

Oskar Weggel

Wo steht China heute?

Teil II:

Hat es einen Wandel in der politischen Kultur gegeben?

Bei der Darstellung politischer Systeme werden normalerweise zuerst die Organisationen und Institutionen, sodann die gesellschaftlichen, in den Entscheidungsprozeß einbezogenen Gruppen und erst zuletzt die Einstellungen der Bürger gegenüber diesen Gegebenheiten - die "politische Kultur" also! - dargelegt: die Reihenfolge verläuft m.a.W. von den objektiven zu den subjektiven Tatbeständen.

Im vorliegenden Fall soll jedoch gerade der umgekehrte Weg beschritten werden, weil auf diese Weise erstens das besondere Milieu der chinesischen Politik schneller nachvollziehbar wird und weil sich, zweitens, bei der politischen Kultur wesentlich mehr Kontinuität ausmachen läßt als bei den Institutionen.

Wie also bewertet der Durchschnittschinese seine politische Umgebung: Was hält er aufgrund historischer Erfahrungen für "normal", und was lehnt er andererseits spontan ab? Besitzt er ein positives Verhältnis zu seiner Staatsordnung oder überwiegt die Abneigung?

Um diese Fragen zu beantworten, seien nachfolgend bestimmte Einstellungen beschrieben, die für das traditionelle China typisch waren - und es größtenteils auch heute noch sind! -, nämlich "Ordnung und Stabilität", "Harmonie"-Bedarf, Zellularität (im Sinne vertikaler Hierarchisierung und horizontaler Danweisierung), "Vergangenheitsorientierung" und Zukunfts-"Blindheit" sowie "Formalismus". Anschließend ist noch zu fragen, ob "der" Chineser in der Tradition "apolitisch" - oder vielleicht umgekehrt sogar politikvernarrt war, ob der "Etatismus" eine Rolle spielte und warum bestimmte Eigenarten, die beispielsweise in der deutschen Vergangenheit so breiten Raum eingenommen haben, wie der Militarismus, die Spannung zwischen weltlicher und klerikaler Herrschaft oder aber der juristische Formalismus, im alten China so gut wie unbekannt waren - und auch heute noch sind.

Jeder dieser Abschnitte beginnt bei der Vergangenheit und leitet dann zur Gegenwart über, wobei die Frage im Mittelpunkt steht, ob die Traditionen sich erhalten haben oder ob sich wenigstens noch Spurenelemente von ihnen finden lassen.

Gliederung:

2.1

Ordnung, Stabilität und Kampf gegen Luan

2.1.1

Die traditionelle Ordnungsversessenheit - Erbe 500jähriger Kriegswirren

2.1.1.1

Der ordnungspolitische Dreiklang des Konfuzianismus

2.1.1.2

Ren: Die ordnende Kraft der Tugend

2.1.1.2.1

Der überkommene Tugendkatalog

2.1.1.2.2

"Ren"

2.1.1.2.3

Xiao (Kindespietät)

2.1.1.2.4

Das A und O des konfuzianischen Versittlichungsprogramms: Fang bei dir selbst an. Selbstdisziplinierung und Selbstkultivierung

2.1.1.2.5

Exkurs: Konfuzius und der Konfuzianismus

2.1.1.2.5.1
Dichtung und Wahrheit um die Person des Konfuzius

2.1.1.2.5.2
Und die überlieferte Lehre?

2.1.1.2.5.3
Der Realkonfuzianismus als Metakonfuzianismus

2.1.1.3
Li: Die ordnende Kraft des Rituals und der gesitteten Umgangsformen

2.1.1.4
Zhengming: Die ordnende Kraft der Sprache (und der korrekten Bezeichnungen)

2.1.2
Chaos und Ordnung im modernen China

2.1.2.1
Zwei Phasen, drei Stabilisatoren: Die VR China zwischen "Luan" und Ruhebedürfnis

2.1.2.1.1
Die Chaos-Phase - ein Fingerabdruck der Vergangenheit?

2.1.2.1.2
Phase 2: Die Rückkehr zum Cantus firmus der Ordnungsbeflissenheit

2.1.2.2
Tugend als ordnende Kraft auch in der VR China?

2.1.2.2.1
Das neue Tugendsystem: "Sozialistische geistige Zivilisation"

2.1.2.2.1.1
Revolutionäre Ethik oder Wahlverwandschaft zum Konfuzianismus?

2.1.2.2.1.2
Kindespietät in Neuauflage?

2.1.2.2.1.3
Die Spannung zwischen Kindespietät und staatsbürgerlichem Denken

2.1.2.2.1.4
Wie wird der Mensch gut?

2.1.2.2.1.4.1
Erziehungsaufgaben des Staates

2.1.2.2.1.4.2
Vom Selbst zur Öffentlichkeit, vom Ich zum Ganzen

2.1.2.3
Ordnungsverlangen und Renaissance des Ritualismus in der VR China

2.1.2.3.1
Der Ritualismus beginnt nach wie vor beim Selbst

2.1.2.3.2
Ideologischer Formalismus und Formelfetischismus

2.1.2.3.3
Der "Arbeitsstil" als Verhaltensstabilisator

2.1.2.3.4
Standardisierte "Arbeitsmethoden"

2.1.2.3.5
Berufung auf kanonische Bücher

2.1.2.3.6
Institutionelle Fassaden

2.1.2.3.7
Die Kehrseite des Ritualismus

2.1.2.4
Die ordnende Kraft der Sprache - auch in der Volksrepublik

2.1.2.4.1
Maske und Wesen: Ritualisierung und Zhengming

2.1.2.4.2
"Realismus" und "Nominalismus" in der modernen chinesischen Zhengming-Politik

2.1.2.4.2.1
Der "realistische" Weg

2.1.2.4.2.2
Die "nominalistische" Wendung

2.1.2.4.3
Praktische Anwendungsfälle von Zhengming i.J. 1992

2.1.2.4.4
"Formalismus" als Folge des Zhengming

2.1 Ordnung, Stabilität und Kampf gegen Luan

2.1.1 Die traditionelle Ordnungsversessenheit - Erbe 500jähriger Kriegswirren

2.1.1.1 Der ordnungspolitische Dreiklang des Konfuzianismus

Am Anfang der chinesischen Gesellschaftsphilosophie stand der Krieg, und zwar nicht nur eine 30jährige oder eine 100jährige, sondern eine 500jährige blutige Dauerkrise, die sich praktisch über das gesamte Zeitalter der "Östlichen Zhou-Dynastie" erstreckte und die unter den Bezeichnungen "Frühlings- und Herbstperiode" (770-475 v.Chr.) sowie "Kämpfende Reiche" (475-221 v.Chr.) ins kollektive Gedächtnis des chinesischen Volkes eingegangen ist.

Der Krieg war hier also im wahrsten Sinne des Wortes der Vater aller Dinge, nicht zuletzt auch jenes intensiven Nachdenkens über Friedens- und Restabilisierungsmöglichkeiten, das zum Ausgangspunkt der "Hundert-Gedanken-Schulen" wurde.

Sieht man einmal vom 12. und vom 19./20.Jhdt. ab, so ist in China über Staat und Gesellschaft, Himmel und Erde sowie über Politik und Moral nie mehr so bohrend nachgedacht worden wie im 6. und 5.vorchr. Jhdt., das wegen der Gleichzeitigkeit von Konfuzius, Laozi, Buddha, Zarathustra und Parmenides bekanntlich die - auf Karl Jaspers zurückgehende - Bezeichnung "Achsenzeitalter" erhalten hat.

Obwohl der Ausdruck "Hundert Schulen" eine rhetorische Übertreibung ist, hat er bis in die neueste Zeit hinein weitergewirkt, nämlich auf die 1957 eingeleitete "Hundert-Blumen-Kampagne".

Ob es nun "Hundert-" oder, eher zutreffend, "Zehn-Gedanken-Schulen" waren - sie alle hatten das gemeinsame Anliegen, dem Blutvergießen und den Verwüstungen ein Ende zu bereiten und zu diesem Zweck Vorschläge für die Wiederherstellung gesellschaftlicher Stabilität zu erarbeiten. Ob Konfuzianismus, Daoismus oder Legalismus - ihnen allen war das gleiche Ziel gemeinsam; lediglich die von ihnen angemahten Wege gingen beträchtlich

auseinander, indem die Legisten beispielsweise das Recht, die Daoisten die Rückkehr zur Natur, die Mohisten die allgemeine Menschenliebe und die Konfuzianer die Versittlichung gesellschaftlicher Beziehungen als Allheilmittel empfahlen.

Ruhe und Stabilität sowie Kampf gegen "Luan" [1] (Chaos) - dies war das makrogesellschaftliche Grundprogramm sämtlicher Gedankenschulen, nicht zuletzt auch des seinem Geist und Inhalt nach extrem konservativen Konfuzianismus, der sich eine robuste "Regierungsform ... für 100 Zeitalter" (bai shi) [2] wünschte.¹

Im Grunde genommen ließe sich das gesamte Lehrgebäude des Konfuzianismus bereits im Zusammenhang mit dem Ordnungsbedürfnis und den daraus abgeleiteten Forderungen darlegen. Doch sollen im vorliegenden Kapitel nur die Ordnungsaspekte im engeren Sinne erläutert werden.

Ordnung kann entweder auf Recht oder auf Konventionen beruhen, also auf zweckrationaler positiver Setzung oder auf traditionellem Herkommen. Sie kann ferner entweder als "natürlich" und unwandelbar empfunden oder als historisch bedingt, willkürlich gesetzt und veränderbar eingeschätzt werden.

Das erstere ist jeweils der Weg des Legalismus, das letztere der des Konfuzianismus. Legalistische Lösungen bedürfen eines formalen Durchsetzungs- und Überwachungsapparats, während die konfuzianische Ordnung - zumindest theoretisch - darauf vertrauen muß, daß jede Abweichung auf dem Umweg über allgemeine Mißbilligung sanktioniert wird. Die Ordnung beruht also, je nach Ansatz, entweder auf äußerer oder aber auf innerer Kontrolle.

Aus moderner westlicher Sicht scheint die legalistische Lösung den angemessensten Weg zur Wahrung von Ruhe und Ordnung zu bieten: fast überflüssig, diese Erwartung auch noch eigens zu begründen!

