein Vierteljahrhundert republikanischer und vier Jahrzehnte volksrepublikanischer Erziehung (und Indoktrinierung), nicht zuletzt aber auch der achtjährige Abwehrkampf gegen Japan (1937-1945) tiefe Spuren hinterlassen und ein Wir-Gefühl geschaffen.

Im Zusammenhang mit der Werteeinstellung des Durchschnittsbürgers interessierten sich die Meinungsforscher auch noch für die Einstellung zur Schlüsselinstitution der traditionellen chinesischen Gesellschaft, nämlich zur *Familie*, und hier wiederum vor allem für den Kinderwunsch und für die Bewertung der Ehescheidung. Der Kinderwunsch drückte sich in dem alten Sprichwort aus, daß es "drei Dinge gibt, die pietätlos sind: keine Nachkommen zu haben ist das Schlimmste".

Den Befragten wurden drei Wunschalternativen vorgelegt, die sie in folgender Reihenfolge beantworteten: (1) "Jeder soll eigene Kinder haben" (86,5%), (2) "Es ist egal, ob man ein Kind hat oder nicht" (11,5%) und (3) "Es ist besser, kinderlos zu bleiben" (1,9%). Bezeichnenderweise sprachen sich für die Option 1 mehr Männer als Frauen und für die Optionen 2 und 3 umgekehrt mehr Frauen als Männer aus - ein deutliches Zeichen dafür, daß der Emanzipationsprozeß, ungeachtet aller Neubesinnung auf die Tradition, auch in China längst unterwegs ist.

Nach Altersgruppen betrachtet, entschieden sich wesentlich mehr Personen über 30 Jahre für Option 1, als es

bei den jüngeren der Fall war, während sich bei den Optionen 2 und 3 gerade die umgekehrte Tendenz zeigte. Die Einstellung der jüngeren Generation zur Zahl der Nachkommenschaft hat sich also zugunsten der regierungsoffiziellen Einschränkungspostulate verändert - ein hoffnungsvolles Zeichen für die Zukunft - und (in diesem Fall!) ein Abrücken von traditionellen Auffassungen.

Nach Berufsgruppen gegliedert, wurde die Option 1 von Einzelgewerbetreibenden eher gewählt als von Angestellten in Staats- und Kollektivbetrieben. Der Grund dafür lag möglicherweise darin, daß die Individualunternehmer keinen Anspruch auf staatliche Sozialversicherung haben, während vor allem Staatsangestellte nach wie vor aus dem "eisernen Reisnapf essen" können.

Der Kinderwunsch als solcher war das eine, die Frage nach dem Warum das andere. Auch hierzu wurden in den 324 Städten Fragebögen verteilt und fünf alternative Antwortmöglichkeiten vorgegeben, die nach Auswertung der Bögen folgende Reihung ergaben: (1) "Kinder aufzuziehen ist eine allgemeine Aufgabe des Menschen" (47,6%), (2) "Ohne Kinder gibt es kein vollständig glückliches Leben" (32,8%), (3) "Kinder sind wichtig für die Alterssicherung" (7%), (4) "Fortführung der Sippe" (4,7%) und (5) "Alle haben Kinder, deshalb möchte auch ich nicht ohne Kinder sein" (3,6%). Darüber hinaus gab es die Möglichkeit, zusätzliche Gründe zu benennen, doch machten davon nur 4,3% der Befragten Gebrauch.

Die traditionellen "Stammhalter"- und "Sozialversicherungs"-Argumente spielen, wie dieses Ergebnis zeigt, nur noch eine marginale Rolle. Allerdings dürften traditionelle Überlegungen sich auch in den Optionen 1 und 2 niedergeschlagen haben!

Nach alter Auffassung war der einzelne nur Glied in einer langen Ahnenkette. Kinder hatten also nichts mit individuellen Wünschen, sondern mit dem überindividuellen Postulat zu tun, die Kette nicht abreißen zu lassen, da sonst die Vorfahren ohne Ahnenopfer blieben und ihr "Fortleben" in den Nachkommen unterbunden würde - höchster Ausdruck von Pietätlosigkeit! Längst gibt es in China keine Sippen und Stämme mehr, weshalb "Stamm-

halter" eigentlich überflüssig geworden sind. Immerhin sprachen sich auch jetzt noch 4,7% für das Motiv der Stammhalterschaft aus.

Gerade an dieser Stelle wird besonders deutlich, daß der methodische Ansatz der Meinungsbefragung a priori unzureichend, wenn nicht sogar falsch war; denn befragt wurden nur Städter, nicht jedoch die bäuerliche Bevölkerung: Dort wäre vermutlich ein ganz anderes - weil traditionell eingefärbtes - Meinungsbild entstanden! Städter stehen zum größten Teil im Staatsdienst oder gehören einem Staatsbetrieb an und genießen im allgemeinen auch eine staatliche oder betriebliche Altersversorgung; von solchen Chancen kann der dörfliche Durchschnittsbewohner nur träumen!

Was nun, zweitens, die Frage der Ehescheidung anbelangt, so wurden hier vier Antworten zur Auswahl gegeben, die in folgender Häufigkeit angekreuzt wurden: (1) "Scheidung kommt nur in Betracht, wenn beide Seiten einverstanden sind" (44,8%), (2) "Letztendlich ist jede Scheidung, welche Gründe ihr auch immer zugrunde liegen mögen, abzulehnen" (31,2%), (3) "Eine Scheidung sollte davon abhängig gemacht werden, ob in der Ehe Kinder vorhanden sind" (11,4%), (4) "Scheidung soll auch gegen den Willen des anderen Ehepartners möglich sein" (7,7%), (5) andere Ansichten: 4,9%.

Nach Geschlecht betrachtet traten mehr Frauen für die Optionen 2 und 3, dagegen mehr Männer für 1 und 4 ein. Nach Altersgruppen bevorzugten jüngere Menschen eher die Antworten 1 und 4. Von den älteren konnten sich nur 1,8% für Option 4 entscheiden, von den jüngeren dagegen 9,6%.

Alles in allem wächst unter der städtischen Bevölkerung Chinas die Tendenz, in der Ehe weniger eine Institution für die Sicherung der Nachkommenschaft als vielmehr eine individuelle Verbindung zu sehen, bei der es vor allem auf die persönlichen Gefühle ankommt und die auch entsprechend den persönlichen Wünschen wieder geschieden werden kann.

Auf den Dörfern, wo der einzelne Bauernbetrieb noch auf die Mitarbeit sämtlicher Familienmitglieder angewiesen ist, dürfte sich hier eine wesentlich traditionellere Einstellung ergeben!

Eine weitere Befragung, die vom "Chinesischen Institut für Gesellschaftsforschung" ebenfalls im September 1987 durchgeführt wurde und die sich ebenfalls an die Bevölkerung von 324 ausgewählten Städten richtete, galt dem "nationalen Charakter der Chinesen".¹¹ Aus zehn vorgeschlagenen Eigenschaften sollten die Befragten im Wege der Selbsteinschätzung die ihrer Meinung nach wichtigsten drei auswählen. Dabei waren die zum Ankreuzen vorgesehenen Eigenschaften in einer Reihenfolge aufgeführt, die von modernisierungsfeindlich bis hin zu besonders modernisierungsfreundlich reichten. Zur ersteren Kategorie gehörten Qualifizierungen wie "konservativ", "gehorsam" und "gesichtsbedacht", zur zweiten dagegen "fleißig", "sparsam", "sachlich", "menschlich" und "gemeinschaftsbedacht". Als ganz besonders "modernisierungsfreundliche" Kategorien standen schließlich noch die Eigenschaften "tüchtig" und "risikofreudig" zur Auswahl.

Die Ergebnisse fielen höchst "gemischt" aus und riefen beim Meinungsforschungsinstitut entsprechend gemischte Gefühle hervor. Nach Prozentzahlen der Anstreichungen hatten sich die Befragten folgendermaßen entschieden: "fleißig" (55,6%), "sparsam" (48,5%), "sachlich" (39,6%), "konservativ" (36,5%), "gehorsam" (34,5%), "menschlich" (28,4%), "gesichtsbedacht" (28%), "tüchtig" (18,6%), "gemeinschaftsbedacht" (6,5%) und "risikofreudig" (2,7%). Drei modernisierungsgünstige Eigenschaften (fleißig, sparsam, sachlich) standen also im Vordergrund, dichtauf gefolgt von zwei angeblich modernisierungsunfreundlichen Eigenschaften, nämlich konservativ und gehorsam, denen auf Platz 7 zu allem Überfluß auch noch "gesichtsbedacht" folgte. Die "modernsten" Qualitäten, nämlich "tüchtig" und "risikofreudig", landeten dagegen erst auf dem drittletzten bzw. dem letzten Platz.

Die Schlußfolgerungen, die von den Meinungsforschern aus diesem Ergebnis gezogen wurden, lauteten: (1) Der nationale Charakter der Chinesen sei auch heute noch weitgehend *traditioneller* Einfärbung und tendentiell durch Passivität geprägt. (2) Einige der rückwärtsgewandten Eigenschaften könnten sich bei der Modernisierung aber durchaus auch positiv auswirken, so z.B. Fleiß, Sparsamkeit und Sach-

lichkeit. (3) Die chinesische Erziehungspolitik müsse sich bemühen, die modernisierungsfreundlichen Eigenschaften zu fördern, modernisierungshemmende Einstellungen aber nach und nach abzubauen.¹²

Alles in allem lassen diese Untersuchungen die Schlußfolgerungen zu, daß die Tradition auch im Denken des Durchschnittschinesen nach wie vor höchst lebendig ist.

1.2

Die Traditionsfrage als Trauma und Dauerthema der innerchinesischen Diskussion

1.2.1

Zwei Leitformeln für die Verbindung von Tradition und Moderne

Wenn hier die These von einer "Wiederkehr" der Tradition vertreten wird, so ist damit keineswegs gemeint, daß etwa qing- oder gar mingzeitliche Lebensformen umfassend re-inszeniert würden. In einer Welt, die seit dem 18. Jhd. immer interdependenter - und z.T. auch immer "europäischer" - geworden ist, wäre eine solche Totalrückkehr zur Vergangenheit selbstmörderisch.

Was hier vielmehr in den Raum gestellt werden soll, ist die These von einer *selektiven* Renaissance. Jede sich modernisierende Gesellschaft sucht ihre Identität durch Beibehaltung überkommener Muster so weit wie möglich zu wahren - erst recht eine so alte Hochkultur wie China.

Zwei Formeln sind für dieses Bemühen, Altes mit Neuem zu verbinden, zu einer Art *Leitmotiv* geworden, nämlich "Zhong ti xi yong" [2] ("Chinesisches als Substanz, Westliches zum Gebrauch") und "Zhongguo te sede shehui zhuyi" [3] ("Sozialismus mit besonderer chinesischer Einfärbung"). Der erstere Terminus stammt noch aus dem 19. Jhd., der letztere ist sino-kommunistischen Ursprungs und wurde nicht nur von Mao Zedong, sondern auch von Deng Xiaoping immer wieder ins Gespräch gebracht, zuletzt in Dengs Rede vom Februar 1992.¹³

Beide Ausdrücke spiegeln den Wunsch nach Eigenständigkeit wider, d.h. letztlich nach Anerkennung der geschichtlichen Besonderheiten und der höchst autochthonen Wertetradition. Insofern

sind beide Formeln auch Ausdruck des gleichen Lebensgefühls, selbst wenn in der neueren Parole das garnierende Wort "Sozialismus" hinzukommt!

1.2.2

Die "Ti-yong"-Formel

1.2.2.1

Diskussionsstand im 19. Jahrhundert

Die konfuzianische Lehre und das von ihr geprägte Mandarinat waren extrem konservativ und, um hier einen Ausdruck von Karl Popper zu verwenden, "selbst-versiegelt": Wer es nämlich wagte, die Maßgeblichkeit der Han-Zivilisation in Frage zu stellen, galt entweder als unwissend oder als verbrecherisch - und mußte dementsprechend entweder erzogen oder aber verfolgt werden: eine Tradition übrigens, die sich bis auf Maos Lehre von den "Zwei verschiedenen Widerspruchsarten" weitervererbt hat.¹⁴

Jahrhundertlang konnten sich China und seine Elite diesen Hang zur Selbstverkapselung durchaus leisten, da sie nicht nur ihrem eigenen Verständnis, sondern auch den objektiven Gegebenheiten nach ein "Reich der Mitte" verkörperten, das vor allem den Nachbarvölkern in fast jedem Belang überlegen war. Die "Barbaren" wurden entweder direkt in den Bann der chinesischen Zivilisation gezogen oder aber, wenn sie es wagten, das Reich anzugreifen, auf dem Umweg über Selbstaufgabe und Absorption zu einem Teil des Ganzen, sei es nun physisch oder aber geistig: Die Manzhou beiseitens gaben sich, nachdem sie die Qing-Dynastie gegründet hatten, am Ende noch päpstlicher als der Papst!

Erst im 18. und 19. Jhd. entstand dem Reich ein Gegner, der sich weder absorbieren noch "zivilisieren" ließ, sondern der sich ganz im Gegenteil anschickte, China nicht nur politisch zu unterjochen, sondern es auch zivilisatorisch zu vereinnahmen - nämlich Europa. Anfangs nahm China gegenüber diesem neuen Todfeind eine Igelhaltung an, die jedoch wenig einbrachte, da der Gegner sich aggressiv zeigte und das Reich aufgrund zweier "Opiumkriege" in die Knie zwang.

Vor allem die Leichtigkeit, mit der englische und französische Truppen 1858 und 1860 die kaiserlichen Armeen überwältigten und anschließend zur

Plünderung Beijings sowie zur Zerstörung des Sommerpalastes schritten, gab den Anlaß zu quälenden Selbstanalysen und zur Forderung nach grundlegend neuen Abwehrmethoden. Es war aber weniger die zentrale Regierung in Beijing als vielmehr eine Gruppe führender Provinzgouverneure, unter ihnen der Taiping-Bezwinger Zeng Guofan und der spätere Reichskanzler Li Hongzhang, die das Heft des Handelns übernahmen, und zwar nach dem Grundsatz, "sich die überlegenen Fertigkeiten der Barbaren anzueignen, um die Barbaren zu beherrschen" (shi yi zhichangji yi zhi yi) [4].

Aus diesem Entschluß heraus entwickelte sich die erste Reformphase (1869-1890), die als "Yangwu" ("Fremde Dinge")-Bewegung [5] in die Geschichte eingegangen ist und die zu den in der westlichen Literatur wohl am häufigsten beschriebenen Abschnitten der neueren Geschichte Chinas gehört.¹⁵

Die Yangwu-Bewegung hatte zwei Stränge und lief einerseits auf militärische "Selbststärkung" (ziqiang) [6], gleichzeitig aber auch auf "Wohlstand und Stärke" (fuqiang) [7] hinaus. Der militärische Aspekt lag vor allem den großen Heerführern der gerade siegreich bestandenen Taiping-Kriege am Herzen, während der Fuqiang-Aspekt eher ein Anliegen ihrer konservativen Gegner um Weng Tonghe, den Lehrer des jungen Kaisers, war.