Statt dessen aber ist die chinesische Staatsphilosophie - zumindest offiziell - den konfuzianischen Weg gegangen, wobei sie vor allem drei Lösungsansätze zu Hilfe nahm, nämlich (1) Ordnung durch Internalisierung der richti-

gen Verhaltensmaßstäbe, (2) Ordnung durch Ritualisierung von Rollen und Verhaltensmustern und (3) Ordnung durch "Richtigstellung der Bezeichnungen".

Im einzelnen:

2.1.1.2 Ren: Die ordnende Kraft der Tugend

2.1.1.2.1 Der überkommene Tugendkatalog

In der Philosophie des Konfuzius spielten Ontologie, Metaphysik, Logik oder Religion nur eine Nebenrolle, während sich andererseits alle Aufmerksamkeit auf die Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen - und damit auf die Ethik - zu richten pflegte. Die Beharrlichkeit, mit der der Weise von Qufu immer wieder auf dieses Thema zurückkam, glich einer Obsession. Auf die Frage, was denn "Wissen" (zhi) sei, antwortete er: "Die Menschen kennen" (zhi ren) [3].² Damit richtete sich der Scheinwerfer auf den Kernbegriff der konfuzianischen Philosophie - "ren" [4]. Dieser Terminus kommt im Lunyu [5] (wörtl.: "in den Gesprächen"), dem wohl persönlichsten Zeugnis des Weisen, nicht weniger als 110mal vor!³

In 59 der insgesamt 499 Kapiteln des Lunyu geht es nahezu ausschließlich um das Thema "ren".

"Ren" ist ein Sammelbegriff für all jene Tugenden, die im konfuzianischen Schrifttum mit erhobenem Zeigefinger immer wieder aufgelistet und unzählige Male kommentiert werden.

Dazu gehören beispielsweise yi (Gerechtigkeit) [6], yong (Tapferkeit, Mut) [7], xiao (Kindespietät) [8], xin (Vertrauen) [9], zhong (Treue) [10], shu (Gegenseitigkeit) [11], gong (Verantwortlichkeit für das Allgemeinwohl) [12], jing (ehrfürchtig, Hochachtung empfindend, auch demütig) [13], cheng (Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit) [14] usw.

"Ren" wird manchmal mit einem Baum verglichen. Die Wurzeln des Baums bestehen aus der Kindespietät (xiao), die Zweige aus den anderen Tugenden.⁴

Am spontansten komme, wie Menzius in einem anschaulichen Gleichnis betont, ren einem weinenden Kinde gegenüber zum Ausdruck: Jeder zeige sofort Mitleid, Milde und Freundlich-

keit - kurzum: seine besten Seiten, sein Menschlichstes, sein Ren-haftestes. "Ren" ist von Anfang an in der menschlichen Natur enthalten und kommt zur Entfaltung, wenn man es durch Erziehung und Anleitung nur richtig pflegt - ebenso wie beispielsweise ein Bäumchen aufgezogen wird.

2.1.1.2.2

"Ren"

"Ren" ist, wie die Vertreter ganzer Sinologen-Generationen zu Recht betont haben, unübersetzbar. Begriffe wie "Humanität", "Güte", "Menschlichkeit" oder - englisch - "benevolence" (James Legge),⁵ "true manhood" (Lin Yutang), "art of living", "kindness", "charity" etc. geben immer nur Teilaspekte wieder.

Das Schriftzeichen für "ren" läßt sich doppelt deuten. Es zeigt einen Menschen, der friedlich seine Arme öffnet oder - etwas nüchterner gedeutet - zwei Schreibelemente, nämlich einen Menschen und die Zahl "2". Welche Bedeutung auch immer zutrifft - fest steht jedoch, daß der Einzelmensch, das Individuum, der "Einzig" oder wie immer man den abendländischen Begriff auch fassen mag in der konfuzianischen Philosophie unbekannt oder aber als "kleines Ich" (xiao wo) negativ bewertet wird.

Übersetzt man ren mit "Humanität", so taucht bei einem deutschen Leser sofort Weimar auf. Belästigt man es bei "Güte", ist nur ein Steinchen des Gesamtmosaiks berücksichtigt, gibt man, wie es im Lunyu steht, den Ausdruck mit "Liebe" wieder (ren ai) [15],⁶ so gerät man unversehens in die christliche Terminologie.

Eine "richtige" Übersetzung gibt es, wie gesagt, nicht. Der Autor würde sich im vorliegenden Zusammenhang am liebsten für "Gemeinschaftsförmigkeit" entscheiden, weil hierdurch die Verbundenheit mit einer organischen "Gemeinschaft" sowie das weitverbreitete Guanxi-Denken am besten zum Ausdruck käme. Doch scheint es letztlich zweckmäßiger, den Ausdruck unübersetzt zu lassen und ihn fortan in der Schreibweise "ren" wiederzugeben.

Gemeinschaftsförmigkeit: Während im abendländischen Denken Begriffe wie *Individuum*, *Gleichberechtigung* und *Freiheit* des einzelnen im Vordergrund stehen und während hier überdies vor allem die subjektiven Rechte betont

werden, geht der klassische Konfuzianismus von ordnungsfreundlichen *Hierarchien* sowie von der *Einbindung* des einzelnen in die Gemeinschaft aus und betont vor allem die *Pflichten*.

"Humanität" im westlichen Sinne vollzieht sich in der Ausbildung der (*Einzeln*)-Persönlichkeit, die von den "Menschenkindern" im Idealfall als "höchstes Glück" empfunden werden soll.

Im konfuzianischen Denken dagegen kann "ren" erst bei einem *Minimum* von zwei Menschen Gestalt annehmen. Ein Einzelmensch möge voll noch so guter Absichten und Tugenden sein: Solange er nur allein mit geschlossenen Augen dasitzt, ohne in menschliche Beziehungen einzutreten, bleibt "ren" fern von ihm!

"Ren" ist also, nochmals sei es betont, stets gemeinschaftsbezogen - und es muß sich außerdem in gemeinschaftsförmiger Weise entfalten, d.h. in bestimmten äußeren Formen, die aus der Tradition überliefert und von Konfuzius als moralisches Regelwerk geheiligt wurden, wobei den Konfuzianern die Rituale nicht weniger heilig waren als dem jüdischen Volk die "Gesetze". Ritualfrömmigkeit heißt, daß nicht nur bestimmte äußere Formen nachvollzogen, sondern daß dieser Vollzug auch von innen her um seiner selbst willen gewollt sein muß. Äußeres Verhalten und Gesinnung müssen also, wie in späteren Abschnitten noch näher auszuführen, im Gleichgewicht zueinander stehen.

Wer sich in diesem Sinne "gemeinschaftsförmig" verhält, behandelt die Menschen seiner Umgebung nicht gleichberechtigt, sondern abgestuft nach ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Stellung. Die klassischen "Fünf Beziehungen" (wu lun) wurden von Meng Zi beispielsweise folgendermaßen formuliert: "Verwandtschaft zwischen Vater und Sohn, Gerechtigkeit zwischen Herrscher und Untertan, Unterschied zwischen Mann und Frau, Ordnung zwischen alt und jung, Aufrichtigkeit zwischen Freunden."⁷ Der Untertan dient dem Fürst mit "Treue", der Vater ist "gütig", der Sohn "pietätvoll", der ältere Bruder "höflich", Eheleute sind zueinander "ehrerbietig" und Freunde "aufrichtig". Mit all diesen Begriffen verbanden sich - und dies war letztlich das Entscheidende - jeweils präzise *Verhalten*serwartungen.

Je nach der gesellschaftlichen Position des einzelnen galten also höchst differenzierte gegenseitige Verhaltensnormen, so z.B. für die "drei Väter und acht Mütter", wie sie im Qing-Kodex aufgeführt waren und wie sie noch bis zum Ende der Qing-Zeit, d.h. bis ins frühe 20.Jhdt. hinein Geltung beanspruchten. Das differenzierte Verhalten begann bereits bei der Anrede - hier einige Beispiele für die "acht Mütter" (mu = Mutter): (1) "dimu": Anrede für ein von einer Konkubine geborenes Kind gegenüber der Hauptgattin des Kindes, (2) "jimu": Bezeichnung für die Stiefmutter, (3) "yangmu": Adoptivmutter, (4) "cimu": Anrede für eine Konkubine, die ein Kind der Hauptgattin betreut, (5) "jiamu": Bezeichnung für die wiederverheiratete Mutter, (6) "chumu": Bezeichnung für die geschiedene Mutter, (7) "shumu": Anrede der von der Hauptgattin geborenen Kinder gegenüber einer Konkubine des Vaters und (8) "rumu": Bezeichnung für die Amme.

Auch für die Söhne und Töchter gab es eine klare Reihenfolge. All dies ist im "Großen Gesetzbuch der Qing" (Da Qing lüli) [16] akribisch geregelt, wobei schon mittelschwere Verstöße gegen Beziehungs- und Verhaltensvorschriften mit Strafe bedroht werden.

Einer "Shumu" gegenüber verhielt man sich anders als gegenüber einer "Cimu", einer "Yangmu" gegenüber anders als gegenüber einer "Dimu". Es ging hier m.a.W. nicht nur um terminologische Unterschiede, sondern um verschiedene Bezugssysteme für ein jeweils eigenes, durch die Sittenordnung vorgegebenes Regelwerk. Sogar Beleidigungen dieser "Mütter" wurden jeweils verschieden bestraft (vgl. z.B. §§ 329 ff. des Qing-Kodex).

Kein Wunder, daß soziale Differenzierungen dieser Art, ob nun inner- oder außerhalb der Familie, auch heute noch eine bedeutsame Rolle spielen, und daß solche Unterschiede auf Visitenkarten hervorgehoben und durch hierarchiesensibles Verhalten beantwortet werden.

Auf die Frage nach dem Wesen des Menschen gibt es, je nach Standpunkt, eine Fülle verschiedenster Antworten. Aus der Sicht der Biologie ist er ein physiologisch motivierter Mechanismus, aus der Sicht der Seelenkunde ein psychologisch konditioniertes Lebewe-

sen, aus Sicht der Theologie ein Gottesgeschöpf oder ein transzendentes Wesen, das "das Göttliche in sich trägt" (Atman, Brahman), aus existenzphilosophischer Sicht ein freies Wesen, das gezwungen ist, sich existentiell zu entscheiden oder ein Homo viator, aus anthropologischer Sicht ein werkzeug-erstellender Homo faber, aus wirtschaftlicher Sicht ein Homo oeconomicus - kurzum, es gibt hier einen weit geöffneten Fächer von Antworten.