Die Formeln Ziqiang und Fuqiang wurden schon bald zu Leitparolen für die Standpunkte einander bekämpfender Fraktionen, die hier eher progressiv-regionalistisch-militärisch-rezeptiv, dort eher konservativ-zentralistisch-rezeptionsfeindlich ausgerichtet waren. So emotional sich beide Richtungen aber auch gegenseitig befehdeten, so waren sie sich doch über die Fronten hinweg darin einig, daß die "westlichen Dinge" allenfalls zur *praktischen* Ergänzung dienen sollten, daß es aber ansonsten keinesfalls zur Verwestlichung Chinas kommen dürfe. Als Ausdruck dieses Minimalkonsenses entstand der oben bereits zitierte Wahlspruch "Chinas Lehren dienen als Substanz, die Lehren des Westens aber nur zum praktischen Gebrauch" (Langfassung: "Zhongxue wei ti, xixue wei yong") [8]. Offen blieb freilich, was bei dieser "Ti-yong"-Formel unter "Substanz" zu verstehen war und welche westlichen Bestandteile dem "Ge-

brauch" dienen sollten. Hier gab es m.a.W. ein weites Feld von Interpretationsmöglichkeiten. Trotz dieser "Offenheit" - oder vielleicht gerade wegen ihr - wurde der Leitspruch zur wohl berühmtesten Kampfsparole in der neueren Geschichte Chinas, der in dem oben zitierten Leitbegriff vom "Sozialismus chinesischer Einfärbung" eine vermeintlich zeitgemäßere Nachfolge gefunden hat, ohne daß sich indes die alten Interpretationskonflikte verflüchtigt hätten.

Im Zeichen der Yangwu-Bewegung entstanden neuartige Ämter für Außenpolitik, u.a. das Zongli-Yamen als eine Art Außenministerium, und das "Tongwenguan", also ein staatliches Übersetzungsamt, das dafür sorgen sollte, daß China sich mit dem Schrifttum des Gegners auseinandersetzen und so mit ihm vertraut werden konnte. Gleichzeitig entstanden die ersten staatseigenen Waffenfabriken und Werften, daneben aber auch modern ausgerüstete Kohlebergwerke, Stahlwerke, Eisenbahngesellschaften und Reedereien, die fast alle in direkter staatlicher (häufig provinzieller) Regie oder aber unter staatlicher Aufsicht standen.

Hatten sich viele Chinesen im Anschluß an diese eher technischen Neuerungen bereits in dem Glauben wiegen wollen, daß alles Nötige getan sei, so ließ die verheerende militärische Niederlage der modernisierten chinesischen Streitkräfte gegen Japan (1894/95) die schmerzliche Erkenntnis aufkommen, daß China noch weit über die Yangwu-Bewegung hinausgehen müsse, wenn es seinen Kopf aus der Schlinge ziehen wollte.

Dies war der Anlaß für die zweite große Phase der "Selbststärkung", nämlich für die "Reformbewegung von 1898", als deren geistiger Führer Kang Youwei auftrat, und deren Hauptforderung es war, daß nicht nur einige Militär- und Ziviltechnologien, sondern darüber hinaus auch *politische* Einrichtungen des Westens übernommen werden müßten.¹⁶

Eine dritte Phase des Reformprozesses, die noch einen Schritt weiterging, begann dann mit der 4.Mai-Bewegung von 1919, deren Vertreter nun auch die "Substanz", nämlich den Konfuzianismus, über Bord werfen wollten. Einige der damaligen Protagonisten gingen so

weit, sogar eine "totale Verwestlichung" (quanban xihua) zu fordern. Die alte Ti-yong-Formel wurde in dieser Situation zur Kampfsparole der Konservativen *gegen* eine weitere Übernahme westlicher Elemente.

1.2.2.2

Der Diskussionsverlauf während der volksrepublikanischen Zeit

Das alte Ti-yong-Tauziehen ging auch nach Gründung der Volksrepublik weiter, obwohl die Yangwu-Bewegung zunächst äußerst kritisch beurteilt und ihre Thematik in einer Art und Weise behandelt wurde, als habe sie sich für das revolutionäre China längst erledigt.

Bis zum Beginn der Reformen (1978 ff.) galt die Yangwu-Bewegung schlicht als "Philosophie der Versklavung durchs Ausland" (yang nu zhexue). Die damaligen Politiker um Li Hongzhang hätten sich von den Ausländern veraltete Waffen und Maschinen andrehen, ihre Betriebe von ausländischen Spezialisten übernehmen und sich selbst von ausländischem Kapital abhängig werden lassen. Dadurch habe es zu einer schändlichen Überfremdung der chinesischen Wirtschaft kommen können. Freilich sei dieses Ergebnis vorzuzusehen gewesen, da sich die Befürworter der Yangwu-Bewegung durchwegs aus verräterischen Elementen der Grundherrenklasse rekrutiert hätten - eine Schande für das chinesische Volk!¹⁷

Während der Kulturrevolution wurde diese Argumentation überdies als Munition gegen den "Erzrevisionisten" Liu Shaoqi und seine "Philosophie der Abhängigkeit gegenüber dem Ausland" (d.h. sowohl gegenüber der Sowjetunion als auch gegenüber dem Westen) "aktualisiert". Im Gegensatz dazu aber müsse sich China "aus eigener Kraft regenerieren" (zi li gengsheng).

Mit diesem "nativistischen" Postulat Mao Zedongs war die Forderung nach einer umfangreicheren Zusammenarbeit mit dem Ausland nicht vereinbar. Aus diesem Grund auch wurde die bekannte Forderung Liu Shaoqis, angesichts bedrückender Schiffsraumknappheit Schiffe nicht erst lange selber zu bauen (dies wäre der Weg der "Massenlinie" gewesen!), sondern aus Gründen der Zeitgewinnung kurzerhand ausländische Schiffe zu chartern oder aber zu kaufen, als "Kapitulanten-tum" und als "Ausverkauf der Nation" angeprangert.¹⁸

Nach dem Tode Maos begann sich diese Verweigerungshaltung allerdings nach und nach zu verflüchtigen. Schon der erste Nachfolger des "Vorsitzenden", nämlich Hua Guofeng, bekannte sich bald zu der Formel "Sich aus eigener Kraft regenerieren - der VR China das Ausländische zunutze machen". Nach der für das chinesische Denken so typischen stochastischen Methode ("Nicht einseitig vom Ausland, aber auch nicht nur von der eigenen Kraft abhängig sein!") war damit ein mittlerer Weg eingeschlagen, der in den nachfolgenden Jahren beibehalten und im Zeichen der Reformen zur "Türöffnung" ausgeweitet wurde. Am 1.Juli 1979 beispielsweise erging das aus 14 Paragraphen bestehende Joint Venture-Gesetz, das Investitionen des Auslands in China zuließ. Im selben Jahr auch wurde die erste chinesische Wirtschaftszone, nämlich das am nördlichen Stadtrand von Hongkong liegende Shenzhen, eröffnet. Damit waren die Präliminarien für eine noch umfassendere Öffnung zum Ausland hin geschaffen.

Es ist bezeichnend, daß die Auseinandersetzungen innerhalb der chinesischen Führung nicht direkt, sondern indirekt, d.h. durch Heranziehung historischer Beispiele, ausgefochten wurden; denn "historische Beweisführung gilt bei den Chinesen immer noch als das wirksamste Mittel der Überzeugung ... und der Legitimierung einer einmal eingeschlagenen Politik".¹⁹

Der Kurswechsel hin zum Ausland, der unter der Parole "Lernen von den guten Erfahrungen des Auslands" erfolgte, war dadurch begründet, daß das Aufbautempo bei einem völlig autarken Kurs, wie ihn Mao noch gewünscht hatte, viel zu langsam gewesen wäre. Die Reformer hatten einsehen müssen, daß China angesichts der Bevölkerungsexplosion (die Einwohnerschaft des Landes hat sich in 40 Jahren mehr als verdoppelt) auch schnelles Wirtschaftswachstum benötigte, das freilich nur mit Hilfe moderner, aus dem Westen einzuführender Technologie zu bewerkstelligen war. Bei einer Rede vor dem IV.Nationalen Volkskongreß vom 13.Januar 1975 hatte der damalige Ministerpräsident Zhou Enlai - wenige Wochen vor seinem Tode - noch eine Art Nachlaß-Rede gehalten und verlangt, daß China bereits i.J. 2000 wirtschaftlich zu den fortschrittlichsten westlichen Industriemächten aufholen sollte.²⁰

Diese Forderungen begannen vor allem mit Beginn des Reformzeitalters (1978 ff.) auf fruchtbaren Boden zu fallen. Auch die Beurteilung der Yangwu-Bewegung wurde im Zeichen der neuen "kaimen" ("Türöffnungs")-Politik wesentlich differenzierter. Leutner²¹ unterscheidet vier Denkschulen ("Westler", "Traditionalisten", "Modernisierer" und eine "neue Gruppe" von Pluralisierern), die, je nach ihrem politischen Hintergrund, die Yangwu-Bewegung unterschiedlich einstufen, sie also z.B. ablehnten oder ihre Erfahrungen für die Gegenwart nutzbar zu machen versuchten.

Während die "Westler" an der Yangwu-Bewegung vor allem die "Nutzung ausländischer Technik und ausländischen Kapitals" zu rühmen wußten und ihr daher das Prädikat "fortschrittlich" zuerkannten,²² stellten die Traditionalisten eher auf den Klassenhintergrund der damaligen Hauptprotagonisten ab und kamen zu einer negativen Bewertung. Die "Modernisierer" andererseits, die der damals noch neuen Reformlinie Deng Xiaopings Schützenhilfe leisten wollten, bedienten sich des Kunstgriffs einer Unterscheidung zwischen Politik und Wirtschaft und bezeichneten die Yangwu-Bewegung als politisch zwar reaktionär, als wirtschaftlich aber fortschrittlich.

Eine jüngere Historikergruppe schließlich, die seit Mitte der 80er Jahre auf eine "Pluralisierung" (duoyuanhua) [9] der Geschichtswissenschaft drängte, verurteilte die gesamte bisherige Geschichtsschreibung als eindimensional und wandte sich vor allem gegen die Reduktion der Historiographie auf "Revolutionsgeschichte, Geschichte des politischen Kampfes und Geschichte des Kampfes gegen die Aggressoren".²³

Sie dürften es mit ihrem neuen Konzept allerdings nicht leicht haben; denn nach wie vor wirken mächtige Kräfte der konfuzianischen Geschichtsschreibung auch am Ende des 20. Jhdts. weiter, nämlich erstens die Versuchung, Geschichte nach wie vor als "Spiegel der Vergangenheit zur Belehrung späterer Generationen" zu instrumentalisieren und sie überdies zur Rechtfertigung oder Verurteilung der gegenwärtigen Politik zurechtzumanipulieren.

1.2.2.3

Alte Formeln neu gependet

1985 und 1986 wurden von der "Studiengesellschaft für chinesische Kultur" (Zhongguo wenhua shuyuan) zwei Vorlesungsreihen unter dem Titel "Vergleichende Studien über die chinesische und die westliche Kultur" veranstaltet, an denen nicht nur einheimische Gelehrte, sondern auch Überseechinesen (u.a. der bekannte "Reisende in Sachen Konfuzianismus", Du Weiming) teilnahmen und bei denen es darum ging, die "Gründe für Chinas heutige Rückständigkeit in Wissenschaft und Technologie" ausfindig zu machen sowie Vorschläge für eine Übernahme westlicher Kenntnisse und Techniken zu erarbeiten. Hier wurde m.a.W. ein neuer Versuch gestartet, die alten "Ti-yong-Fragen" neu aufzuwerten und sie - im Zeichen der damals gerade auf dem ersten Höhepunkt befindlichen Reformbewegung - neu zu beantworten.²⁴

Als wesentliche Merkmale der traditionellen Kultur, die der Aufarbeitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse nicht immer nützlich gewesen seien, wurden folgende Merkmale bezeichnet:

- Unter dem Gesichtspunkt der Interessenwendung: Das traditionelle China reflektierte eher über den Menschen als über die Natur, konzentrierte sich mehr auf die Gesellschaft als Ganze als auf das Individuum und betonte die gesellschaftsrelevante Praxis (im Bereich der Agronomie, des Militärwesens, der Medizin, des Handwerks usw.) auf Kosten der Grundlagewissenschaft.

- Vom Standpunkt der Methodologie her interessierte sich das traditionelle China eher für Dialektik als für formale Logik, eher für das Wozu als für das Wie. Es kaprizierte sich auf ganzheitliche Zusammenhänge, auf Symbole und auf das Studium der Widersprüche und Änderungen und bevorzugte das Umzingelungs- gegenüber dem Pfeil-Denken.

- Unter dem Gesichtspunkt der ethischen Werte habe die chinesische Tradition das Denken in hierarchischen und (rituell) geregelten persönlichen Beziehungen bevorzugt und sich zumeist auf einen überschaubaren Kreis von Personen konzentriert, die nach

Möglichkeit blutsverwandt waren. Im Westen stehe dagegen nicht die Gemeinschaft, sondern das Individuum im Vordergrund, von dem her ja auch das Konzept der Menschenrechte und der juristischen Verpflichtungen entwickelt worden sei, die sich keineswegs nur auf einen engen Kreis von Personen, sondern auf jedermann bezögen. Die soziale Umgebung, aus dem das chinesische Wertesystem stamme, seien das Clansystem, die bäuerliche Gesellschaft und eine geographische Umgebung mit geschlossenem Horizont.²⁵

Alles in allem sei also das traditionelle chinesische Wertesystem weit weniger für die Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik geeignet gewesen als das westliche.

Kann die traditionelle Kultur aber trotzdem bei der Modernisierung Chinas von Nutzen sein?

Unter den Teilnehmern an den erwähnten Vorlesungsreihen herrschten hierzu geteilte Ansichten.

Mehrere Kontributoren, zu denen auch der bekannte Philosoph Feng Youlan gehörte, zeigten sich optimistisch und wiesen darauf hin, daß eine Reihe von traditionellen Elementen sich durchaus positiv auswirken könne.²⁶

Zu nennen sei hier beispielsweise (1) der hohe Stellenwert, der von jeher dem "yi" (Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit) gegenüber dem "li" (Profit) zugemessen worden sei. Auch sei das Gemeinschaftsinteresse fast immer dem Privatinteresse übergeordnet worden - eine Angewohnheit, die auch dem heutzutage angestrebten "Sozialismus mit chinesischen Eigenschaften" zugute kommen könne. Rühmend wert in diesem Zusammenhang seien auch der gesunde Realismus, der historische Optimismus und die Kraft zur Überwindung von Hindernissen.

Durchaus wirtschaftsförderlich sei (2) auch die in der chinesischen Tradition allemal *diesseits*-geprägte Haltung, die in der Vergangenheit verhindert habe, daß Naturwissenschaft, Technologie oder aber die wirtschaftliche Entfaltung durch religiöse Tabus eingeschränkt wurden.

Ferner habe (3) das Ritual, das ja im Zentrum der konfuzianischen Lehre liege, stets eine "kohäsive Kraft" aus-

geübt und u.a. auch dazu beigetragen, daß sich China zu einer Nation von subkontinentalem Ausmaße habe entwickeln können.

Nicht zuletzt aber könnten (4) auch die durchwegs dialektischen Denkmethode des traditionellen China für die Beherrschung der modernen Naturwissenschaften nutzbar gemacht werden.

All diese Momente könnten eine positive Rolle bei der Modernisierung Chinas spielen.

Ganz im Gegensatz zu dieser Auffassung gab es aber auch zahlreiche Skeptiker, die davon ausgingen, daß die "prämoderne Kultur" Chinas einer Modernisierung eher im Wege stehe als ihr förderlich sei.²⁷ Nie habe sich (1) in China die Naturwissenschaft systematisch entfalten können. Statt dessen habe sich die Intelligenz (2) ihr ganzes Leben lang dem Studium der konfuzianischen Klassiker gewidmet und habe sich dadurch einen zutiefst fortschrittsfeindlichen und rückwärts-gewandten geistigen Habitus zu eigen gemacht. Auch sonst gebe es (3) eine Reihe von Hindernissen, vor allem die Tradition notorischer "Personenherrschaft", die einer modernen "Gesetzes-herrschaft" im Wege stehe. Zu bedenken sei ferner (4), daß die erhabene Moral, wie sie der traditionellen chinesischen Kultur auch heute manchmal noch nachgerühmt wird, in aller Regel nur graue Theorie war, daß also die hohen moralischen Standards keineswegs als Besitzstand und Wesensmerkmal der Tradition gelten dürfen.

Was (5) die überkommenen Denkmethode anbelangt, so sei ihnen ein intuitiver und spekulativer Charakter eigen; dadurch unterschieden sie sich fundamental von Denkweisen, wie sie für Naturwissenschaft und Technik benötigt würden.

Kurz, wie man die Dinge auch drehe und wende, so handle es sich bei der traditionellen chinesischen Kultur um ein Gewächs, das aus dem Boden einer nach Clangesichtspunkten organisierten Bauerngesellschaft gediehen sei und das nicht so recht in die Moderne hineinpasste. Einst eine Zierde des chinesischen Volkes sei die traditionelle Kultur für das moderne China eher eine Last geworden. Nach alledem bleibe nichts anderes übrig, als sich auf die

alte Forderung der Jungtürken von der 4.Mai-Bewegung zurückzubedenken und über eine "vollständige Verwestlichung" nachzudenken.

Da solche Vorstellungen - wie schon vor sechseinhalb Jahrzehnten - auch diesmal auf spontane Ablehnung stießen, wurde der Terminus "vollständige Verwestlichung" durch die Formel "Xi ti zhong yong" ersetzt, wonach "Westliches als Substanz, das Chinesische aber nur zum praktischen Gebrauch dient". Doch auch jetzt blieb Skepsis!²⁸

Bemerkenswerterweise wurde die Relevanz der japanischen und nun gar der taiwanesischen, Hongkonger und Singapur Erfahrungen in diesem Kontext kaum diskutiert - zumindest tauchte dazu schriftlich nichts auf.

Hier wurde also eine Chance vertan!

Über die Relevanz dieser "ausländischen" Erfahrungen ist vor allem im Zusammenhang mit dem Metakonfuzianismus noch Näheres auszuführen.

1.2.3

Der "Sozialismus chinesischer Einfärbung"

Schon während der Kampffahre in Yan'an hatte Mao Zedong immer wieder betont, daß es keinen abstrakten, sondern nur einen konkreten Marxismus gebe, der sich an den jeweiligen Gegebenheiten zu orientieren habe. Mao, der China bis dahin nie verlassen hatte, war stets von Mißtrauen gegen ausländische Berater und gegen Emisäre der Komintern, nicht zuletzt aber auch gegen jenen Typ des städtischen Intellektuellen erfüllt, der blind war für die konkreten Gegebenheiten Chinas.

Stets auf Tuchfühlung mit diesen Besonderheiten hatten denn auch die "Mao-Zedong-Ideen" einen Prozeß der zunehmenden Sinisierung des Marxismus durchgemacht, der nur einmal, nämlich in der ersten Hälfte der 50er Jahre, unterbrochen wurde. Der chinesischen Erde waren z.B. die Forderungen nach einer Bauernarmee, nach dem Aufbau von ländlichen "Stützpunktgebieten", nach einem lange hingezogenen "Volkskrieg" u.dgl. ent wachsen - kurzum nach Institutionen, über die in den marxistischen Klassikern nichts nachzulesen war, und die übrigens auch den Kominternvertretern exotisch vorkamen, weshalb sie die Maoisten immer wieder als "links-

sektiererisch", "kleinbürgerlich", "nationalistisch" und "voluntaristisch" etikettierten. Mao seinerseits warf seinen "internationalistischen" Gegnern "Schematismus" vor und betonte die Notwendigkeit einer "Sinisierung" (zhongguohua) [10] des Marxismus - ein Begriff, der zum ersten Mal in der Rede über den "Stellenwert der KP Chinas im nationalen Krieg" vom Oktober 1938 auftauchte.²⁹

Alein schon aus der Tatsache, daß noch am 1.Juli 1951 unter den 5,8 Millionen KP-Mitgliedern nicht weniger als 3 Millionen Bauern waren, während aus der Arbeiterklasse nur 6% stammten, ließ sich die schlichte Folgerung ziehen, daß die Uhren in China anders gingen als in der Sowjetunion. Der Stamm des Marxismus-Leninismus mochte zwar derselbe sein, doch Zweige und Blätter unterschieden sich.

Zu Beginn der 50er Jahre ließen sich die Maoisten zwar eine Zeitlang auf einen Schwenk vom Sinisierungs- hin zum Sowjetisierungskurs ein, um damit ihr Erfahrungsdefizit in den Städten wettzumachen. Bezeichnenderweise waren dies, wie nicht zuletzt das Schriftenverzeichnis Maos zeigt, höchst unergiebige Jahre. In der Tat setzte der Widerstand gegen die "internationalistische" Bevormundung schon 1955 wieder ein. Richtig in Fahrt kamen die erneuten "Sinisierungs"-Bemühungen mit der berühmten Rede Maos "Über die zehn großen Beziehungen" vom 15.4.1956 sowie mit der Rede "Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volk" vom 27.2.1957.³⁰

Auch die Reformer hielten an der These vom Sonderweg Chinas fest. Besonders deutlich wurde dies im ZK-Beschluß "Über einige Fragen unserer Parteigeschichte" vom 27.Juni 1981 hervorgehoben.³¹ China habe folgende neue Ideen zum Marxismus-Leninismus beigesteuert: (1) die Lehre von der Neuen Demokratischen Revolution mit ihrem Vier-Klassen-Bündnis, (2) originelle Methoden bei der sozialistischen Revolution, z.B. die Unterscheidung zwischen "zwei Arten von Widersprüchen", die Methode, "hundert Blumen blühen zu lassen" und die Schaffung von "Dreierverbindungen" zwischen Technikern, Arbeitern und Führungskadern, (3) autochthone Wege beim Armeeaufbau: Aufstellung einer Bauernarmee, Bildung von ländlichen Stützpunktgebieten, Fisch-Was-

ser-Verbindungen, "Zehn große militärische Prinzipien", "Drei Demokratien" etc., (4) einige Faustregeln zur Politik und Taktik der Revolution (z.B. "Strategisch den Feind geringschätzen, taktisch ihn aber ernstnehmen" oder "Der Imperialismus und alle Reaktionäre sind Papiertiger"), (5) spezifische Wege in der ideologisch-politischen sowie in der Kulturarbeit.

An allen Ecken und Enden sind hier Anklänge an die traditionelle Terminologie (Fisch-Wasser-Verbindungen, "Papiertiger", "Hundert Blumen" etc.) oder Denkweisen (Strategie/Taktik, bauernbezogenes Militärwesen etc.) zu spüren!

Auch die in Abschnitt 1.2.2.3 aufgeführten traditionellen Werte gehören mit zur Ausbeute der ständigen Suche nach modernisierungsfähigen Traditionen!

1.3

Die Traditionsfrage im Irrgarten der westlichen Chinaforschung

1.3.1

Tradition und Gegenwart: Ein Rückblick auf wechselnde Forschungsansätze

Spätestens seit 1979, d.h. seit dem Beginn der Reformen in China, kann die westliche Welt ein "neues" - und doch so altes - Reich der Mitte ausmachen, vor dessen Hintergrund sich zahlreiche historiographische Prämissen, die in der westlichen Geschichtsschreibung der vergangenen Jahrzehnte vorgeherrscht hatten, als irrig, wenn nicht als absurd erweisen.

Ganz in diesem Sinne soll nachfolgend eine Reihe von "Denkschulen" aufgezählt werden, die sich vor allem in ihrer Einschätzung vom Fortwirken der Tradition besonders stark unterscheiden; hierbei spielt es keine Rolle, ob sie sich zu dieser Kontinuitätsfrage expressis verbis geäußert haben oder ob ihre Haltung lediglich zwischen den Zeilen steht.

Obwohl sich die meisten dieser "Schulen" erst nach Gründung der Volksrepublik China herausgebildet haben, muß man doch feststellen, daß die Grundlagen ihrer Hypothesen in den letzten Jahren, d.h. vor allem seit Beginn der Reformen, erheblich erschüttert worden sind.

1.3.1.1

Die "Fairbank-Schule": China als Abdruck des westlichen Siegels

Da ist zunächst einmal die Fairbank-Schule, die aus ihren Prämissen zwar nie ein Dogma gemacht, mit ihnen aber gleichwohl einen Großteil der westlichen Geschichtsschreibung über das moderne China beeinflusst hat. Sie geht von der These aus, daß Chinas moderne Geschichte im wesentlichen eine Antwort auf die Herausforderungen des Westens sei. Entsprechend diesem Ansatz wird den autochthonen Wirkkräften nur eine untergeordnete Wirkung beigemessen. Das Leitmotiv "China's Response to the West" wirkte nicht zuletzt deshalb so überzeugend, weil der Nestor der amerikanischen China-Geschichtsschreibung, der Harvard-Professor John King Fairbank, die meisten seiner Bücher dem China des 19.Jhdts. - vor allem dem Milieu der Küstenstädte - gewidmet hat, wo in der Tat der westliche Einfluß mit Händen greifbar war, und weil, zweitens, Fairbanks Argumentation nolens volens zahlreiche Parallelen zur marxistischen Deutung der Geschichte Chinas im 19. und frühen 20.Jhd. aufwies. Wie heutzutage deutlich wird, waren beide Argumentationslinien von vornherein eurozentrisch angelegt.³²

1.3.1.2

Die "Imperialismus-Schule": China als Spielball und als Produkt ausländischer Interessen

Ähnlich wie die Fairbank-Historiographie griff auch die "Imperialismus-Schule", die hauptsächlich leninistisch inspiriert war, bei ihrer Formulierung eines umfassenden Erklärungsmodells für die moderne Geschichte Chinas zu kurz. Auch ihre zentrale Aussage, daß nämlich der westliche Imperialismus das eigentlich promethische Element in der modernen Geschichte Chinas gewesen sei und daß sich alle - oder fast sämtliche - Übel der modernen Entwicklung auf ihn zurückführen ließen, trifft zumindest aus zwei Gründen nicht zu: Zum einen nämlich hatte die qingzeitliche Bevölkerungsexplosion eine *autochthone* Kettenreaktion in Gang gesetzt, zum andern deuteten die so "überraschend zahlreichen revolutionären Sonderentwicklungen unter Mao Zedong sowie die durchaus originellen Reformansätze unter Deng Xiaoping auf eine *Eigenkausalität* hin, die sich übrigens auch in ihren Folgewirkungen höchst eigenwüchsig fortpflanzte. Zwar mochte der "Imperia-

lismus" aus der Sicht des 19.Jhdts. noch eine Hauptursache für viele Änderungen in China gewesen sein; aus *heutiger* Sicht erscheint er nur noch als *Nebenursache*!

Erwähnt sei in diesem Zusammenhang, daß Imperialismustheorien nicht nur im marxistischen Schrifttum auftauchen, sondern auch von westlichen Autoren vertreten werden, die sich sonst keineswegs zum Leninismus bekennen, so z.B. von F.V.Moulder, der in seinem Buch "Japan, China and the Modern World Economy"³³ *ausschließlich* westliche Einflüsse als Determinanten des Entwicklungsprozesses gelten läßt, wobei es übrigens aus der Sicht der 90er Jahre besonders merkwürdig wirkt, daß Moulder auch die Entwicklung der modernen japanischen Wirtschaft als Ergebnis heteronomer Einwirkungen hinstellt: Als hätte nicht gerade Japan bewiesen, daß die westlichen Komponenten dort durchaus zweitrangig, und daß es gerade eigenwüchsige Elemente der japanischen Tradition waren, die das Nippon-Modell haben entstehen lassen!

1.3.1.3

Die "Levenson-Schule": China als Friedhof des Konfuzianismus

Ausgesprochen antiquierter scheint heute auch die "Levenson-Schule", die von dem genialen, Ende der 60er Jahre tödlich verunglückten Joseph R. Levenson begründet und zu deren Kultbuch die Trilogie "Confucian China and its Modern Fate"³⁴ wurde, in dem eine Art Todesurteil über den Konfuzianismus gesprochen wird: Der Konfuzianismus und die Konfuzianer lebten - so die Hauptthese Levensons - nur noch im Museum weiter. Die Tragik des chinesischen Dramas bestehe im "wearing away of Confucian China".³⁵ Sei es nicht typisch, daß es heute überall auf der Welt "Orientalistenkongresse" zusammenträten, die sich mit dem konfuzianischen China wie mit einem längst abgestorbenen Objekt beschäftigten!? Man stelle sich einmal vor, irgendwo fänden "Okzidentalistenkongresse" statt - dies wäre ein "wunderliches (whimsical) Paradox". Zwar löse der Konfuzianismus in der Diskussion da und dort immer wieder einmal Echo aus; doch verhalte es sich hierbei nicht sehr viel anders, als wenn etwa ein gebildeter moderner Europäer Sokrates zitiert.

Für Levenson hat vor allem der moderne Nationalismus zu einer "Enteignung der Vergangenheit" ("disowning of the past") geführt,³⁶ und dies um so mehr, als die Manzhou, die von den chinesischen Patrioten gerade am Ende des 19. Jhdts. besonders stark als "fremde Eindringlinge" empfunden wurden, paradoxerweise zu den engagiertesten Befürwortern der chinesischen Lebensweise geworden waren. Im Tauziehen zwischen Nationalismus und "Kulturalismus" sei unter den konkreten Gegebenheiten der Nationalismus immer stärker geworden - sehr zum Schaden der Tradition! Nationalisten hatten ja, gemäß ihrem eigenen Selbstverständnis, erstmals die Möglichkeit, *jede* politische Wahl zu treffen, die der eigenen Nation *nützte*, auch wenn die Entscheidung sich gegen die Traditionen des eigenen Landes wandte.³⁷

Hand in Hand mit der Zunahme des Nationalismus begannen sich die Grundelemente des konfuzianischen Selbstverständnisses zu verflüchtigen - für Levenson ein Nullsummenspiel: So sei beispielsweise das Amateurideal "durch die Professionalisierung des Bürokratismus" ausgehöhlt worden.³⁸ Mit der Modernisierung der "Nation" China sei vor allem den Ti-yong-Argumenten (dazu oben 2.2), wie sie von den Verteidigern des Konfuzianismus noch das ganze 19. Jhd. über ins Feld geführt worden waren, der Boden entzogen worden. Im Zeichen des Nationalismus sei auch jenes staatliche Prüfungssystem überflüssig geworden, das seit der Tang-Dynastie kontinuierlich für die Rekrutierung des Beamten Nachwuchses gesorgt hatte, und ohne dessen Fortsetzung auch das Mandarinat seine Legitimation verlieren mußte: In der Tat wurden die Staatsprüfungen dann ja auch 1905 abgeschafft, nachdem sie schon vorher durch den sich häufenden Ämterkauf weitgehend ausgehöhlt worden waren.