Was nun den klassischen Konfuzianismus anbelangt, so konstituiert sich für ihn das Menschsein ausschließlich durch "ren", also durch jene Gemeinschaftsförmigkeit, die wie eine Nabe zwischen den Speichen der übrigen Werte steht. Dem Menschen wurde die Neigung zum "ren" in die Wege gelegt, doch müsse dieses Erbe von Anfang an durch Erziehung gehütet und, in einem Prozeß schrittweiser Ausdehnung, vom Selbst über die Familie bis hin zum Staat und zum Weltganzen erweitert, ja perfektioniert werden. Ganz im Gegensatz zum christlichen Menschenbild, das davon ausgeht, daß der im Zeichen der Erbsünde geborene Mensch im Diesseits stets von Makeln behaftet und deshalb unweigerlich auf göttliche Gnade angewiesen sei, steht der in diesem Punkt religiös ganz und gar unvorbelastete - und optimistische - Konfuzianismus auf dem Standpunkt, daß der einzelne schon hic et nunc Vollkommenheit erreichen könne, indem er sich durch permanentes Lernen und durch ständige Identifizierung mit dem überlieferten Sittenkodex zum Modell für andere emporläutert - und dadurch zum "Xunzi" wird.⁸

Der Gedanke der Vollendung ist übrigens auch im modernen Japan noch lebendig, insofern hier Maler, Musiker oder andere "vollendete Menschen" zum "Kokubaku" ("Staatsschatz") und damit zu einem für alle potentiellen Nachahmer verbindlichen Modell ernannt werden.

Was ist "ren" inhaltlich?

Konfuzius gibt auf diese Frage eine klare Antwort: "Sein Selbst beherrschen und die Riten neubeleben - das ist ren" (ke ji fu li wei ren) [17].⁹ Noch sinngemäßer in diesem Zusammenhang wäre vielleicht die Übersetzung: "Ren ist das Ergebnis einer Rückkehr zu den Riten durch Selbstdisziplinierung."

Diese Kernaussage, die mit der Forderung nach Selbstkultivierung (xiu qi shen) [18]¹⁰ identisch sein dürfte, rückte auch bei den Neokonfuzianern des 12.Jhdts. ganz ins Zentrum der Lehre. Allesentscheidend ist hier die Vorstellung, daß das Selbst Ausgangs- und auch wieder Endpunkt aller Sittlichkeit und aller Gemeinschaftsförmigkeit ist.

Nach dem klassischen konfuzianischen Analogisierungs- und Erweiterungsprinzip hängen ja nicht nur "ren" und "yi" in der Gesamtgesellschaft vom Zustand des ICH/Selbst ab, sondern auch Ordnung und Stabilität. Eine Gesamtgesellschaft kann nicht geordneter und gefestigter in sich sein als es das einzelne Mitglied zumindest ihrer jeweiligen Elite ist. Das Selbst muß also korrektes äußeres Verhalten an den Tag legen und gleichzeitig innerlich stabil sein, d.h. die dem äußeren Verhalten entsprechende Gesinnung und ideologische Ausrichtung besitzen (Näheres dazu unten 2.1.1.2.4).

Wer "ren" internalisiert hat und es in einem "li"-gerechten Verhalten nach außen hin mitteilt, bringt fast automatisch Gehorsam und Ehrerbietung herbei. Konfuzius wörtlich: "Wenn Ihr das Gute wünscht, so findet auch das Volk zum Guten. Des edlen Menschen Tugend gleicht dem Wind, des Volkes Tugend gleicht dem Gras. Streicht übers Gras der Wind, beugt es sich von selbst."¹¹ Oder: "Wer mit Tugend regiert, gleicht dem Polarstern, um den herum die Sterne kreisen."¹²

Dieser Automatismus besitzt noch etwas von der alten magischen Tradition, die ursprünglich religiös verankert gewesen sein dürfte: Wer die Geister oder ein göttliches Wesen zu einem bestimmten Verhalten zwingen will, bannt es durch korrekt ausgesprochene Formeln (man denke hier auch an das indische "Mantra!") oder durch exakt ausgeführte körpersprachliche Bewegungen.

Die Tradition der Zhou, die in diesem Zusammenhang wiederbelebt werden sollten, waren nach Auffassung des Konfuzius so Dao-gemäß, daß sie nicht nur um 1000 v.Chr. Gültigkeit besaßen, sondern überzeitlich waren, und daß sie darüber hinaus für gleich drei Dimensionen Geltung beanspruchten: Himmel - Erde - Mensch. Man braucht sie nur gründlich genug zu studieren, zu habitualisieren und zu

versittlichen, um in persona gleichsam zum Inbegriff des Natürlichen, des Selbstverständlichen und des überall Nachahmenswerten zu werden. So wie man ein Haus nur durch die Tür betritt oder verläßt, so auch sollte man dem "rechten Weg", dem Dao, folgen,¹³ das bei Konfuzius in der Erscheinungsform des "li", d.h. dem Habitus der Frühen Zhou-Rituale zutage tritt (Näheres dazu unten 2.1.1.3).

Leicht besteht die Gefahr, daß man an dieser Stelle "abhebt" und den Konfuzianismus ins Esoterische erhebt. Man vergesse jedoch nicht, daß es sich hier, geschichtlich gesehen, um eine durchaus nüchterne Ordnungslehre handelte, die ihre Ziele durch "Selbstkultivierung" (xiuji) und durch (ständige) "Wiederbelebung der Sitten" (fuli) zu erreichen suchte, wobei zu den Hauptelementen einer gesitteten Gesellschaft die Wohlausgewogenheit der "Fünf Hauptbeziehungen" (wu lun) [19], nämlich zwischen Herrscher und Untertan, Ehemann und Ehefrau, Vater und Sohn, älterem und jüngerem Bruder sowie Freunden gehört. In dem vor allem z.Zt. des Neo-Konfuzianismus hochgehaltenen Schlagwort des "ke ji fu li" ist damit der wesentliche Kern des bis ins 20.Jhd. hinein tradierten Konfuzianismus umschrieben. Die "Wiederherstellung der Sitten" kann nur durch ständiges Lernen und durch ständige Erziehung erreicht werden. Wer die Sittenordnung verinnerlicht hat, folgt dem Dao, d.h. dem schlechthin Richtigen, nach dessen Gesetzmäßigkeiten sich nicht nur der Mensch, sondern auch die Erde und der Himmel richtet. Transzendenz wird hier m.a.W. zur Immanenz: Der Konfuzianer kann ohne ein göttliches Wesen zurechtkommen, da er durch Selbstkultivierung das Himmlische Gesetz in seiner eigenen Brust trägt.

Bestimmung des Menschen ist es nach alledem, den "Weg des ren" (ren dao) zu gehen und gleichzeitig den "Nicht-ren-dao" zu vermeiden.

(Für moderne Konfuzianer gibt es, wie hier am Rande vermerkt sei, zwei bêtes noires, die den "Nicht-ren-dao" in geradezu idealtypischer Weise verkörpern, nämlich den Darwinismus, der auf ein "Überleben des Tüchtigsten", und den Marxismus, der auf den Klassenkampf abstellt. Beide gingen von einem unannehmbaren Menschenbild aus.)¹⁴

Wer "ren" und "li" verinnerlicht hat, gilt als "Junzi" [20], d.h. als "Edler" - ein Kernbegriff des Konfuzianismus.

Der Edle unterscheidet sich dadurch vom "Kleinen Mann" (xiao ren), daß er gemeinschaftsförmig ist (ren), Gerechtigkeit (yi) übt, das Lernen liebt und durch sein edles Vorbild erzieherisch wirkt.

Anstelle der früheren Zhou-Aristokratie, d.h. des alten Blutadels, setzt Konfuzius m.a.W. den modernen Gesinnungsadel. Nur *er* konnte nach Meinung des Meisters dazu beitragen, dem Dauerkrieg und den gewaltsamen Auseinandersetzungen ein Ende zu setzen und jene "große Gemeinschaft" (datong) [21] wiederzubeleben, wie sie zur Zeit der "großen alten Könige" angeblich einmal Selbstverständlichkeit gewesen war. Adel war hier also nicht mehr eine angeborene, sondern eine durch *Lernen* erworbene Eigenschaft, die - in durchaus demokratischer Weise - *jedem* zugänglich sein sollte.

Wenn es so sehr darauf ankommt, in allererster Linie das "Selbst zu besiegen" (ke ji), so erscheint es nur logisch, daß das Alter für "fortgeschrittener" gilt als die Jugend, und daß daher im politischen Bereich allemal die ältere Generation das Sagen hat - abgesehen davon, daß ältere Menschen auch auf mehr praktische Erfahrung zurückblicken können.

Der inhaltlich am "ren" und formal am "li" orientierte - und dadurch zum "Edlen" gewordene - Mensch bedarf keiner Verwaltungsvorschriften, keiner Gesetze und keiner Strafen, um die "Kleinen Leute" (xiao ren), d.h. das Volk, für sich zu gewinnen. "Ren" enthält das Wesen des Menschen - ebenso wie das Reiskorn das Wesen des Reises und "li" das Wesen des Himmels umfaßt. Himmel, Erde und Mensch werden durch die gleiche Wesensnatur miteinander verbunden und garantieren deshalb auch für die Einheit dieser drei. Der Dreiklang "Himmel, Erde, Mensch"¹⁵ ist durch "Harmonie" (he) herzustellen.¹⁶ (Der Begriff "Harmonie" wird in einem eigenen Kapitel behandelt.)

2.1.1.2.3

Xiao (Kindespietät)

Vergleicht man "ren" mit einem Baum, so bildet "xiao" die Wurzeln. Dieses im Schrifttum häufig verwendete Gleich-

nis zeigt den fundamentalen Stellenwert der "Kindespietät", des "Kindesgehorsams", der "Kindesliebe" - oder wie dergleichen Übersetzungen sonst lauten mögen.

In der Tat besteht das Zeichen "xiao" aus dem Element Erde und Sohn [22], assoziiert als erdhafte Verbundenheit und Verwurzelung.

Kindespietät heißt nach Auffassung des Meisters, "den Eltern gemäß dem Li zu dienen, solange sie leben und sie gemäß dem Li zu bestatten, wenn sie gestorben sind, sowie ihnen Opfer darzubringen, wie es das Li gebietet."¹⁷

Die innere Haltung drückt sich vor allem in einer immer gleichbleibenden heiteren Miene (wörtlich in der "Farbe" (se) aus. "Die Farbe ist das Schwierige."¹⁸

Die einzelnen Aspekte der "Kindespietät" sind in dem kanonischen Werk "Xiao jing" [23] ("Buch von der Kindespietät") niedergelegt, das zwar vermutlich nicht von Konfuzius persönlich, wohl aber von seinen Schülern bearbeitet wurde.