1.3.1.4

Zwischenbilanz

Allen bisher vorgestellten drei Denkschulen ist gemeinsam, daß sie jene schlummernden Kräfte nicht berücksichtigen, die sich zu Beginn der 90er Jahre des 20. Jhdts. bereits in den südostchinesischen Provinzen zu regen beginnen, die aber vor allem in den metakonfuzianisch geprägten Nachbarländern Japan, Südkorea, Taiwan, Hongkong und Singapur sowie bei den

südostasiatischen Auslandschinesen schon seit geraumer Zeit kräftig zur Entfaltung gekommen sind und deren Effizienz erkennen läßt, welche Dynamik in den konfuzianischen Nachfolgestaaten steckt, sobald ihrer Entfaltung keine Hindernisse mehr in den Weg gelegt werden. Von den acht hier in Betracht kommenden Staaten haben sich fünf (nämlich Japan und die Vier kleinen Tiger) wirtschaftlich besonders hervorgetan, während die drei anderen, nämlich Nordkorea, Vietnam und die VR China, lange Zeit stagnierten. Ursächlich für dieses Abdriften war offensichtlich die in diesen Ländern jeweils praktizierte stalinistische Wirtschaftspolitik. Einmal von diesen selbst angelegten Fesseln befreit, dürften auch die Volkswirtschaften dieser Drei schnell an Fahrt gewinnen.

Über die Eigenarten des ökonomisch so erfolgreichen Metakonfuzianismus ist im Laufe dieser Serie noch häufiger zu berichten. Im vorliegenden Zusammenhang sei lediglich an ein Paradox erinnert, auf das Rüdiger Machetzki aufmerksam gemacht hat: Während nämlich die westliche Sinologie den Konfuzianismus lange Zeit für wirtschaftliche Defizite, vor allem für den Rückstand Chinas, verantwortlich zu machen versuchte, haben ihn japanische Sinologen gerade umgekehrt als Ursache für das ostasiatische Wirtschaftswunder zu deuten gewußt.

Wenn Levenson von der These ausgeht, daß der Konfuzianismus spätestens seit Beginn des 20. Jhdts. seine Möglichkeiten erschöpft und überall nur noch Sackgassen vorgefunden habe, so ist dem entgegenzuhalten, daß der "Konfuzianismus", weit davon entfernt, ausgestorben zu sein, sich ganz im Gegenteil in den 60er, 70er und 80er Jahren in Japan sowie in anderen Teilen Ostasiens wie ein Phönix aus der Asche erhoben hat, und daß es nicht mehr lange dauern dürfte, bis auch Länder wie die VR China oder aber Vietnam von seinen Auftriebskräften profitieren. Allerdings handelt es sich hier nicht um den Konfuzianismus des Mandarinats, sondern um den "Konfuzianismus des kleinen Mannes" - den Metakonfuzianismus!

In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß noch in den 70er Jahren die Wirtschaftswunder in Japan oder aber in Taiwan z.T. damit erklärt wurden, daß die USA diesen Ländern in

der Nachkriegszeit finanziell und technologisch großzügig unter die Arme gegriffen hätten. Nun mochte eine solche Deutung 1965 oder 1975 noch befriedigend gewesen sein; zu Beginn der 90er Jahre dagegen nähme sie sich ziemlich absurd aus!

Daß es nur sekundäre Anstöße von außen, primär aber geballte Kräfte *von innen* waren, die das Wirtschaftswunder Japans ermöglicht haben (und zwar sowohl in der Nach- als auch schon in der Vorkriegszeit!), ist eine Erkenntnis, gegen die sich der Westen lange Zeit gesträubt hat, die inzwischen aber von niemandem mehr geleugnet werden kann. Daß dieses "Wunder" sich auch in China wiederholen könnte, scheint vielen Beobachtern einstweilen noch sehr zweifelhaft, obwohl doch die chinesischen Peripherkulturen in Taiwan, Singapur und Hongkong - neuerdings sogar schon einige Festlandsprovinzen wie Guangdong, Fujian und Shanghai - längst genügend Anhaltspunkte dafür geliefert haben.

1.3.1.5

Die "Wittfogel-Schule": China als Musterfall einer "Orientalischen Despotie"

Den drei bisher angeführten Richtungen ist, um es nochmals zu betonen, gemeinsam, daß sie den inneren Erneuerungskräften der chinesischen Tradition nur wenig Dynamik zutrauen und daß sie deshalb davon ausgehen, daß die Geschichte des modernen China letztlich das alleinige Ergebnis von Außenanstößen sei.

Ganz im Gegensatz dazu mißt der ursprünglich mit marxistischen Ansätzen ans Werk gegangene Karl-August Wittfogel der *bodenständigen Tradition* Chinas ausschlaggebende Bedeutung zu. Freilich schießt er hierbei über das Ziel hinaus, insofern er nämlich den Inhalt dieser Tradition ganz auf Formen reduziert, die letztlich "legalistisch" sind, während das konfuzianische Erbe mehr oder weniger als bloßer Zierat abgetan wird, das moralisch zur Legitimierung einer eiskalten Diktatur habe herhalten müssen.

Für Wittfogel war die Herrschaftsausübung im traditionellen China eine asiatische Sonderform des von ihm marxistisch konzipierten "Feudalismus", der wirtschaftlich auf dem Gemeineigentum am Boden und politisch

auf der Kontrolle über die gemeinsam zu verrichtenden "hydraulischen Arbeiten" beruht habe. A und O der Produktionsweise sei der Zwang zu gemeinsamer Wasserabwehr und Wasserbevorratung gewesen. "Hydraulische Gesellschaften" seien dadurch gekennzeichnet, daß sie bei der Wasserregulierung hochbürokratisierter Machtstrukturen bedürften, unter deren Leitung die Bauernbevölkerung umfassend zum Einsatz an Deichen und Bewässerungsprojekten mobilisiert worden sei. Auf diese Weise seien hochgradig zentralistische "Agro-Despotien" entstanden, die sich von den eher dezentralisierten - weil nur regenabhängigen - feudalistischen Wirtschaftskulturen Europas fundamental unterschieden. Während die Bürokratien im europäischen Feudalismus eher marginal geblieben seien, hätten sie in den "hydraulischen Gesellschaften Asiens" die Macht im Staate monopolisiert. Die "Orientalischen Despotien" hätten auf diese Weise eine erdrückende Herrschaft über Grund und Boden, über die Bevölkerung und über ihre Arbeitsweise ausüben können.

Wittfogel geht davon aus, daß der "Orientalische Despotismus" mit seiner hydraulischen Diktatur zwar in Asien (vor allem in China) entstanden, daß er aber auch in anderen Teilen der Welt wirksam geworden sei. Sogar die Sowjetunion wurde von Wittfogel als marginale hydraulische Gesellschaft bezeichnet. Gleichzeitig bestritt Wittfogel damit den (einstigen) Moskauer Anspruch, Ausgangspunkt der Weltrevolution zu sein; habe es doch in Asien lange vor 1917 schon Gesellschaften gegeben, die den Vorstellungen der bolschewistischen Machtausübung weit mehr entsprochen hätten als es bei der Sowjetgesellschaft der Fall (gewesen) sei.³⁹

Wittfogels 1957 aufgestellte Theorie vom "Orientalischen Despotismus" hatte in ihrer Einfachheit etwas Großartiges an sich und wirkte, da sie so ganz in den Geist der damaligen Zeit paßte, auf die Chinaforschung der 60er Jahre wie eine Droge, hinterließ aber, nachdem ihre berauschende Wirkung verfliegen war, eher noch Kopfweh.

Vor allem unter empirischen Gesichtspunkten konnte sie den Realitäten nicht standhalten: Sie sah beispielsweise kritiklos über die Zellularstruktur der chinesischen Gesellschaft mit ihren

unzähligen Danweis hinweg, sie überging geflissentlich die Tatsache, daß "hydraulische" Einrichtungen nicht nur vom "despotischen" Gesamtstaat, sondern auch von den Dörfern errichtet wurden, und sie verallgemeinerte Einsichten, wie sie für Gebiete entlang des Haihe, des Huaihe oder des Gelben Flusses durchaus zutreffen mochten, auf andere Teile Chinas, ja auf nahezu das gesamte Asien. Wie unzulässig eine solche Generalisierung ist, wird besonders deutlich an Hand der Entwicklungen im alten Khmer-Reich, das zur Angkor-Zeit in der Tat noch hydraulisch organisiert war, das aber nach der Zerstörung Angkors und nach der großen Umsiedlung der Mehrheit des Khmer-Volkes an den Unterlauf des Mekong seine Produktionsweise von Grund auf änderte, nachdem nämlich die Bauern dort völlig andere "hydraulische" Bedingungen vorgefunden hatten, als sie im ursprünglichen Siedlungsgebiet nordwestlich des Großen Sees vorhanden gewesen waren. Hatten dort lange Trockenzeiten einkalkuliert werden müssen, weshalb riesige künstliche Stauwerke angelegt wurden, so kam es hier, am Unterlauf des Mekong, weder zu nennenswerten Überschwemmungen noch bedurfte es größerer Wasserbevorratungsanlagen, da der majestätische Strom zu allen Jahreszeiten genügend Wasser führte, mit denen sich die Reisfelder mühelos betriebseln ließen.

Die Wittfogel-These war ein Produkt ihrer Zeit: Sie war, um im Bild zu bleiben, Wasser auf die Mühlen sowohl der Kommunisten als auch der Antikommunisten, die sich damals noch schrille Gefechte lieferten.

Auch heute lesen sich Wittfogels Darlegungen noch höchst anregend; wer jedoch eine differenziertere Analyse des Fortwirkens traditioneller Elemente wünscht, wird bei Wittfogel vergebens Rat holen.

Im Zusammenhang mit den Ausführungen Wittfogels wird übrigens auch deutlich, wie problematisch es ist, die chinesische Geschichte überhaupt nach marxistischem Geschichtsschreibungsschema abzuhandeln; entstehen dabei doch mehr Probleme als Probleme gelöst werden. Hierzu ein paar Beispiele: Wann beginnt etwa in der chinesischen Geschichte die Sklavenhaltergesellschaft? Wann setzt die "feudalistische" Periode ein (und was ist unter "Feuda-

lismus" im Reich der Mitte überhaupt zu verstehen)? Und wann gar beginnt die "kapitalistische" Phase: Gibt es die erste "kapitalistischen Sprossen" (mengya) bereits, wie mancherorts behauptet wird, in der Ming-Zeit, oder entfalten sie sich erst während der Qing-Dynastie? Je näher man an die Gegenwart herankommt, um so komplizierter werden die Fragestellungen und um so künstlich-konstruierter die Antworten. Nach offizieller volksrepublikanischer Darstellung beginnt beispielsweise die "Neudemokratische" Periode (dies ist ein von Mao eingeführter Begriff!) mit der "4.Mai-Bewegung" von 1919. Welchen Aufwandes bedurfte es, diese Zäsur zu "beweisen"! Noch komplizierter ist die Festlegung des Beginns der "sozialistischen" Periode. Hier vollzogen Parteitheoretiker und "Geschichtsschreiber" regelrechte Purzelbäume: Hatte die KPCh während des Großen Sprungs i.J. 1958 bereits vom "Endstadium" des Sozialismus gesprochen (angeblich wehte damals schon der "kommunistische Wind"), so wurde drei Jahrzehnte später, nämlich beim XIII.Parteitag i.J. 1987, die "Theorie vom Anfangsstadium des Sozialismus" verkündet. Jetzt hieß es auf einmal, daß die Volksrepublik erst i.J. 2049, also genau 100 Jahre nach ihrer Ausrufung, wirtschaftlich und gesellschaftlich reif genug sei, um ins vollsozialistische Stadium eintreten zu können. Bis dahin sei ein Übergangsstadium zu durchlaufen, das unter dem Stichwort "Sozialistische Warenwirtschaft" stehe.⁴⁰

Hatte Marx den Revolutionsfahrplan noch dreistufig angelegt (Kapitalismus-Sozialismus-Kommunismus), so galt für China nun plötzlich ein vierstufiges Schema: Halbfeudalismus/Kapitalismus-sozialistische Warenwirtschaft-Vollsozialismus-Kommunismus. In der Phase des Warensozialismus gelte es, pragmatisch zu handeln und sich all jener Mittel zu bedienen, die das Gemeinwesen sozioökonomisch voranbrächten, notfalls auch sogenannter "kapitalistischer" Methoden.

Mit dieser "Theorie" wurde der Sozialismus zu einem mehr oder weniger fernen Prinzip Hoffnung und die bisherige Methode des sozialistischen Aufbaus für unverbindlich erklärt.

Ein Wink an die Parteihistoriographen genügte, um den ganzen Prozeß nochmals umzuschreiben. Für die

westliche Geschichtsschreibung freilich kann eine solche Methode nicht gerade vorbildlich sein!

1.3.1.6

Die "Franke-Schule": China qua China
Wesentlich langlebiger als bei den vier bisher genannten Richtungen sind die Erkenntnisse der Franke-Schule geblieben - und dies, obwohl sie zeitlich wesentlich früher eingesetzt hat. Indem sie aber darauf verzichtete, große Theoriegebäude zu zimmern, ist es ihr gelungen, auf dem Boden der Tatsachen zu bleiben.

Dies gilt einmal vom Altmeister der deutschen China-Geschichtsschreibung, Otto Franke, dem es in seiner fünfbandigen "Geschichte des chinesischen Reichs"⁴¹ nie in den Sinn gekommen wäre, chinesische Geschichte anders zu begründen als aus sich selbst heraus (und der ja, da sein historiographisches Werk nur bis zum Ende der Ming-Zeit reicht, kaum auf einen anderen Gedanken hätte kommen können). Dies gilt aber auch von seinen Schülern, u.a. von Etienne Balazs und Wolfgang Franke.

Balazs' Beiträge drehen sich um traditionelle Institutionen wie Bürokratie, Bodeneigentum, Städte und Märkte - oder aber um traditionelles Denken - angefangen von Cao Cao bis hin zu Wang Anshi.⁴²

Wolfgang Franke hat zwar die Gegenwart in seine Forschungen miteinbezogen (erinnert sei hier an seine Darstellung "Das Jahrhundert der chinesischen Revolution, 1851-1949"⁴³ oder an "China und das Abendland"),⁴⁴ doch kam es auch ihm dabei nicht in den Sinn, chinesische Geschichte als fremdbestimmt zu betrachten oder aber von einem Abschied der chinesischen Tradition zu sprechen. Viele seiner neueren Bücher, so z.B. die Aufsatzsammlung der "Sino-Malaysiana",⁴⁵ knüpfen vielmehr bewußt an altchinesische Traditionen an und versuchen sogar noch die Überseechinesen damit in Verbindung zu bringen.

Chinesische Geschichte wird auch von anderen namhaften Sinologen zu Recht als *Historia sui generis* beschrieben, so beispielsweise von Jean Gernet, der in seiner meisterhaften Darstellung der "Chinesischen Welt"⁴⁶ einen systematischen Überblick liefert, sowie von Wolfram Eberhard,⁴⁷ der

China allerdings von Zentralasien her stark beeinflußt sieht: ein Ansatz, der vor allem im Zusammenhang mit der "offenen" Tang-Gesellschaft durchaus zutreffend ist.

Auch die nachfolgende Darstellung liegt auf dieser Linie.

1.3.2

Der in dieser Serie vertretene Standpunkt: "China = China"

Systematisch läßt sich China von sechs verschiedenen Beobachtungswinkeln her betrachten:⁴⁸ Da gibt es (1) den entwicklungstheoretischen Ansatz (China = Indien = Nigeria), bei dem China als typisches Land der Dritten Welt erscheint; (2) den Ansatz der Bürokratie- und Organisationsforschung (China = Siemens-Konzern = Freie Universität Berlin); hier werden verschiedene Gruppen und bürokratische Apparate nach Maßgabe ihrer inneren Kommunikation aber auch ihrer Konflikte untersucht; (3) den Totalitarismusansatz (China = Sowjetunion unter Stalin = Deutschland unter Hitler), wobei Probleme wie Ein-Parteien-Herrschaft, Führerkult und Indoktrination im Vordergrund stehen; (4) den Kommunismusansatz (China = Sowjetunion = Jugoslawien), der vor allem in den 50er und 60er Jahren überstrapaziert wurde und (5) den "Revolutionsansatz" (China 1949 = Frankreich 1789 = Kuba 1959).

All diese verschiedenen Betrachtungsweisen, die im Laufe der Zeit eine Fülle von Erkenntnissen über das "Rätsel" China zutage gefördert haben, behandeln das Reich der Mitte *nicht* als Erscheinung *sui generis*, sondern als ein Land wie jedes andere. Damit aber wird man dieser Nation, die nicht nur einen Subkontinent umfaßt und weltweit mit Abstand die meisten Einwohner hat, sondern die überdies auf eine verhältnismäßig geschlossene, kontinuierliche Geschichte gesellschaftlicher und staatlicher Tradition von immerhin 2000 Jahren zurückblicken kann, ganz gewiß nicht gerecht. Den nachfolgenden Ausführungen soll daher ein anderer Ansatz (Nr.6) zugrunde gelegt werden, der sich, wie oben bereits erwähnt, mit der Formel "China = China" wiedergeben läßt.

1.4

Was ist "Tradition"?

1.4.1

Tradition = Wertmaßstäbe + Institutionen

Bisher wurde die Vielschichtigkeit der Traditionsfrage angesprochen.

Worin aber besteht der *Inhalt* der "Tradition"? Und welche ihrer Elemente sind inzwischen wieder in die Praxis der VR China zurückgekehrt?

Mit "Traditionen" sind hier Wertvorstellungen, Verhaltensmuster und Legitimationsmaßstäbe, nicht zuletzt aber auch Institutionen gemeint, wie sie sich im kollektiven Gedächtnis des chinesischen Volkes erhalten haben und wie sie gerade heute wieder als wünschenswert empfunden werden. Dabei sind die *Wertmaßstäbe* weitaus älter und ehrwürdiger als die in der täglichen Praxis entwickelten und je nach Bedarf immer wieder veränderten *Institutionen*; geht ihre Geschichte doch größtenteils bis auf Konfuzius zurück, während viele institutionelle Ansätze erst in der Ming- oder Qing-Zeit entstanden sind.

1.4.2

Wertvorstellungen und "philosophische Schulen"

"Tradition" darf keineswegs mit konfuzianischer Überlieferung identifiziert werden. Vielmehr ist der Strom der chinesischen Staatsphilosophie im Laufe der Jahrhunderte, vor allem aber zwischen 500 und 300 v.Chr. durch zahlreiche Nebenflüsse gespeist worden. Manchmal werden hier "100", dann wieder 9 und schließlich auch 10 "Schulen" (*shijia*) genannt, u.a. der Konfuzianismus (*rujia*), der Daoismus (*daoia*), der Legalismus (*fajia*), die Yin-yang-Schule (*yinyangjia*), der Mohismus (*mojia*), die Schule der Dialektiker (*mingjia*) u.a.

Spätere Hinzufügungen sind der Buddhismus, der Neokonfuzianismus songzeitlicher Prägung, nicht zuletzt aber auch die zahllosen lokalen und überregionalen Brauchtümer, die unter dem Sammelbegriff der "Kleinen Tradition" zusammengefaßt zu werden pflegen und die entweder als populäre Ausformungen gewisser Eigenarten des Großen Traditionserbes oder aber als dessen Widersacher zutage treten.

Die westliche Literatur über die einzelnen Denkschulen und ihre Hauptvertreter ist Legion. Exemplarisch hingewiesen sei hier lediglich auf die Übersetzungen der konfuzianischen Klassiker (d.h. vor allem der "Fünf kanonischen Bücher" und der "Vier Bücher") von James Legge sowie auf die eindrucksvolle Darstellung der wichtigsten Denkschulen durch Joseph Needham in Bd.II seines Standardwerks "Science and Civilization in China".

Jede ins Detail gehende Schilderung der einzelnen "Denkschulen" würde nach alledem nicht nur offene Türen einrennen, sondern überdies den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Im vorliegenden Zusammenhang sollen einschlägige Darlegungen vielmehr unter dem Vorzeichen einer dreifachen Einschränkung erfolgen:

- Soweit Grundpositionen einzelner Denkschulen besonders ausgeprägt und für die Gegenwart relevant geblieben sind, sollen sie in der nachfolgenden Serie systematisch jeweils dort referiert werden, wo sie zum Verständnis beitragen können, sei es nun beim politischen, beim wirtschaftlichen oder aber beim kulturellen Teil.

- Die grundlegenden Eigenarten des Konfuzianismus, Legalismus und Daoismus sollen im beigefügten Diagramm schlagwortartig umrissen und durch synoptische Anordnung verdeutlicht werden. Etwas ausführlicher ist auf relevante Einzelheiten wiederum bei einschlägigen Abschnitten einzugehen.

- Andere Traditionen, die im weiteren Verlauf dieser Untersuchung nicht noch zusätzlich erläutert, die aber andererseits auch nicht einfach übergangen werden dürfen, sind bereits im vorliegenden Kapitel zu skizzieren (1.4.2.2).

1.4.2.1

Die drei Hauptschulen

Da es im vorliegenden Zusammenhang vor allem um die Suche nach einem passenden Traditions-Begriff geht, muß zunächst einmal eine bloße Skizze der drei einflußreichsten Schulen genügen. Die in der Tabelle vorgestellten Eckwerte lassen sich, dies muß hier betont werden, nur in der Theorie so scharfkantig voneinander abgrenzen, während sie in der Praxis schnell an

Konturen verlieren. Den westlichen Grundbegriffen des Absoluten, den einander ausschließenden Gegensätzen und der Dualität zieht das überkommene chinesische Denken ja bekanntlich die Dialektik, die Komplementarität und die Wechselbeziehung vor.

Eine Illustration für diese Tendenz liefert bereits der Zentralbegriff für "Dialektik" selbst, nämlich der Ausdruck "maodun", der in seiner ideographischen Form einen Speer und einen Schild zeigt, womit auf unnachahmlich plastische Weise Komplementarität assoziiert wird! [11]

Ganz in diesem Sinne ist es bereits während der Han-Zeit zu einer echten Verschmelzung der verschiedenen Systemansätze gekommen, auch wenn dieses praktische Ineinanderfließen offiziell, d.h. im konfuzianischen Dogma, strikt geleugnet wurde. Das in der chinesischen Geschichte so häufig zu beobachtende Auseinanderklaffen von Theorie und Wirklichkeit wurde (und wird) vor allem durch das souveräne Eigenleben der Schriftzeichen determiniert, die einen bestimmten Lehrinhalt gleichsam für die Ewigkeit "festschreiben" und Tatbestände auch dann noch fixieren, wenn sie durch das Leben längst überholt sind. Zum Vergleich könnte man hier etwa englische Schreibung und englische Aussprache heranziehen, die ja ebenfalls weit auseinanderklaffen, nur daß die zeitliche Differenz bei wenigen Jahrhunderten, in der konfuzianischen, daoistischen oder legalistischen Literatur aber bis zwei Jahrtausende liegt! Sogar im politischen Alltag der Volksrepublik China fällt dem Ausländer immer wieder der erstaunliche Kontrast zwischen extrem flexibler Praxis auf der einen und ebenso starrer Apologetik auf der anderen Seite auf.

Im Alltag aber verfließen, wie gesagt, die Gegensätze. Schon während der Han-Zeit war es ja beispielsweise ganz selbstverständlich, daß der Beamte sich um das Erscheinungsbild eines "Junzi" (d.h. eines "Edlen" im konfuzianischen Sinne) bemühte, während der Junzi umgekehrt den Beamtenstatus anstrebte. Die Ämter wandten ferner fleißig "fa" (Gesetze) an, pflegten ihr Handeln aber mit "li", d.h. mit Moral zu verbrämen. Während die Han-Geschichtsschreibung 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 - echt konfuzianisch - auf terminologischem Weg "richtiggestellt" hatte.

Diese Gewohnheit des praktischen Vermischens von theoretisch Unterschiedlichem setzte sich bis ins 20.Jhdt. hinein fort. Angesichts dieser "Diffusions-Praxis" liegt die Vermutung nahe, daß es trotz aller Heterogenität der Ausgangstheorien am Ende dann noch zu einem gemeinsamen Nenner kommt, der als solcher für "Tradition" stehen kann. Auf diese Frage soll in Abschnitt 1.4.3 näher eingegangen werden.

1.4.2.2

Wichtige Subsidiär-Schulen

Da Kernpunkte der drei Hauptschulen an den systematisch einschlägigen Stellen der nachfolgenden Serie ohnehin noch jeweils ausführlicher dargelegt werden, bleiben im vorliegenden Zusammenhang nur solche Traditionen zu skizzieren, die zwar nach wie vor erheblichen Einfluß ausüben, die aber als solche nicht mehr im Detail zur Sprache kommen.

1.4.2.2.1

Das buddhistische Erbe

Der Buddhismus, der gemäß offizieller Überlieferung bereits i.J. 65 n.Chr. über die Seidenstraßen Zugang zum Reich der Mitte finden konnte, hat im chinesischen Denken tiefe Spuren hinterlassen, auch wenn er immer mehr Kompromisse eingehen mußte, je näher er sich an die Zentren der chinesischen Kultur heranschob und sie schließlich sogar eine Zeitlang ganz für sich einnahm.

In seiner ursprünglich indischen Form war der Buddhismus eine Erlösungslehre, die dem einzelnen (mit Hilfe des "vierfachen Pfades") zum Ausbruch aus dem Kreis der leidvollen Wiedergeburten und damit zum "Nirwana" verhelfen sollte. Diese pessimistische Lehre kam nun in ein Land, in dem präzise geregelte gesellschaftliche Bindungen (lun) Grundpfeiler aller Ethik waren, wo "Glück, Reichtum und langes Leben" die Dreiheit aller Sehnsüchte bil-

	Konfuzianismus (儒家)	Legalismus (法家)	Daoismus (道家)
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?	ren (仁) und li (禮) - li ist Abspiegelung der kosmischen Ordnung, daher unveränderbar - li bewirkt Harmonie, Frieden und Scham - li ermöglicht Herrschaft durch die unwiderstehliche Kraft des guten Vorbilds - Religion ist ohne Bedeutung	ping (平) und fa (法) - fa ist Ausfluß der staatlichen Ordnung, daher veränderbar - fa bewirkt Ordnung, Befriedung und Konformität - fa ermöglicht Herrschaft durch Vorschriften und Verwaltung - Religion ist ohne Bedeutung	shui (水) Wasser) und pu (朴) roh, unbehauen, naturhaft) - Wasser fließt absichtslos dahin; es ist das weichste, am Ende aber stärkste Element - Religion ist ohne Bedeutung aber: numinos, Grundgefühl
Wie sind die zwischenmenschlichen Beziehungen zu regeln?	mit Hilfe von li, d.h. - permanente Erziehung (und Selbsterziehung) - jeder nach seinem hierarchischem Rang; Ungleichheit der Menschen - gutes Vorbild (Modell) - Vermeidung von Rechtsstreitigkeiten	mit Hilfe von fa, 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" (= dao) - keine Rangdifferenzierung - wu wei (無為): "Nicht-handeln" - rang (讓): entsagen, geschehen lassen
In welchem Rahmen ereignet sich Sozialisierung?	in der Gemeinschaft (d.h. im organischen Verband) - Familie - Clan - Dorf - -> ringförmig sich erweitern kein Eskapismus	in der Gesellschaft (d.h. im Zweckverband) - Baojia - Landkreis - Provinz, Staat usw. kein Eskapismus	am Rande der Gemeinschaft/Gesellschaft Tendenz zur Flucht vor der Gemeinschaft
Leitfigur?	der "Edle" (Junzi 君子) - als sittliches Modell, der durch li 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

deten, und wo der Ahnenkult dem buddhistischen Ideal des Erlöschens im Nirwana geradezu antipodenhaft entgegensetzten schien.

Nirwana und Ahnenkult, Erlöschen und Lebensfreude, Bindungslosigkeit und Familienethik - diese Gegensätze schienen vom Standpunkt der Logik her unvereinbar, und doch wurden sie am Ende von dem pragmatischen Chinesen mit größter Unschuld zusammengewürfelt.

Der buddhistische Götterhimmel mit seinen Myriaden von Heiligen, Tiergottheiten, Anachoreten und Flagellanten wurde im Reich der Mitte nach familien- und beamtengerechten Kategorien durchforstet. Die umstürzlerische Einzelfigur Buddha Sakyamunis machte weitgehend den vier entrückten Himmelsbuddhas, vor allem dem Emi-tofo (Amithaba), dem Buddha des Westlichen Himmels, Platz. Die Höllen wurden wie kaiserliche Büros neu geordnet und, nach Magistraten und Aufsehern bis hinunter zu den Folterknechten, "verbeamtet". Aus dem asketischen Bodhisattva Avalokiteshvara wurde eine Frau, die mütterliche Gnadengöttin Guanyin, die man als Nothelferin anflehen, und zu der man etwa um einen "guten Ehemann" oder um möglichst viele Söhne beten konnte. In den Götterhimmel gingen schließlich noch zahlreiche chinesische Gelehrte und Ortsheilige als Stadt- sowie als Bodengötter ein. Auch die alte chinesische Zahlenmagie verschaffte sich in den 16 Luohan (Mönchsasketen) sowie in den verschiedenen Dreier- und Fünfergruppierungen Geltung.