Dort wird die Pietätlosigkeit als größtes aller Verbrechen bezeichnet, an das die Strafgesetzbücher späterer Dynastien ja auch Strafandrohungen bis hin zur Todesstrafe gehängt haben.

Im "Buch der Pietät" sind auch die drei Hauptarten der Ehrfurchtslosigkeit aufgezählt, nämlich Respektlosigkeit, Kinderlosigkeit und "Verletzung des Körpers, den man von Vater und Mutter mit Haut und Haaren empfangen hat".

Der Gedanke, der hier auftaucht, wird bereits im Lunyu¹⁹ angesprochen. Ein Schüler des Konfuzius rühmt sich hier, "den Körper, den mir die Eltern gaben, bis jetzt vor Verletzungen bewahrt zu haben".

Grundgedanke dieses Gebots der körperlichen Verletzung ist offensichtlich die Vorstellung, daß nur ein gesunder Mensch voll für seine Eltern sorgen kann.

Das Verletzungstabu hat u.a. dazu geführt, daß in die chinesische Medizin, die doch sonst auf jedem erdenklichen Gebiet (Kräutermedizin, Akupunktur, Moxibustion etc.) bis ins Filigran aus-

gearbeitet und perfektioniert wurde, niemals die Chirurgie Einzug halten konnte.

Um gleichwohl den Vorgängen im Inneren des Körpers auf die Spur zu kommen und die inneren Vorgänge auch beeinflussen zu können, entwickelte die chinesische Medizin ein breites Instrumentarium nicht-chirurgischer Eingriffe, das wiederum hauptsächlich mit Akupunktur und Kräutermedizin laborierte.

Zu den Kindespflichten gehörte es übrigens auch, Ziele anzustreben, die der Vater nicht hatte erreichen können. Als besonders vorbildhaft in diesem Zusammenhang gilt der bedeutendste Historiker Chinas, Sima Qian [24] (145-80 v.Chr.), der die aus seiner Feder stammenden "geschichtlichen Aufzeichnungen" (Shiji) [25] angeblich nur in Erfüllung des väterlichen Auftrags geschrieben hat.

Im traditionellen Erziehungsprozeß war das erste, was dem Kind erzieherisch vor Augen gestellt wurde, die Allmacht des Vaters, die ja stellvertretend für alle anderen Dominanzverhältnisse war - man denke hier an das Modell des pyramidalen Analogismus!

Die Anerkennung dieser obersten Autorität war der erste Schritt auf dem "Weg der Kindespietät" (xiao dao) [26]. In den klassischen "24 (Beispielen) kindlicher Pietät" (ershi xiao) [27] werden 24 Fälle vorgeführt, in denen das Kind Vätern gegenübersteht, die zumeist alles andere als einfühlsam oder liebevoll sind. Gleichwohl übernimmt jedes der 24 Kinder die Rolle des liebevollen Sohnes - ohne aufzubegehren und ohne nach Sympathien zu fragen. Von vornherein lernt hier das Kind also eine Art "soziales Tauschgeschäft" kennen: Ich verhalte mich pietätvoll und bekomme dadurch im Gegenzug Sicherheit und Anerkennung meiner Rolle. Ich gebe lieber nach und füge mich den Rollenerwartungen.²⁰ Dort taucht beispielsweise auch das Beispiel des "Heiligen" (sheng) Kaisers Shun (ca. 2200 v.Chr.) auf, der den Thron von seinem Vorgänger, dem Kaiser Yao, ausschließlich aufgrund der treuen Erfüllung seiner Kindespflichten erhalten habe.

Ziemlich belanglos ist es in diesem Zusammenhang, daß es sich bei Yao und Shun eher um legendäre Gestalten

handelt. "Legenden mögen noch so unglaubwürdig sein, sie sind jedoch Tatsachen, Tatsachen des Geistes".²¹

Der tugendhafte Li Mi (224-287 n.Chr.) lehnte während der Qin-Dynastie die Bitte ab, ein Staatsamt zu übernehmen, weil er sich um seine Großmutter kümmern müsse, die ihn von kleinauf großgezogen habe. Lis diesbezügliche Antwort an den Kaiser, die sog. "Chen qiang biao", gilt heute noch als ein Hauptbeitrag der Literatur zum Thema "Kindespietät" und ist z.B. in den Schulen Taiwans auswendig zu lernen.

Xiao galt auch als eine Art Modul für "staatsbürgerliches" Verhalten.

Im "Xiao jing" ist auch der Gedanke, daß der Dienst gegenüber den Eltern dem Dienst gegenüber den Fürsten (sprich dem Staat) zugute kommt, daß pietätvolle Söhne auch gute Staatsbürger sind, und daß die verstorbenen Eltern in ihren Söhnen und Enkeln weiterleben: Dies zumindest war die konfuzianische Antwort auf die "Unsterblichkeits-Frage".

Gleichzeitig wird auch gefordert, daß Pietät nicht kritikloses Gehorchen ist. Maßstab bleibt auch hier letztlich die Sittenordnung (das Li). Ein Sohn verhält sich also durchaus richtig, wenn er seine Eltern bei Verstößen mahnt, wie es übrigens auch gegenüber dem "Fürsten" (jun), d.h. gegenüber den Vorgesetzten, geschehen soll.²²

Konfuzius mahnt: "Mach ihnen/ihm nichts vor und wage ihnen/ihm zu widersprechen."²³

Das Verhältnis zwischen Sohn und Eltern, das sich in "Pietät" ausdrückt, ist m.a.W. das Verhaltensmodul, wie es letztlich für sämtliche anderen Beziehungen verbindlich sein soll. So gesehen beruht die gesamte Gesellschaftsordnung, ja die traditionelle chinesische Kultur, auf dem Fundament des Xiao.

Diese Modulfunktion wird auch von Konfuzius ausdrücklich hervorgehoben.²⁴

Zwischen Familiensinn und Gemein-sinn kann es allerdings zu Konflikten kommen, die sich im modernen Sprachgebrauch als Gefahr des Nepotismus oder der Begünstigung bezeichnen lassen.

Ein gewisser Ye Gong wollte den "Meister" auf die ehrlichen Gebräuche in seiner Heimat aufmerksam machen und gab als Beispiel dafür die Tatsache an, daß bei der Aufklärung eines Diebstahls (hier eines Schafes) im Notfall sogar der Sohn gegen den Vater aussage. Konfuzius wandte sich gegen diese Form von Ehrlichkeit. In seiner Heimat decke der Vater den Sohn und der Sohn decke den Vater. Dies sei eine sittlichere Form von "Ehrlichkeit".²⁵

2.1.1.2.4

Das A und O des konfuzianischen Versittlichungsprogramms: Fang bei dir selbst an! Selbstdisziplinierung und Selbstkultivierung

"Ren", "li", "yi" und andere Werte sind dem Menschen nicht angeboren, sondern müssen durch einen mühevollen Erziehungs- und Internalisierungsprozeß "erarbeitet" und verinnerlicht, ja eintätowiert werden.

Typisch für den Konfuzianismus ist es nun, daß alle Gesittung beim Selbst (also beim eigenen Ich) beginnt. Von irgendwo muß man ja ausgehen und - ähnlich wie der ins Wasser geworfene Stein - nach außen hin Ringe ziehen. Nach konfuzianischer Lehre hat alles von der eigenen Person, von der Gegenwart und vom Konkreten auszugehen und sich dann auf einen immer weiteren Personenkreis und immer abstrakteren Verpflichtungen hin zu entfalten. Der erste Schritt zum "ren" erfolgt deshalb in der Familie. Pietät (xiao) gegenüber den Eltern und Liebe zu den Geschwistern sind die Wurzeln des ren.

Die beiden klassischen Textstellen, in denen der Gedanke der "Selbstkultivierung" (xiu ji) [28] zum Ausdruck kommt, sind der Anfang der "Großen Lehre" (Daxue) [29] und das 14. Kapitel des Lunyu:

Das Buch Daxue gehört zu den eigentlichen während der Song-Zeit zu kanonischen Werken erhobenen Vier Schriften. Es besteht nach der Einteilung des Zhu Xi aus einem "kanonischen Text" (jing), der angeblich direkt auf Konfuzius zurückgeht, und aus 10 "Erläuterungen" des Meister Ceng (Ceng Shen, 505-436 v.Chr.) [30].²⁶

Die "Große Lehre" war ein Fürstenspiegel, in dem dargestellt wird, wie die Tugend des Herrschers nach außen strahlt (ming de) [31] und wo "die Din-

ge ihre Wurzeln und wo sie ihre Zweige haben" (wu you ben mo) [32].²⁷ Der Text enthält zunächst "Drei Prinzipien" und anschließend acht Glieder einer Kausalkette, die den Versittlichungsprozeß weiterträgt.

Am Anfang des "Großen Lernens" stehen drei Grundprinzipien, denenzufolge das Dao des Großen Lernens darin besteht, die "strahlende Tugend" (ming de) erstrahlen zu lassen, das Volk zu erneuern und "im höchsten Guten" zu verweilen.²⁸

Mit "strahlender Tugend" ist hier die vom Himmel empfangene Eigenschaft des Herrschers zur Erneuerung und Verwandlung der Gesellschaft gemeint.

Anschließend folgt die achtfache Stufenleiter der Versittlichung, die folgenden - angeblich direkt auf Konfuzius zurückgehenden - Wortlaut hat: "Die Altvorden, die ihre Tugend der ganzen Welt (wörtl.: "unter dem Himmel") erstrahlen lassen wollten, ordneten zuerst (xian zhi guo) ihren eigenen Staat [33]. Weil sie ihren Staat ordnen wollten, regulierten sie zuerst ihre Familien (jijia) [34]. Weil sie ihre Familien regulieren wollten, kultivierten sie zuerst ihr Selbst (xiu qi shen) [35]. Weil sie ihr Selbst kultivieren wollten, stellten sie zuerst ihr Herz gerade (xian zheng qi xin) [36]; weil sie ihr Herz geradestellen wollten, machten sie zuerst ihre Gedanken wahr (xian zheng qi yi) [37]. Weil sie ihre Gedanken wahr machen wollten, vollendeten sie zuerst ihr Wissen (xian zhi qi zhi) [38]; die Vollendung des Wissens aber liegt in der Erforschung der Dinge (ge wu) [39]."²⁹

Anschließend geht es nun im Krebsgang wieder zurück. Werden die Dinge untersucht, vollendet sich die Erkenntnis. Vollendet sich die Erkenntnis, so sind die Gedanken wahr; sind die Gedanken wahr, so wird das Herz gerade und wird das Selbst kultiviert. Wird das Selbst kultiviert, so wird die Familie reguliert; wird die Familie reguliert, wird auch der Staat geordnet. Ist der Staat geordnet, so entsteht "Friede unter dem Himmel" (tiang xia ping) [40].³⁰

Es sind also insgesamt acht Stufen [41], die es zu durchschreiten gilt und die im einzelnen in den Ceng-Kommentaren Stufe für Stufe erläutert werden. Als

wichtigste Station in dieser Kette gilt die "Selbst-Kultivierung", wie vor allem durch Konfuzius selbst im Lunyu bezeugt wird. Als der Meister dort nach dem Wesen des Edlen gefragt wird, antwortet er: "Das Wesen besteht in der demütigen Selbstkultivierung" (xiu ji yi jing) [42]. Es komme darauf an, sich selbst zu kultivieren, "um dadurch den Menschen Frieden zu bringen" (yi an ren) [43].³¹

Aber nicht nur die Vervollkommenheit der einzelnen Person, sondern auch die der einzelnen Familie ist von strategischer Bedeutung: In Cengs Kommentierung heißt es dazu: "Gibt es in einer einzigen Familie ren, so entsteht im ganzen Staat ren" (yi jia ren, yi guo xing ren) [44]. "Gibt es in einer Familie Höflichkeit, so entsteht im ganzen Staat Höflichkeit; ist aber der Eine Mann (gemeint ist der König oder Fürst) maßlos und pervers, so gerät der ganze Staat in luan (Chaos)".³² Hier bricht noch etwas von dem Automatismus und der Magie durch, die von der Tugend des einzelnen auf das Ganze ausstrahlt - und an die übrigens Konfuzianer wie Xunzi oder aber die Legalisten nicht mehr zu glauben vermochten.

Es ist diese ständige ringförmige Erweiterung der Gemeinschaftsförmigkeit von der Familienzelle bis hin zu den "Volksmassen", die auch den chinesischen Kommunisten eingeleuchtet und sie mit dem "Humanismus" des Konfuzianertums ausgesöhnt hat.³³

"Angefangen vom Sohn des Himmels bis hin zur Masse des Volkes bildet die Kultivierung des Selbst (xiu shen) [45] die elementare Lebensgrundlage (wei ben) [46]."³⁴

Mit "elementarer Lebensgrundlage" ist hier übrigens nicht nur Ordnung und Stabilität, sondern auch Wohlhabenheit gemeint. Tugend lohnt sich! Ganz in diesem Sinne heißt es bei Konfuzius: "Tugendhaft sein ist der Anfang, reich sein ist das Ende/Ergebnis" (de zhe ben ye, cai zhe mo ye) [47].³⁵

Das Buch Zhongyong [48] ("Anwendung der Mitte"), das seit der Song-Zeit mit zu den klassischen "Vier Büchern" gerechnet wird, konkretisiert den Inhalt der oben angesprochenen "Tugend" (de) sowie der Eigenschaften, die den Fürsten zum echten Fürsten machen.

Gleichzeitig wird in diesem Zusammenhang auch deutlich, wie sehr umgekehrt Stabilität und Wohlergehen der Gesellschaft zum Beweis für die gelungene Selbstvervollkommenheit des Herrschers und damit zu dessen Legitimierung wird!

Jedermann hat die gleiche Chance (und Pflicht!) zur Selbstkultivierung - und damit theoretisch auch die Möglichkeit, sich dem Kreis der Edlen und damit letztlich auch der "politischen Klasse" anzuschließen.

Nochmals: "Ren kommt aus dem Selbst (wei ren you ji) [49]; woher sollte es denn sonst kommen!?"³⁶

Die konfuzianische Grundidee, das Ganze vom Selbst her aufzuziehen, erfuhr durch die neokonfuzianische Philosophie des 12.Jhdts. eine besondere Zuspitzung: Ziel der Selbstkultivierung ist die Herausbildung eines "Großen Ich" (da wo) [50], das gemeinschaftsförmig denkt, und nicht etwa eines "Kleinen Ichs" (xiao wo) [51], also eines Individualisten oder eher - aus konfuzianischer Optik - eines "Egoisten".

Vor allem in der Song-Zeit, als China der Welt eine Reihe bahnbrechender neuer Erfindungen schenkte, und als sich Kräfte regten, die dem herrschenden Mandarinat gefährlich werden konnten, wuchs das Mißtrauen gegen Individualismus, gegen "menschliche Begierden" (renyu), "egoistische Bedürfnisse" (siyu) [52] und gegen die Gefahr, daß sich "die Gesellschaft in eine Unsumme von Individuen auflösen" könnte.³⁷

Unter diesen Umständen wurde der damals als Gegenströmung aufkommende "Neo-Konfuzianismus" zu einem großangelegten Versuch, die Individuen wieder stärker in die Gesellschaft einzubinden und sie zu disziplinieren, u.a. also auch das Rad der Geschichte wieder zurückzudrehen, um so das Aufkommen einer konkurrierenden Klasse von bürgerlichen Elementen, Ingenieuren etc., zu verhindern.

Der Neo-Konfuzianismus schrieb vor allem das altherwürdige "ke ji fu li" (Bezwingung des Selbst durch Wiederherstellen des "Ci") auf seine Fahne. In der Interpretation Zhu Xis, des Hauptvertreters dieser Denkschule, bedeutet³⁸ das "Ke ji" soviel wie "Begierden auslöschen" (mie renyu) [53],

wobei darauf hinzuweisen ist, daß in der philosophischen Diskussion der Song- und der Ming-Zeit der Unterschied zwischen der (als legitim erkannten) "renyu" [54] (wörtl.: menschliches Verlangen) und dem (mißbilligten) "siyu" [55] (selbstische Interessen) oder einfach "yu" (Begierde) eine wichtige Rolle spielte. Durch Lustverzicht und Askese (jinyuzhuyi) [56] sollte die Harmonie von Selbst und Gesellschaft wiederhergestellt werden. Die sich durch die gesamte Geistesgeschichte Chinas hindurchziehende Forderung nach Selbstkontrolle (zi ji ke zhi) [57] und das Bemühen um Harmonie zwischen Selbst und Gesellschaft seien³⁹ zwei Schlüsselemente im traditionellen Denken, die vor allem den Kritikern der 4.Mai-Bewegung (1919) mißfallen, die aber umgekehrt gerade den Neo-Konfuzianern besonders am Herzen gelegen hätten. Für Zhu Xi und seine Anhänger waren die Menschen soziale Wesen, die sich in eine große Einheit (Universum-Staat-Familie-Selbst) eingebunden und sich deshalb als Gemeinschaftswesen, nicht jedoch als Individuen fühlen sollten. Ihre Pflicht sei es nicht dem "renxin" ("Menschenherzen"), sondern dem "daoxin" (d.h. dem "Geist des Dao") [58] zu folgen und sich gleichzeitig von "yu", d.h. von Begierden und Lust, zu befreien. Niemals dürften Gefühle (qing) [59] in "Begierden" (yu) umschlagen, und aus diesem Grund müsse alles versucht werden, die Empfindungen zu "entprivatisieren" und dem "Großen Allgemeinen" (da gong) [60] anstelle des Selbstsüchtigen (si) zum Siege zu verhelfen. Umfassende Einheit allen Seins, wie sie hier postuliert wird, läßt keine Scheidung in Ich und Nicht-Ich zu. Der Mensch ist kein "autonomes Individuum" (duli renye) [61], sondern ein "soziales Wesen" (shehuide renye) [61a] und ein "Gemeinschaftselement" (qunti de fenzi) [62], das seine Rolle (juese) [63] und sein Bewußtsein aus der Verbundenheit mit allen ableitet.⁴⁰

2.1.1.2.5

Exkurs: Konfuzius und der Konfuzianismus

2.1.1.2.5.1

Dichtung und Wahrheit um die Person des Konfuzius

Bereits im Lunyu erscheint Konfuzius wie ein Denkmal seiner selbst. Vor allem im 10.Kapitel begegnet man einer perfekten und bis ins letzte durchstilisierten Person, die der Urbedeutung

des Wortes "persona", nämlich des "Hindurchtönens", in jeder Weise gerecht wird: "In Anwesenheit des Fürsten war seine Haltung ehrfurchtsvoll befangen und von strenger Würde."⁴¹ Er nahm "eine feierliche Miene an und schien behutsamer zu schreiten... Hob er bei den Ehrenbezeugungen für die neben ihm Stehenden die Arme links und rechts, so fielen die Falten seines Gewandes ebenmäßig, wie es der Ordnung entsprach. Eilte er voran, glichen seine sich bauschenden Ärmel dem Flügelschlag eines Vogels..."⁴² "Durchschritt er das Tor des Palastes, schien er sich zu bücken, als verwehre es ihm den Eintritt..." "Kam er nahe am Thron vorbei, nahm sein Antlitz feierliche Würde an, sein Schritt schien behutsamer zu werden, und er verstummte, als fände er keine Worte mehr."⁴³ Selbst im Schlaf zeigte er angemessene Haltung: "Nicht starr wie ein Toter lag er im Bett, sondern ... feierlich-ernst."⁴⁴

So redet, schreitet und schläft kein Mensch von Fleisch und Blut! So benimmt sich nur ein Modell!

Kein Wunder, daß sich um die Person des Konfuzius im Laufe der Zeit viele Streitfragen entwickelt haben, die im vorliegenden Zusammenhang jedoch irrelevant sind:

- In der westlichen Sinologie tauchte beispielsweise die Frage auf, ob Konfuzius nur ein "braver Moralist" (Otto Franke) oder aber ein großer Philosoph (Richard Wilhelm) war, ob er nur als konservativer Kompilator älterer Werke (so Alfred Forke) oder aber als "Revolutionär" zutage getreten ist (so H.G.Creel), ob er die ihm zugeschriebenen Werke selbst verfaßt hat oder ob sie von späteren Schulen aufgrund zeitgenössischer Zeugnisse kompiliert wurden.