Sinisiert wurde auch die Vorstellung vom Paradies. Aus den zahlreichen indischen Sutren griffen sich die lebensfrohen Chinesen bezeichnenderweise die "Herzsutra" heraus, in der bis ins Detail hinein die Gefühle der Seligen geschildert sind: Die Bäume aus Glas allerdings, an denen klingende Edelsteine als Blätter hingen, und die Auen, auf denen, der indischen Version nach, zerbrechliche Tiere und heilige Kühe weideten, wurden in der chinesischen Interpretation zu eßbaren Gegenständen.

In der Kunst verschwand die indische Vielarmigkeit und Vielköpfigkeit. Die Buddhas und Bodhisattvas nahmen

menschliche Züge und muskulöse, bisweilen bauchig-schwammige Formen an.

Nicht zuletzt wurden aber auch die Tempel, ursprünglich Meditationsorte für asketische Mönche, in China zu Stätten der Begegnung für Familien, zum Spielplatz für Kinder und zum Tagesheim für Alte umgewandelt. Überdies nahmen Tempel den Charakter von Wahrsager-Stätten an, wo den ganzen Tag über die Köcher mit den Wahrsagestäbchen geschüttelt und die beiden hölzernen "Wahrsage-Herzen" zu Boden geworfen werden.

Daneben entstanden freilich auch zahlreiche numinose Tempel, kunstvolle Andachtsgrotten (Yun'gang, Longmen) und Mönchsstädte, die allerdings zumeist "fernab der dahinfließenden Welt" lagen, da die Mönche es vorzogen, sich in heilige Landschaften und in die Bergwelt zurückzuziehen.

Im großen und ganzen blieb vom Buddhismus indischer Prägung äußerlich nicht viel übrig, zumal diese Religion, die sich vor allem zur Zeit der Fremdherrschaft über Nordchina (also seit dem 4.Jhdt. n.Chr.) ausgebreitet hatte, bereits gegen Ende der Tang-Zeit wieder an Einfluß verlor: Bei der insgesamt dritten und bis dahin größten Verfolgung des Buddhismus, die 841 einsetzte, wurden rd. 4.600 Klöster zerstört, wurde das Kapital der Klöster eingezogen und wurde vor allem rund ein Viertel Million Mönche und Nonnen in den Laienstand zurückversetzt.

Und doch hat der Buddhismus im Denken Chinas tiefe Spuren hinterlassen.

Da war zunächst einmal, wie nicht weiter verwunderlich, sein religiöser Einfluß, den vor allem der Daoismus, also die eigenwüchsigste aller chinesischen Religionen, zu spüren bekam. Um die "ausländische" Konkurrenz überleben zu können, mußte der Daoismus den Buddhismus in nahezu allen Bereichen nachahmen und erfuhr dadurch eine grundlegende Metamorphose. Jetzt erst verstand sich der Daoismus wirklich als Religion: Vom 5.Jhdt. an entstand ein eigenes daoistisches Schrifttum, das sich eng an die buddhistischen Sutren anlehnte, ja diese z.T. fast wörtlich übernahm, nur daß an die Stelle Bud-

dhas jetzt der Name Laozi gesetzt wurde. In Nachahmung der üblichen buddhistischen Götterdreieiteen entstand jetzt auch eine daoistische Göttertrias - mit dem "Gelben Kaiser" in der Mitte. Überdies entwickelten sich eigene daoistische Himmel und Höllen sowie eine Daoistenliturgie. Als Konkurrenz zur populären buddhistischen Gnadenmutter Guanyin trat jetzt Xifangmu zutage - wörtlich: die "Mutter aus der westlichen Gegend". Daoistische Korrelate entstanden auch in dem Bereich der Kosmologie und der Ethik. Zusätzlich entfaltete sich jetzt ein ganzes Pantheon von autochthonen Göttern.

Hauptideal des Volksdaoismus aber war und blieb das "lange Leben", das nunmehr als (durchaus säkulare) daoistische Antwort auf die buddhistische Wiedergeburtstheorie begriffen wurde.

Besonders bedrückend für die Anhänger des Daoismus war der Vorsprung des Buddhismus in der darstellenden Kunst. Es dauerte lange, bis die Daoisten hier mitziehen und ebenfalls zur Anfertigung von Statuen und Bildnissen übergehen konnten, die verdiente Ahnen (Krieger oder Gelehrte), Haus- und Feldschutzgeister, Berg- und Flußgötter, nicht zuletzt auch Berufsgötter darstellten. Ebenso wie im Buddhismus wurden sogar Tiere zu Gegenständen des Stauenkults - im Daoismus besonders häufig der Drache - und hier wiederum zumeist in seiner (regenspenderischen) neunköpfigen Form!

Außerdem wurde der daoistische "Schrein" (guan) wurde zum Gegenstück des buddhistischen Tempels (si).

Daneben entstand ein farbig umrahmter Pilgerkult, wie er sich im buddhistischen und hinduistischen Indien seit Jahrhunderten entwickelt hatte, und der nun auch von den chinesischen Bauern mit Begeisterung aufgenommen wurde, da Pilgerfahrten zu heiligen Bergen wie dem Miaofengshan, dem Tiantaishan oder zum Wutaishan die Chance boten, für einige Zeit dem ewigen Einerlei des Alltags zu entfliehen, mit Staunen die gewaltigen goldglänzenden Pilgertempel zu besuchen und mit Menschen außerhalb des eigenen Dorfs in Verbindung zu treten.

Nach den Jahren der Kulturrevolution kehren die Chinesen langsam wieder zu den schönen alten Pilgerbräuchen zurück, die sich im Laufe vieler Jahrhunderte entwickelt haben.

Der Buddhismus prägte aber nicht nur den Daoismus um, sondern schuf auch sonst neue Dimensionen des religiösen Lebens: Seine zahlreichen Rituale und Festlichkeiten sprachen die vom Konfuzianismus und vom Daoismus allzu spärlich bedienten Bauern an.

Hochwillkommen waren auch die zahlreichen wohltätigen Einrichtungen, wie sie in dieser Form in China bis dahin unbekannt gewesen waren - man denke an Hospitäler, Waisenhäuser, Apotheken, Rasthäuser oder Heime für die Alten. Vor allem zu Beginn der Tang-Zeit hatten die Klöster hier ein breitgefächertes Sozialwesen aufgebaut, das aufgrund großzügiger Spenden schnell weiter um sich griff, bis es schließlich seinen eigenen Untergang produzierte, weil neben den Wohlfahrtseinrichtungen auch immer mehr gewinnbringende Betriebe, angefangen von Mühlen, Ölpresen und Leihhäusern bis hin zu regelrechten Bankinstituten, entstanden. Mit wachsendem Mißtrauen mußte die staatliche Bürokratie zur Kenntnis nehmen, daß sich Klöster zu "Staaten im Staat" verwandelten und dem Staat nicht nur Kapital, sondern auch Arbeitskräfte entzogen, und schlug schließlich, wie oben erwähnt, i.J. 841 n.Chr. mit vernichtender Gewalt zu. Von der damaligen Kloster-Säkularisierung, der Zurückversetzung Hunderttausender von Mönchen und Nonnen und der Vermögenseinziehung hat sich der Buddhismus nie wieder erholen können.

Trotz des Mißbrauchs vieler Privilegien durch die Klöster sollte nicht vergessen werden, daß am Anfang aller wirtschaftlichen Betätigung der Wohlfahrtsgedanke stand, dem die konfuzianische Bürokratie trotz aller verbalen Bekenntnisse nie hatte gerecht werden können. Jahrhunderte später sollten die christlichen Missionen an diese vom Buddhismus geschaffene Sozialtradition wieder anknüpfen und erneut Schulen, Krankenhäuser und Waisenhäuser schaffen, die bei der chinesischen Bevölkerung schnell populär wurden, auch wenn es im Zeichen des damals aufbrechenden Frem-

denhasses immer wieder zu vereinzelt Übergriffen gegen diese Einrichtungen kam.

Buddhistisches Gedankengut bereicherte aber nicht nur das religiöse Leben, sondern drang sogar ins Allerheiligste der Staatsideologie, nämlich in die konfuzianische Lehre ein.

Der Neo-Konfuzianismus der Song-Zeit, nicht zuletzt aber die Lehre des mingzeitlichen Philosophen Wang Yangming wäre ohne den Einfluß des Buddhismus kaum denkbar:

Wang Yangming empfiehlt die "Einheit von Wissen und Handeln" (zhi xing wei yi) - ein Postulat, das nur mit mystischen Methoden einzulösen ist. Wissen soll nicht als "Wissen von etwas" objektiviert werden; vielmehr ist es zu subjektivieren, d.h., ich habe durch persönliche Identifikation mit diesem Wissen ein Teil von ihm zu werden.⁴⁹

Gedankengänge dieser Art lassen spontan an die Lehren des meditativen Chan(jap: Zen)-Buddhismus denken, wo es darum geht, die Buddhanatur nicht nur (mit dem Kopf) zu erkennen, sondern durch meditatives Eingehen in die "Buddhanatur" selbst zum Buddha zu werden.

Während der Hauptvertreter des Neo-Konfuzianismus, Zhu Xi, noch von der Dualität zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt ausging, forderte Wang Yangming die Überwindung dieses Dualismus durch mystisches Einswerden.

Obwohl sich Wang bei der Begründung seiner Gedankengänge durchaus auf die konfuzianische Klassik stützt, wurde er von seinen Zeitgenossen doch immer wieder verdächtigt, in Wahrheit ein verkleideter Buddhist zu sein.

Buddhistische Einflüsse auf den Konfuzianismus sind aber letztlich doch eher Ausnahmerecheinungen geblieben, zumal das Mandarinat seit dem 9.Jhdt. die Ablehnung des Buddhismus geradezu als Teil der eigenen Standesehre betrachtete: Der Buddhismus sei eine "ausländische Religion", sei in den Klassikern nirgends erwähnt, begünstige eigensüchtige (vom "Ren" ablen-

kende) Erlösungswünsche und negiere vor allem die urkonfuzianische Tugend des Xiao, d.h. der "Kindespietät gegenüber den Eltern", indem er die Verbrennung des Körpers nach dem Tode oder aber das Kahlscheren des Kopfes bei Mönchen verlange. Da der Körper eines Menschen aber den Eltern gehöre, werde hier gegen grundlegende Regeln des Respekts und der Achtung verstoßen.

Auch auf die chinesische Literatur, vor allem auf das populäre Schrifttum übte der Buddhismus tiefgreifenden Einfluß aus.

Obwohl es in der daoistischen Literatur geistvolle und z.T. auch amüsante Darstellungen gegeben hatte (man denke etwa an die Schriften von Zhuangzi), war die dominierende konfuzianische Literatur doch insgesamt ziemlich trocken ausgefallen und hatte sich vor allem auf Geschichtsschreibung und auf moralische Abhandlungen beschränkt.

Überdies hatte sich das traditionelle chinesische Schrifttum im wesentlichen nur an die Beamtschaft oder an Teile der gebildeten Gentry gerichtet und sich ja auch nicht der populären, sondern der klassischen Sprache bedient, die für das gemeine Volk unverständlich war.

Hier nun brachte die aus Indien eingeführte buddhistische Literatur einen ähnlichen Umschwung, wie ihn in Europa die Bibelübersetzung in die einzelnen Volkssprachen nach sich gezogen hatte. Ganz im Gegensatz zur schmallippigen und fast immer moralisierenden Darstellungsweise, wie sie von den Konfuzianern gepflegt wurde, erging sich die buddhistische Erzählweise in üppigen und manchmal ausschweifenden, jedoch stets die Phantasie anregenden Schilderungen. Auch als Europäer kann man einen Eindruck von diesem Wandel gewinnen, wenn man etwa den mingzeitlichen Roman *Die Reise nach dem Westen* (Xiyouji) oder das *Fengshenzhuan* (Annalen der Götterinvestitur) liest.

Das *Xiyouji* entwickelte sich nicht nur zu einem der meistgelesenen Bücher Chinas, sondern konnte in seinem Windschatten eine ganze Illustrationsliteratur nach sich ziehen, die bezeich-

nenderweise auch in der Volksrepublik China höchst populär geblieben ist und alle vergleichbaren Werke bis heute in den Schatten stellt.

Vor allem Mao Zedong hat das *Xiyouji* besonders geliebt und aus einzelnen Episoden sogar Kampfinstrumente gegen seine innenpolitischen Gegner geschmiedet.

Besonders bekannt während der Kulturrevolution wurde die Episode "Der Affe Sun Wukong besiegt das Weiße-Knochengespenst dreimal".⁵⁰ [12] Jedes einzelne Detail hatte hierbei einen präzisen zeitgenössischen Bezug, ob nun der kämpferische Affe oder aber die Hinterlist seiner Gegner geschildert wurde - und zwar sowohl in Worten als auch in Form zahlreicher Cartoons.

Paradoxerweise wurden hier also Elemente aus der Vorstellungswelt des milden Buddhismus zu Werkzeugen des maoistischen Klassenkampfes gegen innerparteiliche Gegner umgestaltet!

Auch die chinesische Sprache profitierte von der Auseinandersetzung mit dem indischen Schrifttum: Nicht nur, daß Hunderte von buddhistischen Fachausdrücken ins Chinesische übersetzt werden mußten, wobei die Abstrahierungsfähigkeit des chinesischen Idioms gewann; vielmehr kam es auch zu zahlreichen Wortneuschöpfungen, denen heutzutage längst nicht mehr anzusehen ist, daß sie ihre Entstehung der Begegnung Chinas mit dem Buddhismus verdanken - man denke beispielsweise an Wörter wie "kuhai" [13] ("Meer des Elends"), an "qu xitian" [14] ("in den westlichen Himmel eingehen", also "sterben": noch Mao Zedong benutzte diesen Ausdruck in einem Interview mit Edgar Snow), an "chujia" [15] ("die Familie verlassen", im Sinne "sich von der Welt verabschieden") oder etwa an das Wort "ta" [16] für "Pagode", das von dem Pali-Wort "thupa" abgeleitet ist.⁵¹

Schleifspuren hat der Buddhismus auch bei den astronomischen und medizinischen Erkenntnissen der Chinesen hinterlassen.

Da Himmel und Erde nach konfuzianischer Auffassung in engem Zusammenhang zueinander standen, und da

Naturkatastrophen Rückschlüsse auf die Tugendhaftigkeit des Himmelssohns zuließen, legte das traditionelle China großen Wert auf präzise Kalenderdaten, auf genaue astronomische Kenntnisse und - damit zusammenhängend - auch auf astrologische Aussagen.

Hier brachten nicht nur die Jesuiten im 18. Jhd. wertvolle Erkenntnisse; vielmehr hatten bereits gut tausend Jahre vorher indische Fachleute viel zu den astronomischen Kalenderkenntnissen der Chinesen beigetragen. Mit zu den wichtigsten chinesischen Astronomen der Tang-Zeit gehört der Mönch Yixing, der von 682 bis 727 lebte und der eine Art chinesischer Kepler war.⁵² Auch die chinesische Medizin hat aus Indien zahlreiche Techniken übernommen, vor allem im Bereich der Schädelreparation und der Bauchhöhlenoperation.