- Aber auch in China selbst haben die Bewertungen gewechselt.

Im traditionellen Reich der Mitte galt Konfuzius als Idealbild des Menschen und als "Heiliger" (shengren) und damit eo ipso auch als sakrosankt - allerdings keineswegs als Gott; diese letztere Einschränkung allerdings entfiel während der Reformperiode, als die traditionelle Elite ein letztes Mal versuchte, den Lehren des Weisen dadurch neue Geltung zu verschaffen, daß man ihn durch kaiserliches Edikt

vom 30. Dezember 1906 zum Gott erhob und den Konfuzianismus damit praktisch als Staatsreligion anerkannte. Die Reaktion auf diese Übersteigerung ließ nicht lange auf sich warten. Gleichsam als Antithese zu diesem vergöttlichten Konfuzianismus wurde während der "4.Mai-Bewegung" von 1919 das Bild eines "menschenfresserischen" Konfuzianismus propagiert, der die Wurzeln des Despotismus und der patriarchalischen Klassengesellschaft abgegeben habe und in dessen Namen das chinesische Volk 2000 Jahre lang versklavt worden sei. Konfuzius sei ein "jahrhundertaltes vertrocknetes Skelett" und es gelte, seine Lehre zu demaskieren. Einige der Bannerträger der 4.Mai-Bewegung forderten sogar eine dem Konfuzianismus direkt zuwiderlaufende "totale Verwestlichung Chinas"; andere glaubten eine marxistische Antwort auf die Probleme des Reichs der Mitte finden zu können und gründeten zwei Jahre später die KPCh.

Nie war das Bild des Konfuzius so umstritten wie in der ersten Hälfte des 20. Jhdts.: Einerseits galt er als "Vertreter der Sklavenhaltergesellschaft" und als "Menschenfresser" (4.Mai-Bewegung), andererseits als "Revolutionär" (so Guo Moro, der Freund Mao Zedongs); einerseits als "Reaktionär", andererseits als "Reformer" (Kang Youwei), einerseits als Prediger des Hasses ("Sklavenhaltertum!"), andererseits als Verkünder des Humanismus und der Menschenliebe.

Fast logisch war es schon, daß auf den Ikonoklasmus der 4.Mai-Bewegung eine abermalig konservative Gegenbewegung folgte, die sich in zwei Hauptströmungen niederschlug, nämlich einerseits im Neu-Konfuzianismus (xinrujia), dem es um die Modernisierung des Konfuzianismus ging, und in einer Schule, die sich die Suche nach nationaler Identität machte, und die vor allem in der Regierungspolitik der seit 1927 in Nanjing etablierten Guomindang ein breites Echo fand. Die Nanjinger Regierung, die noch 1927 den offiziellen Konfuzius-Kult abgeschafft hatte, begann schon wenige Jahre später, die konfuzianischen Tugenden als moralische Grundlage des chinesischen Volkes neu zu entdecken und den Konfuzianismus zu propagieren. 1931 wurde der Geburtstag des Weisen wieder zum offiziellen Feiertag erhoben, und 1934 (unter dem persönlichen Patronat Jiang Jieshis) die Bewegung "Neues Leben" ausgerufen, die sich offiziell am Konfuzianismus orientierte.

Auf den Staatskonfuzianismus der Jiang-Periode folgte der staatliche Anti-Konfuzianismus der maoistischen Volksrepublik, der vor allem in den Jahren 1958 ff. und während der Kulturrevolution seinen Höhepunkt erreichte, um dann allerdings mit Beginn des Reformzeitalters einer erneut positiven Bewertung des Weisen Platz zu machen. Vor allem die Gründung der Konfuziusstiftung i.J. 1984 und der Zeitschrift "Konfuziusstudien" (Kongzi yanjiu) i.J. 1986 ließen die Wende besonders deutlich werden. Hatte zu Maos Zeiten der "reaktionäre" Klassenstandpunkt des Konfuzius noch alle Aufmerksamkeit und Kritik auf sich gezogen, so rückte nun die kulturelle Bedeutung des Konfuzius für die Eigenart und Größe des chinesischen Volkes wieder in den Vordergrund. Erneut wurden die Lehren des Weisen von Qufu instrumentalisiert, und zwar einerseits für den neuerwachten Nationalstolz, andererseits für den Aufbau Chinas: Man hatte entdeckt, daß konfuzianische Elemente in Taiwan, Japan und Singapur dem wirtschaftlichen Aufbau so gut bekommen waren - warum nicht auch in der VR China!⁴⁵

2.1.1.2.5.2

Und die überlieferte Lehre?

Nicht nur die Person, sondern auch die Lehre des Konfuzius ist keineswegs ein historisch "korrekt" überlieferter Bestand, sondern Ergebnis einer Unzahl von Wünschen, Sehnsüchten und Erfahrungen, die im Laufe von über zwei Jahrtausenden in die Person und in die Lehre des Weisen von Qufu hineinprojiziert wurden. Kein Wunder, daß "der" Konfuzianismus sich höchst amorph ausnimmt und beinahe jeder Interpretation zugänglich erscheint. Diese Dehnbarkeit hat sich auch Kang Yuowei, der Hauptvertreter der "Hundert-Tage-Reform" (1898), zu eigen gemacht, indem er seine Reformvorschläge damit begründete, daß all die so fremd wirkenden westlichen Errungenschaften wie Demokratie oder Gewaltenteilung eigentlich gar nicht so neu, sondern im Konfuzianismus bereits von Anfang an angelegt gewesen seien. Leider habe man es versäumt, diesen Zustand rechtzeitig zu erkennen und die verborgenen Schätze zu heben. Hier wird deutlich, daß "der" Konfuzianismus als ein Kosmos betrachtet wurde, in dem die Gesetze des Himmels und der Erde von Anfang an niedergeschrieben waren, und den es des-

halb nur richtig zu befragen - und zu interpretieren - galt, um Antworten auf sämtliche Fragen unter dem Himmel zu erhalten.

Die klassischen Bedenken gegen "Konfuzius" und "den" Konfuzianismus lassen sich etwa folgendermaßen skizzieren: (1) Sein Werk, vor allem das Lunyu, sei erst Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte nach seinem Tod zusammengestellt worden und lasse daher Zweifel an der Authentizität aufkommen. (2) Selbst der Begriff "Konfuzianismus" sei westlicher Prägung. Im Chinesischen gebe es nur die Bezeichnung "Rujia" ("Schule der Sanften") oder aber Kongjiao (Konfuziuslehre). (3) Der Interpretation dessen, was unter "Konfuzianismus" zu verstehen sei, stünden Tür und Tor offen: Man möge deshalb genauer angeben, *welcher* Konfuzius/Konfuzianismus jeweils gemeint sei, der des Menzius, des Xunzi, des Han Yu, des Ouyang Xiu, des Zhu Xi, des Wang Yangming oder des Huang Zongxi; der des Han-Zeitalters, der des Neo-Konfuzianismus, der des Neu-Konfuzianismus oder was auch immer. (4) Nicht immer auch sei der Konfuzianismus in der chinesischen Geschichte tonangebend gewesen: Vor Konfuzius seien beispielsweise die Institutionen, die der Meister später in seinen Kanon aufgenommen hat, keineswegs "konfuzianisch", sondern einfach traditionsgestiftet gewesen, und nach ihm gab es häufig Zeiten, wo der Daoismus (Tang-Dynastie) oder der Buddhismus (unter den Fremddynastien Liao Jin und Yuan vom 11.-14.Jhdt.) weitaus einflußreicher gewesen seien.⁴⁶

Dies alles sind ehrenwerte Einwendungen, die zwar aus sinologischer Perspektive gerechtfertigt sein mögen (so wird beispielsweise gefordert, eine präzise Textanalyse des Lunyu vorzunehmen, um die Heterogenität der Quellen aufzufindig zu machen!), die aber, wenn man die Tradition vom Standpunkt der Gegenwart her ausleuchtet, sich als irrelevant erweisen. Selbst wenn es nie einen Menschen namens Konfuzius gegeben hätte, oder selbst dann, wenn jede, aber auch jede seiner Sentenzen falsch wiedergegeben oder im Laufe der Zeit völlig entstellt worden wären, so gäbe es doch nach wie vor einen "real existierenden Konfuzianismus", dessen Wirken sich bis in die alltäglichsten Erscheinungen des heutigen China hinein empirisch

nachweisen läßt, und der sich aus gewissen Grundelementen zusammensetzt, die so etwas wie eine "konfuzianische Tonlage" abgeben und ein Synagma schaffen, das unverwechselbar ist.

Es stimmt auch, daß fast jede Epoche ihren eigenen Konfuzianismus hatte, doch ist mit dieser ständigen Metamorphose nur die jeweils neue Interpretation gemeint, nicht dagegen der Grundbestand an Elementen, die sich additiv etwa folgendermaßen aufreihen lassen:

Ordnungsbesessenheit: Das "Selbst", die "Selbstkultivierung" und die Selbstkontrolle als Ausgangs- und Endpunkt aller gesellschaftlichen Beziehungen; der pyramidale Analogismus und der Respekt vor Autorität; die Vorliebe für klare Hierarchien und strukturierte Beziehungen; die Gemeinschaftsbezogenheit (ren) als inhaltlicher und das eingespielte Alltagsritual als prozessualer Imperativ der Gemeinschaftsethik; die Betonung von Konsens und "Harmonie" sowie die Bevorzugung von Vertrauens- gegenüber Konfliktgemeinschaften und die damit verbundene "Familiarisierung" von Betrieben, Nachbarschaften etc. bei gleichzeitiger Ablehnung von Zivilprozessen und überhaupt von rein juristischen Lösungen; die Verknötung des einzelnen im sozialen Netz bei gleichzeitiger Reduzierung "subjektiver Rechte"; die Vergangenheitsorientierung und die Hochachtung für Alter und Seniorität; die überragende Bedeutung des Lernens und der Erziehung sowie der "Bildung ohne Klassenunterschiede" (Prüfungsadel statt Blutadel); das Verlangen nach vorbildhaften Führerpersönlichkeiten in der Politik, die wichtiger sind als Regelwerke, Institutionen und organisatorische Effizienz; das Mißtrauen gegenüber "Parteien"; der religiöse Agnostizismus, die "positive Diesseitigkeit" und Nüchternheit, die Transzendenz zur Immanenz werden läßt sowie der Versuch, gesellschaftliche Probleme ausschließlich mit "säkularen" Hebeln zu regeln; die Abneigung gegen eine Führung durch Geistlichkeit oder aber durch Militärs; die Familienethik als Staatsethik, die Staatsethik als Familienethik; der Mangel an Institutionen für die "äußere Kontrolle" und die Überbetonung der "inneren Kontrolle" (durch permanente Erziehung) sowie des Zhengming; die zentrale Stellung der Büro-

kratie, deren Vertreter sich in der Nachfolge des Junzi sehen, und die von ihrer Mission als Bewahrer der Tradition - damit aber auch als eigentliche politische Führer - motiviert und berufen sind: Kein Wunder also, daß der "Beamten"-Status als höchste Berufung gilt; die Offenheit gegenüber wirtschaftlicher Betätigung, gegenüber Privateigentum und gegenüber "Wohlhabenheit" (cai) [64]; nicht zuletzt auch der "Pan-Moralismus" mit seinen erbaulichen Ermahnungen, seinem Verlangen nach ethischen Vorbildern und seinem erhobenen Zeigefinger.

All diese einzelnen Elemente sind bereits in sich, zumindest aber in ihrer Zusammensetzung so "typisch", daß der Ausdruck "konfuzianische Ethik" oder wie immer solche Termini lauten mögen, durchaus angebracht ist.

Vielfältig wie die Elemente sind auch die Formen, in denen sich der "Konfuzianismus" geäußert hat: Dies geschah z.B. als (1) Philosophie im klassischen Sinne und damit als eine Art "Ziviltheologie" für die traditionelle politische Elite, (2) in einer bestimmten Organisation der Gesellschaft und des Staates und (3) im Alltagsleben, wobei sich im Laufe der Zeit *empirisch* feststellbare Manifestationen entwickelt haben, die in der vorliegenden Darstellung als "Metakonfuzianismus" bezeichnet werden und die in moderner Zeit so etwas wie einen gemeinsamen Nenner für die verschiedenen - und bisweilen so höchst divergierenden - Elemente abgeben.

**2.1.1.2.5.3.
Der Realkonfuzianismus als Metakonfuzianismus**

Wie sollte man angesichts solcher Überlegungen Dichtung und Wahrheit voneinander unterscheiden, und wie sollte man auch nur einen Augenblick lang glauben können, daß sich nach 2500 Jahren ständiger Neuprojektionen und Neuinterpretationen noch ein "ursprünglicher" Konfuzianismus rekonstruieren ließe! Abgesehen davon, daß dies unmöglich erscheint, kann im vorliegenden Zusammenhang ein solcher "Ur-Konfuzianismus" auch gar nicht von Interesse sein. *Hier* geht es nicht darum, festzustellen, was Konfuzianismus *ist* oder einmal *war*, sondern was *geglaubt wird*, daß Konfuzianismus sei. Es gibt nun einmal Elemente in der Tradition und Fingerabdrücke auf modernen Institutionen, bei deren

Identifizierung jedermann davon *überzeugt* ist, daß sie "konfuzianisch" sind - und *darauf* kommt es im vorliegenden Kontext an!

Was hier zur Diskussion steht, ist nach alledem nicht der Original-, sondern der Real-Konfuzianismus, wie er sich dem Durchschnittschinesen heute darstellt und wie er einen 2500jährigen Anpassungsprozeß überlebt hat. Längst ist die Lehre des Weisen aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst und damit enthistorisiert und verallgemeinert worden. Gerade weil sich "der" Konfuzianismus" als so bemerkenswert wandlungsfähig erwiesen hat, dürfte ihm auch künftig noch eine lange Nachwirkung beschieden sein!

Im folgenden Zusammenhang ist ausschließlich auf jene Elemente abzustellen, die im Denken und Fühlen des Durchschnittschinesen empirisch weiterwirken, und die ihm Maßstäbe dafür liefern, was als "normal" und was als "anomal" zu gelten hat. Die wichtigsten dieser Elemente wurden bereits unter dem Oberbegriff "Metakonfuzianismus" referiert.

2.1.1.3

Li: Die ordnende Kraft des Rituals und der gesitteten Umgangsformen

Heilig waren dem Konfuzius nicht nur die Tugenden und Werte, sondern auch die Rituale, mit deren Hilfe sie umgesetzt und gleichsam vergegenständlicht wurden.

Im Gegensatz zu ren, xiao oder yi, die den *Inhalt* einer Tugend bezeichnen, assoziiert "li" [65], ein weiterer konfuzianischer Kernbegriff, den *prozessualen* und *situativen* Aspekt der symbolischen Verarbeitung.

Das Wort "ren" kommt im Lunyu zwar am häufigsten vor, nämlich, wie erwähnt, 110mal. Doch schon an zweiter Stelle in der Häufigkeitsliste folgt "li" (75mal) und dann, bereits weit abgeschlagen, an dritter Stelle der Terminus "yi" (Gerechtigkeit) (24mal).

Der Ausdruck "li" ist bisher noch allemal höchst diffus übersetzt worden. Legge gibt ihn mit "Propriety" wieder⁴⁷ und andere folgen ihm darin, indem sie das Wort "Schicklichkeit" verwenden. Wieder an anderer Stelle ist von Moralregeln, Anstandsregeln oder von "Formen" die Rede. Wohl am neutralsten nimmt sich das Wort "Riten" aus,

das deshalb, abwechselnd mit der Schreibweise "li", auch im vorliegenden Text verwendet sei.

Konfuzius weist ausdrücklich darauf hin, daß er nicht den Riten der Xia- oder der Yin-Dynastie, sondern denen der Zhou folge.⁴⁸ Es handelt sich hierbei um Verhaltensanweisungen rituellen Charakters, denen unterstellt wird, daß sie vom Himmel stammen und deshalb aus innerer (sittlicher) Überzeugung befolgt werden müßten, auch wenn ihr Sinn manchmal nicht ganz klar sei.⁴⁹

Die Riten zeigen den "rechten Weg" (dao) auf, der im Himmel genauso gilt wie im menschlichen Leben und daher streng verpflichtend sei.

Es genügt nicht, daß die Riten nur äußerlich korrekt nachvollzogen werden; vielmehr kommt es auf ein Gleichgewicht zwischen äußeren Formen und innerer Haltung an. Wörtlich: "Wenn die Materie die Form besiegt, (zhi sheng wen) [66], dann ist das Wildheit (ye) [67], wenn jedoch die Form die Materie besiegt, so ist dies kanzeihaf (der Ausdruck shi [68] heißt eigentlich "Geschichte" und meint vermutlich formalistische Histeriographie). Kommen aber Form und Materie zur Übereinstimmung, so ergibt sich daraus wesenhaft der Edle (junzi) [69]."⁵⁰

Die Körpersprache oder der Nachvollzug eines Rituals waren nach alledem sinnlos, wenn nicht auch die innere Gesinnung hinzukam - zumindest war dies die offizielle Lehre! Ganz in diesem Sinne sollte das wiederbelebte Zeremoniell keineswegs auf die alte Aristokratie beschränkt bleiben, sondern auch, ja sogar in erster Linie, von der neuen Aristokratie, nämlich dem Lernadel, getragen werden. "Wo es um Bildung geht, darf es keine (Standes-)Unterschiede geben".⁵¹ Zu den "Gebildeten" (wen) [70] gehören auch Leute von niederem Stande.⁵²

Der "Ordnungsfanatiker" Konfuzius legte Wert auf minutiös eingehaltene, weil von der Tradition als solcher geheiligte Handlungsabläufe. Wie ernst es dem Meister mit dem li war, wird vor allem im Buch X des Lunyu verdeutlicht, in dem Konfuzius - weit davon entfernt, ein Wesen von Fleisch und Blut zu sein - geradezu als Verkörperung der Tradition (und ihres Dao-gemäßen Würdeideals) in Erscheinung tritt.

In beiden Belangen war der Meister in seinem Element. Glaubt man den Schriften, so verkörperte er geradezu das zu seiner Zeit von der Tradition geheiligte Würde-Ideal. Vor allem in Buch 10 des Lunyu finden sich darüber die detailliertesten Beschreibungen seiner ihn bewundernden Schüler. Um einen Eindruck von der Verhaltensstrenge und von der akkuraten Körpersprache zu geben, die dem "Meister" nachgerühmt wurde, seien hier einige Passagen wörtlich wiedergegeben: "In Anwesenheit des Fürsten (jun) war seine Haltung (wörtl.: seine "Farbe", si) ehrfurchtsvoll befangen und von strenger Würde. Bat der Fürst ihn, an einer Audienz teilzunehmen, so nahm sein Antlitz feierliche Würde an, und er schien behutsamer zu schreiten. Hob er bei den Ehrenbezeugungen für die neben ihm Stehenden die Arme links und rechts, so fielen die Falten seines Gewandes ebenmäßig, wie es der Ordnung entsprach. Ging er schneller voran, glichen seine sich bauschenden Ärmel dem Flügelschlag eines Vogels. Hatte sich ein Gast entfernt, so meldete er (dem Fürsten), daß der Besucher nicht mehr zurückwendet."⁵³

"Wenn er das Tor des Palastes durchschritt, bückte er sich, als ob es ihm keinen Einlaß gewährte. Niemals blieb er in der Mitte des Palasttors stehen, und beim Schreiten trat er auch niemals auf die Torschwelle. Ging er am Thron vorbei, wurde sein Antlitz (seine "Farbe", se) feierlich, sein Schreiten schien gleichsam erstarrt, und seine Rede schien fast zu verstummen. Stieg er zur Empfangshalle empor, so schürzte er den Saum seines Gewandes und hielt die Luft an, als wagte er nicht zu atmen. War er nach dem Verlassen (der Audienzhalle) die erste Stufe hinabgestiegen, so wich die Anspannung, und er zeigte sich gelöst. Hatte er die unterste Stufe erreicht, schritt er schnell zu seinem Platz zurück, (wobei die Bewegung seiner Arme) dem Flügelschlag eines Vogels glich. Wieder zurück an seinem Platz, zeigte er ehrfurchtsvolle Befangenheit."^{53a}

"Hatte er Hoheitszeichen zu tragen (es handelte sich hier um ein Autoritäts anzeigendes Szepter aus Jade) (gui) [71], so ging er ehrfürchtig gebückt einher, als könne er das Gewicht kaum tragen. Er hielt es nie höher, als man die Hände zum Gruß erhebt, und auch nie niedriger, als es sich beim Überreichen von Geschenken geziemt; lebhaft wie

beim Kampf war dann seine Gesichtsfarbe, und sein Schritt war zögernd, als würden seine Füße am Boden festgehalten. Überreichte er (auf Geheiß des Fürsten) Geschenke, so war seine Miene ruhig und gelassen. Bei Privataudienzen war er frohen Mutes".⁵⁴