Außerdem wurden Techniken der Physiotherapie aus Indien eingeführt. Der Begründer des Chan-Buddhismus in China, Bodhidharma, soll beispielsweise beim Anblick des erbärmlichen physischen Zustandes der Mönche des berühmten Shaolin-Tempels (Provinz Henan) so erschüttert gewesen sein, daß er dort eine Technik der Körperstählung einführte, die später als "Shaolin-Boxen" bekannt wurde, das sich in Form zahlreicher "Kungfu"-Filme aus Hongkong und zu einem weltweiten Exportschlager entwickelte.

Nicht zuletzt aber hat die hohe Kunst der vor allem vom Mandarinat geübten Landschaftsmalerei durch die Lehre von der "Buddha-Natur" unschätzbare Anregungen erfahren.

Es war der vom buddhistischen Mönch Nagarjuna im 2. vorchr. Jhd. geschaffene Begriff der "Leere" (sunyata), der noch Jahrhunderte später die chinesische und japanische Malkunst beeinflusste.

Auf der Suche nach der wahren "Buddha-Natur" hatte er drei Kriterien für das "Wesenhafte" (svabhavata) aufgestellt: "Es" dürfe nicht entstanden, durch keine andere Erscheinung bedingt und nicht vergänglich sein. Nichts auf der Welt könne vor diesem dreifachen Maßstab bestehen: weder der Mensch, der im Laufe seines Lebens

ständigen Veränderungen unterliege, noch sogar ein Stein, der ja ebenfalls abgeschliffen und ausgewaschen werde. Letztlich gebe es überhaupt nur eine einzige Eigenschaft, die allen Phänomenen gemeinsam sei, nämlich die "Nichtwesenhaftigkeit" (asvabhavata), die von Nagarjuna auch "Leere" genannt wird. Dieses Sunyata (chin.: "shunya" oder "kong") [17] sei aber keineswegs identisch mit dem "Nichts"; vielmehr müsse es als das einzig Beständige, Wesenhafte und Absolute begriffen werden. Ziehe sich aber nun einmal die "Leere" als roter Faden durch alle Dinge, Erscheinungen und Begriffe, so gebe es am Ende nirgends mehr Unterschiede, sondern nur noch eine einzige umfassende Einheit - eben die wahre "Buddha-Natur". Jedes Lebewesen ist, da es an der großen "Leere" [18], also der Buddha-Natur, teilhat, potentiell bereits erlöst. Die aktuelle Erlösung freilich geschieht erst durch das Wissen um die "Leere". Wer unwissend dahinlebt, erfährt Täuschungen und Leid, wer dagegen wissend wird, ist erlöst. Da dieses Wissen aber jenseits der Begriffe liegt, ist es nur durch mystisches Eintauchen in die "Leere" - eben durch mystisches Innenwerden - zu erreichen. Nagarjunas Sunyata-Konzept hat im tibetischen, chinesischen und japanischen Meditations(chan/zen)-Buddhismus jahrhundertlang Nachwirkungen gehabt. Um Satori ("Erlösung") zu erreichen, strebt der Chan-Buddhist nach Einswerden mit der "Leere" durch "unmittelbare Schau". "Leere" darzustellen ist vor allem das Anliegen der in ihren schönsten Exemplaren unsterblichen Chan/Zen-Malerei, die auf unvergleichliche Weise mit Andeutungen arbeitet und zu mystischem Miterleben einlädt.

"Leere" läßt sich in der Malerei nicht darstellen, sondern nur andeuten. An dieser Stelle aber begegneten sich Buddhismus und konfuzianischer "Einknick-Stil" und verbanden sich auf glücklichste Weise. Wegen des konfuzianischen Elements blieb die Zen-Malerei nicht auf Mönche beschränkt, sondern wurde zum Allgemeinbesitz des Mandarinats. Lyrik und Landschaftsmalerei gehörten mit zu jenen Fähigkeiten, die zu vollenden Ziel jedes "Beamtengelehrten" war!

Der Einfluß des Buddhismus war also gewaltig. Gleichwohl blieb er am Ende nur eine von mehreren Nebenströ-

mungen, die der Haupttradition, nämlich dem Konfuzianismus, nur zur Seite traten, ihn aber keineswegs ersetzen oder verdrängen.⁵³

1.4.2.2

Die Kleinen Traditionen

Zur "Tradition" gehören schließlich noch jene unzähligen lokalen Institutionen, lokalen Verfahrensweisen (wie z.B. Bodenübertragungs- oder Verpachtungsmechanismen), lokalen Wohlfahrtsinstitutionen, religiösen Brauchtümer und andere Einrichtungen, die in der Geschichtsschreibung des Mandarinats zumeist kaum oder nur wenig beachtet geblieben sind.

Auch die westliche Sinologie und Geschichtsschreibung ist auf diese Phänomene erst spät aufmerksam geworden, doch haben mehrere Einflüsse inzwischen zu einer Kehrtwendung geführt: Da war einmal die Blickrichtung der Anthropologie, die ja stets höchst detailliert und lebensnah zu sein pflegt, da war ferner die Möglichkeit, China nach Jahrzehnten wieder gründlich bereisen zu können und sich so persönliche Eindrücke zu verschaffen, und da ist drittens die Kenntnis des modernen Chinesischen, die es möglich macht, die Bevölkerung direkt vor Ort zu befragen oder aber moderne chinesische, nicht zuletzt auch japanische Beschreibungen besser auszuwerten, als es der traditionellen Sinologie möglich war, deren Vertreter bisweilen der modernen Umgangssprache nicht mächtig waren.

Der neue Ansatz hat sich z.T. bereits in der vielbändigen "Cambridge History of China" niedergeschlagen, bei der nicht mehr nur die "Großen Ereignisse" im Vordergrund stehen, sondern die auch immer wieder den Blick auf die Lokalgeschichte und auf das Alltagsleben des Volkes lenkt. Als Beispiel sei hier der Beitrag von Marie-Claire Bergère erwähnt, die über die "Chinesische Bourgeoisie 1911-1937" schreibt.⁵⁴ Hier werden Entwicklungen im organisatorischen Mikrobereich (z.B. die Entfaltung des modernen Bankensystems⁵⁵ oder Biographien lokaler Unternehmer⁵⁶ wiedergegeben: allerdings keineswegs - nach guter alter Sinologenart - in bloß additiver Nacherzählung, sondern im politischen und wirtschaftlichen Gesamtzusammenhang der republikanischen Zeit.

Regionaler, manchmal aber auch überregionaler Art waren darüber hinaus zahlreiche Gegentraditionen zur Großen Ordnung, wie sie vor allem in Form von Geheimgesellschaften und Bauernrebellionen zutage traten. Über Einzelheiten dazu ist an gegebener Stelle ausführlicher zu referieren.

1.4.3.

Ein gemeinsamer Nenner für "Tradition": Der Metakonfuzianismus

Die meisten der oben genannten Überlieferungen haben, wenn auch unterschiedlich nachhaltig, ihre Spuren im kollektiven Gedächtnis des chinesischen Volkes hinterlassen.

Gibt es, trotz aller Verschiedenartigkeit der theoretischen Ansätze aber letztlich nicht doch einen gemeinsamen Nenner, auf den sich all diese einzelnen Einflüsse bringen lassen?

Die Frage läßt sich bejahen, und zwar mit dem Stichwort "Metakonfuzianismus".

Äußerlich gesehen ist mit diesem Begriff zunächst einmal dreierlei gemeint, nämlich erstens eine *autochthone Antwort* auf die Herausforderung des Westens, zweitens ein *spontan gelebter*, weil nicht mehr nach alter (Lehr- und Prüfungs-)Art vermittelter Lebensstil und drittens ein zwar vielfach gebrochener und mit zahlreichen Beimischungen versehener, in seiner Substanz aber immer noch höchst eindrucksvoller *empirischer Befund* von überkommenen Maximen und Verhaltensweisen, deren Vitalität seit dem Abklingen des Sinomarxismus unaufhörlich zunimmt.

Es handelt sich hier um eine empirisch aus der chinesischen Lebenswirklichkeit abgeleitete Quersumme von Grundüberzeugungen, die beim Durchschnitt der heutigen chinesischen Bevölkerung die Beurteilungsmaßstäbe für "Normalität" abgeben.

Mit "Metakonfuzianismus" ist, wie der Autor bereits mehrere Male betont hat,⁵⁷ nicht der Konfuzianismus der Großen, sondern der Kleinen Tradition, nicht der Konfuzianismus des Mandarinats, sondern der Konfuzianismus des kleinen Mannes (also der Bauern-, Händler- und Handwerker-

Konfuzianismus) gemeint, der die Jahre der Republik und nicht zuletzt auch die vier Jahrzehnte sinokommunistischer Revolution mühelos weggesteckt hat, und der dem Durchschnittschinesen heute mehr denn je die Beurteilungsmaßstäbe dafür liefert, was als "normal" und was als "anomal" zu gelten hat.

Zur Klarstellung des Begriffs sei hier erwähnt, daß mit dem Partikel *μετά* zweierlei gemeint ist, nämlich erstens eine *zeitliche* (und nicht etwa metaphorische) Dimension und zweitens eine *langfristige Nachwirkung* (des Konfuzianismus), die im Gegensatz zur eher kurzfristigen Dauer (im Sinne von *επί* steht).

Aus welchen einzelnen Elementen nun setzt sich der Metakonfuzianismus *inhaltlich* zusammen? Statt einer abstrakten Definition sei hier ein Katalog kohärenter Elemente aufgezählt, die, wie nachdrücklich zu betonen, nicht nur für die VR China, sondern mutatis mutandis auch für solche Staaten gelten, die jahrhundertlang im Soge 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.

Einzelheiten hat der Autor an anderer Stelle bereits ausführlich dargelegt.⁵⁸ Im vorliegenden Zusammenhang seien deshalb nur Stichworte angeführt:

- *Gemeinschaftsbezogenheit*: Der Schlüsselbegriff, um den sich der Konfuzianismus dreht und wendet, heißt "ren". Er soll hier nicht mit "Humanität" übersetzt werden, da ja gerade ein deutscher Leser dann sofort an Weimar denkt, sondern mit "Gemeinschaftsbezogenheit". Erstens wird hiermit nämlich auf die organisch gewachsene Verbindung (z.B. im Familien- oder Dorfverband etc.) hingedeutet, zweitens wird dem so urchinesisch personalistischen Guanxi("Bezogenheits")-Denken Rechnung getragen, und drittens erfährt hier auch das Schriftzeichen für ren, das einen Menschen mit ausgebreiteten Armen zeigt [19] (man kann in das Zeichen aber auch zwei Menschen hineinlesen), eine sachlogische Wiedergabe.

Inhaltlich läuft der Begriff in fast allen Aspekten auf das genaue Gegenteil dessen hinaus, was Max Weber als konstitutiv für die modernen westlichen Gesellschaften herausgefunden und unter dem inzwischen weltweit geläufigen Begriff der "protestantischen Ethik" zusammengefaßt hat. Im Gegensatz zur "protestantischen Ethik" betont der Metakonfuzianismus nicht das Ich, sondern das *Wir* (in der Familie oder in der Danwei), nicht den Vorrang der Rechte, sondern die Priorität der *Pflichten* (man fragt also spontan nicht: "Wie darf", sondern "Wie muß ich mich verhalten?", nicht das individuelle Eigeninteresse, sondern die "Wechselseitigkeit", nicht den Wettbewerb, sondern die "harmonische Zusammenarbeit, nicht den Konflikt, sondern den Konsens, nicht das Laissez-faire, sondern die Gruppeneinbindung, nicht den Vorrang der "Sache", sondern den Primat der Guanxi, nicht Professionalisierung und Spezialisierung sozialer Rollen, sondern "Verpersönlichung" und "Amateurideal".

Angesprochen ist hier m.a.W. das "Dawo" [20], also das "Große Ich" (oder besser: das "Wir im Ich"), nicht etwa das "Xiaowo" [21], das "Kleine Ich" (oder das "Ich ohne Wir").

- *Hierarchie*: Gemeinschaftsbezogenheit ist stets vertikal orientiert: Die Gattung Homo hierarchicus lebt in China, Japan, Vietnam und Korea. Nirgendwo in der Welt gibt es rangbewußtere Gesellschaften. Sämtliche sozialen Beziehungen sind Über/Unterordnungsverhältnisse; es gibt keinen "Bruder", sondern nur einen "älteren" oder "jüngeren" Bruder, keinen "Onkel", sondern einen 1., 2. oder 3. Onkel; das Alter steht über der Jugend und - bis vor kurzem - der Mann auch über der Frau: Das maoistische Gleichberechtigungspostulat war ein für die konfuzianische Welt höchst verwirrendes Verlangen. Stets hat man in China noch jemanden über sich. In alter Zeit verstand sich sogar der Kaiser noch als "Sohn des Himmels".

- *Der chinesische Ordnungsbegriff: Gesicht, Etikette, Vergangenheit und Machbarkeit*: Unordnung wird in China nicht weniger verabscheut als beispielsweise in Deutschland - daher auch die spontane Ablehnung der maoistischen "Klassenkämpfe"!

Während allerdings für einen Deutschen die Welt in Ordnung ist, sobald Gesetze und Regeln funktionieren, kommt es für "den" Chinesen in erster Linie darauf an, daß jedermann den ihm zukommenden gesellschaftlichen Platz einnimmt. "Ordnung" ist also nicht die Konsequenz von Gesetzen, sondern von hierarchiegerechten Verhaltensweisen, die weniger sachbezogen als vielmehr interpersonellen Charakter aufweisen, und die sich deshalb mit Assoziationen verbinden, die für den Deutschen nicht so ohne weiteres nachvollziehbar sind, nämlich mit "Gesicht", "Etikette", "Vergangenheit" und "Machbarkeit". Einzelheiten dazu sind in einem späteren Teil dieser Serie auszuführen.

- *Dualismus zwischen Zentralismus und Zellularisierung sowie zwischen Amtsmoral und "Gefolgschaft"*: Sowohl nach dem alten als auch nach neuzeitlichem Selbstverständnis gilt China als Prototyp eines zentralistischen Einheitsstaats; gleichzeitig bietet es sich dem Betrachter aber auch als eine Summe von vielen Millionen in sich verkapselter Zellen mit jeweils hohem Autonomieanspruch. Kein Wunder, daß sich angesichts dieses "Widerspruchs" scharf gezogene Trennlinien zwischen Loyalität gegenüber der eigenen Danwei (Grundeinheit) und Indifferenz gegenüber der Gesamtgesellschaft herausentwickelt haben - man denke an das häufig wiedergegebene Bild von zwei Geschäftskollegen (sei es nun in China oder Japan), die sich auf dem Bahnsteig mit erlesener Höflichkeit voneinander verabschieden, nur um sich eine Minute später unter Einsatz ihrer Ellbogen in das Passagiergedränge zu stürzen.

Der klassische Konfuzianismus suchte diesen Widerspruch zwischen Danwei- und Transdanweibereich durch das Postulat zu lösen, daß sich die Gemeinschaftsbezogenheit des einzelnen in ähnlich konzentrischen Ringen entfalten müsse, wie es bei einem ins Wasser geworfenen Stein der Fall sei: vom einzelnen über die Familie und über die nähere Umgebung bis hin zur Nation und schließlich zum Tianxia, d.h. zur gesamten Welt "unter dem Himmel". In der Praxis freilich pflegte und pflegt diese Entwicklung bereits an der Grenze der eigenen Einheit Halt zu machen. Die Spannung zwischen "Ge-

folgschaft" und "Amtsmoral" war schon in der Vergangenheit immer wieder Gegenstand von Auseinandersetzungen und ist in ihren Ausprägungen im Abschnitt Politik noch näher zu beschreiben. Hier nur soviel: Die "Gefolgschaftsmoral" (im Sinne von Loyalität) entstammte der konfuzianischen, die "Amtsmoral" dagegen der "legalistischen" (fajia) Tradition. "Loyalität" galt nur gegenüber Personen, nicht jedoch gegenüber Institutionen. "Bürgerpflicht" und "Solidarität" sind folglich Begriffe, die auch für den modernen Durchschnittschinesen schwer nachvollziehbar sind.

- *Erziehung und Lernen*: Gemeinschaftsbezogenheit im oben beschriebenen Sinne entsteht nicht von selbst, sondern muß in einem ständigen und mühsamen Lernprozeß erfahren und verinnerlicht werden: "Bainian shuren": "Hundert Jahre braucht ein Mensch, bis er kultiviert ist", lautet ein Sprichwort.

Gesellschaftlicher Aufstieg war fast nur über Lern- und Prüfungserfolge zu erreichen. Seit der Han-Zeit spielte der Blut- oder Schwertadel nur noch eine untergeordnete Rolle; federführend im Bereich der großen Politik wurde statt dessen der "Lern- und Prüfungsadel". Daxue (Großes Lernen) und der Glaube an die unbeschränkte Erziehbarkeit des Menschen waren - und sind - weitere Grundelemente des Konfuzianismus.

Diese 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 angesichts der generellen Lernbereitschaft zusätzlich ein idealer Nährboden für die Absorption westlicher Technologie und Wissenschaft bereitliegt.

- *Das bürokratische Erbe*: Abgesehen vom pharaonischen Ägypten hat es nirgendwo auf der Welt eine so zählbare Bürokratie gegeben wie in China. Ihr jahrhundertlanges Walten und nicht zuletzt auch ihre hauseigene Geschichtsschreibung haben dafür gesorgt, daß sich kaum ein Chinese die

Gesellschaft anders denn bürokratisch organisiert vorzustellen vermag. Mit dem klassischen Konfuzianismus hat dies genaugenommen nichts zu tun - Konfuzius hätte sich vermutlich im Grabe umgedreht -, doch hat die normative Kraft des Faktischen dafür gesorgt, daß der Bürokratismus dem Konfuzianismus (und Metakonfuzianismus) wie eine Klette anhängt.

Wen wundert es angesichts der Kontinuität der Bürokratie schon, daß sich altzementierte Institutionen fast bruchlos in die Volksrepublik haben herüberretten können, sei es nun das Einparteien-Konzept oder das wache Mißtrauen des Beamtentums gegenüber außerbürokratischen Kräften (d.h. gegenüber Unternehmern, Naturwissenschaftlern, "Intellektuellen" und anderen Neuerern mit ihren Neigungen zu "geistiger Verschmutzung"), sei es das Abteilungs(Abschottungs)-Verhalten, das ewige Berichteschreiben oder aber das "Kaihui" (Versammlungen abhalten), der Personalismus, die notorische Fraktionsbilderei, das "Schattenschießen" (d.h. das nur indirekte Angreifen von vermeintlichen oder wirklichen Gegnern), die panische Verantwortungsscheu und das Baobian (wörtl: "Loben und Herabsetzen") [22], also die nach jeder politischen Wetterlage erfolgende Umwertung von Freund und Feind im Stile geschichtsschreiberischer Schwarz-Weiß-Malerei.

- *Die Wirtschaftstugenden:* Am Ende dieses Katalogs seien noch fünf Grundelemente genannt, die in ihrer glücklichen Mischung maßgeblich mit zum wirtschaftlichen Erfolg Japans sowie der "Vier kleinen Drachen" (Taiwan, Südkorea, Hongkong und Singapur) beigetragen haben und die in Zukunft auch einer auf die "Normalitäts"-Schiene zurückgekehrten Volksrepublik den zum Erfolg nötigen Anstoß liefern dürften, nämlich Leistung, Fleiß und Diesseltsfrömmigkeit, Sparsamkeit, weltweites (tianxia) Werbe- und Absatzverhalten sowie Korporativität, d.h. enge Zusammenarbeit zwischen den drei Hauptelementen einer modernen Wirtschaft, nämlich zwischen Staat/Bürokratie, Kapital (Unternehmertum) und Arbeit (Gewerkschaften).

Einzelheiten sind im Wirtschafts-Kapitel auszuführen.

- Hinzu kommen noch einige weitere Elemente, die hier mit den Stichworten *Formalismus*, *Gleichgewicht* und *Paterfamiliasmus* nur angedeutet seien und die später noch genauer zu beschreiben sind. Sie stehen mit den oben beschriebenen Begriffen Gemeinschaftsbezogenheit, Ordnung und Bürokratie in engem Zusammenhang.

Hält man sich zusammenfassend all diese Eigenarten vor Augen, so wird schnell deutlich, warum Mao Zedong mit seinen revolutionären Visionen scheitern mußte. Zwar war der Maoismus ebenfalls gemeinschaftsbezogen, dogmatisch, moralisch-erzieherisch und auf das Monopol einer einzigen Partei ausgerichtet, im übrigen aber erwies er sich als das genaue Gegenteil dessen, was dem Metakonfuzianismus heilig ist.

- Seine Klassenkampfpriorität widersprach den "Harmonie"- sowie den "Korporativitäts"-Vorstellungen und mußte als "luan" (chaotisch) gelten; außerdem "kann man Klassenkampf nicht essen".

- Seine Kritik- und Selbstkritikpostulate waren, metakonfuzianisch gesehen, Aufforderungen zur systematischen Gesichtverletzung.

- Seine Visionen und zukunftsgerichteten Forderungen prallten an der Nüchternheit ab, wie sie nicht nur dem Durchschnittschinesen, sondern auch den Reformern zu eigen sind.

- Sein Egalitarismus verstieß gegen eingefahrene Hierarchiegewohnheiten.

- Sein Extremismus (ständige Betonung der "Hauptwidersprüche", Inkaufnahme von Disproportionen in der Wirtschaft) verletzte das "Mitte"- und das "Gleichgewichts"-Verlangen.

- Seine Überbetonung des politischen Engagements negierte das Leistungsprinzip.

- Nicht zuletzt aber rüttelte die immer wieder versuchte organisatorische Durchdringungspolitik (Einführung der Volkskommune, "Je größer desto sozialistischer") am eingefahrenen Dualismus zwischen Danwei- und Transdanweibereich.

Dies konnte auf die Dauer nicht gut gehen. 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 Verhaltensmu-

stern arbeiteten, die dem Durchschnittschinesen höchst vertraut - weil metakonfuzianisch - sind; die Reformen haben m.a.W., gewollt oder ungewollt, einen Prozeß der Renormalisierung und der Eigenblutimpfung in Gang gesetzt.

Anmerkungen

- 1) Ch'u Chai und Winberg Chai, "The Changing Society of China. A Mentor Book", New York und Toronto, revised edition 1969.
- 2) John K.Fairbank, "The Great Chinese Revolution: 1800-1985".
- 3) BRu 1992, Nr.1, S.4.
- 4) Die Bestimmungen sind im einzelnen abgedruckt in Ostasiatische Rundschau 1936, S.405 ff., vor allem S.523 ff.; ebenda 1934, S.315 f.
- 5) Vgl. dazu die Darstellungen des Autors in der "Geschichte Chinas im 20.Jahrhundert", Stuttgart 1989, S.174 f., 185 ff. und 207 ff.
- 6) Näheres hierzu C.a., Oktober 1987, S.806 ff.
- 7) Abgedruckt in Zhengming, April 1992, S.23-27.
- 8) Vgl. dazu C.a., April 1987, Ü 13.
- 9) SWB, 11.2.87; ausführlich Brunhild Staiger, "Der Kampf gegen die bürgerliche Liberalisierung zu Beginn des Jahres 1987" in: C.a., Februar 1987, S.143-147.
- 10) Zhongguo wenhua bao (Chinesische Kulturzeitung) vom 6. und 16.9.87; BRu 1988, Nr.5, S.24.
- 11) Ebenda.
- 12) Zhongguo wenhua bao (Chinesische Kulturzeitung) vom 6. und 16.9.87; BRu 1988, Nr.5, S.22 ff.
- 13) Zhengming, April 1992, S.23 ff., hier S.27.
- 14) Mao Zedong, "Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volk" (vom 27.2.1957) in: Ausgewählte Werke, Bd.V, Beijing 1978, S.434 ff.
- 15) Als besonders lesenswert seien hier herausgegriffen die Beiträge von Brunhild Staiger, "Die Yangwu-Bewegung im Spiegel der Gegenwart", in: Oriens Extremus, Heft 1/2, Dezember 1977, S.125-133 und Mechthild Leutner, "Chinesische Lehre als Grundlage, westliche Lehre zum praktischen Gebrauch; der Westen aus der Sicht Chinas am Beispiel der Rezeption der Yangwu-Bewegung", in: Internationales Asienforum, vol.21 (1990), Nr.1-2, S.55-77; des weiteren die Darstellung von Wolfgang Franke in seinem Lehrbuch "Das Jahrhundert der chinesischen Revolution", München 1958, S.65 ff.
- 16) Vgl. dazu A.Heinz Friese, "Zu einigen neueren Arbeiten über die Reformbewegung von 1898", Oriens Extremus 7 (1960), S.97-111 und Wolfgang Franke, a.a.O., S.65 ff.
- 17) Hierzu GMRB, 6.1.75 und 22.7.76; Staiger, a.a.O., S.125 ff.
- 18) GMRB, 17.6.76.
- 19) Staiger, a.a.O., S.132.
- 20) NCNA, 21.1.75.
- 21) Leutner, a.a.O., S.62 ff.
- 22) GMRB, 2.9.80, S.3.
- 23) Leutner, a.a.O., S.66 m.N.
- 24) Eine Zusammenfassung der Diskussion findet sich in GMRB, 17.2.86.
- 25) In diesem Sinn Feng Tianyu, "Eine Analyse des Nährbodens, aus dem die alte chinesische Kultur gewachsen ist" in: GMRB, 6.2.86.
- 26) Dazu im einzelnen Liaowang, Übersetzungsausgabe, 10.2.86.

- 27) Dazu die Diskussionsbeiträge in: Liaowang, Übersetzungsausgabe, 24.2.86. 28) Zum Thema der Begegnung zwischen chinesischer und westlicher Kultur vgl. auch den Aufsatz von Zhou Guzheng in: RMRB, 14.3.86.
- 29) Mao, Ausgewählte Werke, Bd.II, Beijing 1968, S.229 ff.
- 30) Mao, Ausgewählte Werke, Bd.V, a.a.O., S.320 ff. bzw. S.434 ff.
- 31) Gesamttext in BRu 1981, Nr.27, S.8-40.
- 32) In diesem Sinne Paul A.Cohen, "Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Part", New York 1984.
- 33) Cambridge, Mass. 1977.
- 34) Berkeley and Los Angeles 1964.
- 35) Ebenda, Bd.III, S.115 und 118.
- 36) Ebenda, Bd.I, S.95 ff.
- 37) Ebenda, S.95.
- 38) Ebenda, Bd.I, S.15 ff. und 44.
- 39) Karl-A.Wittfogel, "Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer großen asiatischen Agrargesellschaft", Leipzig 1931. Die These von der "Orientalischen Despotie" wurde aber erst 1957 aufgestellt, und zwar in dem englisch geschriebenen Werk "Oriental Despotism", das dann auf deutsch erschienen ist unter dem Titel "Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht", Köln Marienburg 1977.
- 40) Zum "Anfangsstadium des Sozialismus", vgl. ausführlich C.a., Oktober 1987, S.806 ff.
- 41) Berlin 1930, S.52.
- 42) Vgl. beispielsweise Etienne Balazs, "Chinese Civilization and Bureaucracy. Variations on a Theme", New Haven und London 1964.
- 43) München 1958.
- 44) Göttingen 1962.
- 45) "Selected Papers on Ming and Qing History and on the Overseas Chinese and Southeast Asia in 1942-1988", Singapur 1989.
- 46) So der Titel seiner Chinageschichte, Frankfurt/M., 1979.
- 47) "Chinesische Geschichte", 3.Aufl., Stuttgart 1980.
- 48) Michael Oksenberg "A Bibliography of Secondary English Literature on Contemporary Chinese Politics", New York 1969, S.III ff.; prägnant wiedergegeben bei Thomas Scharping, "Zum Wandel des westlichen Chinabildes seit 1970. Methoden- und quellenkritische Anmerkungen", in "VR China im Wandel", Bd.235 der "Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung", Bonn 1985, S.137 ff.
- 49) Dazu Carsun Chang, "Wang Yang-ming. The Idealist Philosopher of 16th Century China", Institute of Asian Studies of St.John's University, New York, Nachdruck Taipei, o.J.
- 50) Beijing 1975, 2.Aufl.
- 51) Einzelheiten in: "Handbook of Chinese Buddhism, being A SANSKRIT-CHINESE DICTIONARY with Vocabularies of Buddhist Terms" by Ernest J.Eitel, Tokyo 1904, sec.ed.
- 52) Zum Einfluß Indiens und chinesischer Buddhisten auf die chinesische Astronomie vgl. auch Joseph Needham, "Science and Civilisation in China", Bd.III, S.171-496; zur Seismologie vgl. ebenda, S.624 ff; zur Meteorologie ebenda, S.462 ff.
- 53) Zum Einfluß des Buddhismus auf China vgl. u.a. Ch'en, Kenneth, "Buddhism in China. A Historical Survey", Princeton, University Press, 1964; ferner Wright, Arthur R., "Buddhism in Chinese History", Stanford University Press 1959; Zürcher E., "The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaption of Buddhism in early Medieval China", Leiden 1959 (2 Bde.); Bauer, Wolfgang, "China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas", München 1974.
- 54) Bd.XII, part 1, Cambridge, London, New York u.a. 1983, S.722-825.
- 55) Ebenda, S.749 ff.
- 56) Ebenda, S.753 ff.
- 57) Oskar Weggel, "China zwischen Marx und Konfuzius", München 1987, 2.Aufl., S.290 f., und 1988, 3.Aufl., S.291.
- 58) Ebenda.

[1] 左傾分子

[2] 中体西用

[3] 中國特色社会主义

[4] 師夷長技以制夷

[5] 洋物

[6] 自強

[7] 富強

[8] 中學為体西學為用

[9] 多元化

[10] 中國化

[11] 矛盾

[12] 孫悟空三打白骨精

[13] 苦海

[14] 去西天

[15] 出家

[16] 塔

[17] 順牙 oder 空

[18] 空

[19] 仁

[20] 大我

[21] 小我

[22] 褒貶