Sodann folgen Ausführungen über seine Kleidungsgehnheiten⁵⁵ über seine Essens- und Fastengebräuche⁵⁶ Wenig pflegte er zu essen und führte während des Mahls keine Gespräche⁵⁷ Ging er zu Bett, so sprach er kein Wort mehr. Im Bett lag er nicht wie ein Toter, sondern zeigte auch dort noch Würde.⁵⁸ In einen Wagen stieg er immer aufrechten Gangs, auch wenn er nach dem Halteseil griff. Im Wagen selbst blickte er sich nicht um, sprach nie hastig und zeigte auch nie mit den Fingern⁵⁹ Er benahm sich würdig im Alltag, ohne gravitatisch zu sein. Sah er einen Trauernden, wurde seine Miene sogleich feierlich ernst. Sah er einen Mann im Hofornat mit Kappe oder einen Blinden, so bezeugte er Ehrfurcht in seiner Haltung. Kam ein Amtsdienner mit Aufzeichnungen des Staatsarchivs vorbei, verneigte er sich.⁶⁰ War eine Matte nicht vorschriftsgemäß ausgebreitet, so setzte er sich gar nicht erst darauf.⁶¹

Besonders genau pflegte er die Zeremonien durchzuführen. Beim Bogenschießen, einer aristokratischen Kunst, die auch von älteren Männern noch betrieben wurde, kam es ihm nicht so sehr darauf an, daß das Ziel getroffen, als daß die richtige Haltung angenommen wurde.⁶² Bei religiösen Feierlichkeiten kam es auf jedes Detail an. Als ein Schüler vorschlug, die Opferung eines Lammes am Ersten jeden Monats abzuschaffen, sprach Konfuzius: "Dir tut das Lamm leid, mir der Opferbrauch".⁶³

Tiersentimentalität war dem "Meister" offensichtlich unbekannt. Nicht nur das Lamm war ihm gleichgültig, sondern auch anderes Getier, z.B. Pferde.⁶⁴ Stets bleibt Konfuzius anthropozentrisch. Eine theriozentrische Betrachtungsweise, wie sie in einigen indischen Religionen auftaucht, ist ihm in jeder Hinsicht fremd.

Der Trojanische Krieg wäre, einer solchen Interpretation zufolge, nicht der geraubten Helena, sondern der Regelverletzung wegen geführt worden!

Der Mensch Konfuzius, wie er den Nachfahren hier entgegentritt, war ein Zeremonienmeister, wie er sich vergleichbar in Europa allenfalls am Hofe Ludwigs XIV. hat finden lassen.

Bezeichnenderweise war die Ausgangslage des "Meisters" und des französischen Königs jeweils die gleiche gewesen - nämlich Verunsicherung und Chaos. Wie vor allem Norbert Elias in seiner "Höfischen Gesellschaft" überzeugend dargelegt hat, waren Kindheit und Jugend Ludwig des XIV. von Bedrohung, Flucht aus dem Palast und teilweise sogar Elend überschattet. Seine ganze spätere Politik richtete sich deshalb auf Stabilisierung und Ritualisierung mit Hilfe eines Zeremoniells, das gleichzeitig so geschmackvoll war, daß das ganze damalige Europa zum Nachahmer des "Sonnenhofs" wurde. Bezeichnenderweise wurde die Stellung des Königs noch durch das Gottesgnadentum und durch das damit unmittelbar verbundene "L'état c'est moi" staatsphilosophisch abgesichert.⁶⁵

Auch Konfuzius suchte aus der Not eine Tugend zu machen und setzte hierbei auf das Brauchtum der vorangegangenen Zhou-Dynastie, das freilich nicht bloß auf äußeres Ritual beschränkt, sondern das, wie oben erwähnt, von innen her sittlich belebt werden sollte - eine Neuerung des Meisters: In allem sei Contenance zu bewahren. Der "Edle" beachte stets drei Grundsätze: In seinen Bewegungen halte er sich fern von "heftig und von langsam", in seinem Gesichtsausdruck (wörtl.: bei der Regulierung seiner Gesichtsfarbe (zheng ... se) [72] erscheine er vertrauenswürdig und in seinen Worten (wörtl.: "in seinen Worten und in seiner Stimmung") enthalte er sich jeglicher Derbheit.⁶⁶

Die Tugenden des "ren" und des "li" müssen immer und immer wieder geübt werden. Das permanente Lernen wird damit, wie in späteren Abschnitten näher zu erläutern, zu einem Kernelement der konfuzianischen Lehre. Hauptgegenstand des Lernens sind inhaltlich gewisse Grundtugenden (de), für die Konfuzius im Lunyu immer wieder neue Beispiele gibt, und prozessual die rituellen Formen des "li", die nicht nur Anweisungen über das Verhalten des Vaters gegenüber dem Sohn, sondern auch über Trauerzeiten, über Ahnenverehrung oder aber über das Verhalten zwischen Untertanen und Obrigkeit geben.

In der Lehre des "Neu-Konfuzianismus" wurden ren und li, d.h. also Gemeinschaftsförmigkeit und Riten als Kerngedanken des Konfuzius herausgestellt. Dabei tauchte auch sogleich die Frage auf, in welchem Verhältnis diese beiden so merkwürdig gegensätzlichen Tugenden zueinander standen; hing davon doch letztlich wiederum die Einstufung des Konfuzius als "fortschrittlich" oder aber als "reaktionär" ab:

Wer, wie beispielsweise der Philosoph Feng Youlan, den Konfuzianismus als "fortschrittlich" begreifen wollte, postulierte, daß Konfuzius die alten Riten mit "ren" angereichert, sie also "humanisiert" habe.

Demgegenüber betonten die Skeptiker, die geneigt waren, in Konfuzius einen Erzkonservativen und Reaktionär zu sehen, die umgekehrte Reihenfolge: Konfuzius habe der Ritualisierung des Lebens Vorrang eingeräumt und damit der Versittlichung durch ren das Nachsehen gegeben.⁶⁷

2.1.1.4

Zhengming: Die ordnende Kraft der Sprache (und der korrekten Bezeichnungen)

Ordnung wird aber nicht nur durch Tugenden (ren) und durch gesittete Vollzugsformen (li) hervorgebracht, sondern darüber hinaus auch noch durch eine "Richtigstellung der Bezeichnungen". Der einschlägige Begriff "zhengming" [73] wird manchmal auch mit "Richtigstellung der Begriffe", "Berichtigung der Namen" oder in ähnlicher Weise übersetzt. Worauf es ankommt, ist die Deckungsgleichheit von Rollenspiel und Rollenbenennung, wobei sich nach traditioneller Ansicht an eine bestimmte gesellschaftliche "Rolle" höchst konkrete Verhaltensweisen zu knüpfen hatten, so daß das Ausdrucksrepertoire jeweils genau definiert und vorbestimmt war - ähnlich wie die Rolle eines Schauspielers, dem zwar Nuancen der Selbstprofilierung bleiben, der sich aber im großen und ganzen der Regie zu fügen hat. "Grundlage einer guten Regierung" ist nach Konfuzius, daß der "Herrscher ein Herrscher, der Minister ein Minister, der Vater ein Vater und der Sohn ein Sohn ist".⁶⁸ Die Richtigstellung der Benennungen ist sogar die zeitlich am ersten zu erledigende Aufgabe eines Regierenden. "Sind nämlich die Bezeichnungen nicht korrekt, so entspre-

chen die Worte nicht den Tatsachen. Entsprechen die Worte aber nicht den Tatsachen, so bleibt das Regierungshandeln ohne Erfolg. Bleibt das Regierungshandeln ohne Erfolg, so verlieren Riten und Ritualmusik ihre Wirkkraft. Verlieren Riten und Ritualmusik ihre Wirkkraft, so werden Züchtigungen und Strafen ohne Maß erteilt. Werden Züchtigungen und Strafen ohne Maß erteilt, so weiß das Volk nicht mehr aus noch ein. Deshalb benennt der Edle die Dinge so, wie er ein Recht hat, davon zu reden, damit er auch das Recht hat, das Handeln den Bezeichnungen anzupassen".⁶⁹

Genau so wie religiöse Feiern minutiös abzuwickeln und Trauerzeiten präzise nach den alten Ritualen zu gestalten sind, gilt es auch bei den Bezeichnungen bis ins Detail hinein Exaktheit an den Tag zu legen. "Eine Eckenschale, der die Ecken fehlen, was ist das bloß für eine Eckenschale!"⁷⁰

Konfuzius will also Begriffsverwirrungen nicht weniger dulden als Schnitzer im Protokoll! Dies gilt vor allem bei den zwischenmenschlichen Beziehungen, wo ein Bezug zwischen Rollenspiel und Rollenbenennung zu bestehen hat, der offensichtlich noch magisch-beschwörenden Charakters ist.

Ordnen beginnt mit der "Richtigstellung der Bezeichnungen". Ein Vater hat sich also wie ein nach alter Überlieferung definierter "Vater", ein König wie ein "König" und ein Sohn wie ein "Sohn" zu verhalten. Wo dies geschieht, tritt Vorbildhaftigkeit ein und ordnen sich die gesellschaftlichen Muster wie die Eisenspäne auf einer magnetisierten Unterlage; wo diese Koinzidenz ausbleibt, verlieren die Väter, Könige und Söhne ihre wahre Bestimmung und damit das Recht auf die betreffende Bezeichnung. Ein König, der seiner "Königs"-Rolle nicht gerecht wird, ist kein König mehr und kann abgesetzt werden, da er "seinen Auftrag verloren" hat. Der Begriff "den Auftrag verlieren" (geming) [74] wird auch heute noch verwendet, und zwar als offizieller Terminus für "Revolution".

Diese Konvergenz von Bezeichnung und Bezeichnungstreue - eine Art kategorischer Imperativ des Konfuzianismus - sorgte dafür, daß die an eine Bezeichnung geknüpften gesellschaftlichen Erwartungen nicht unverbindlich blieben, sondern einem permanenten Vollzugsdruck unterlagen.

Zu Recht weist Opitz⁷¹ darauf hin, daß die "Identifizierung von 'Regieren' und 'Richtigstellen' im Zentrum der konfuzianischen Ordnungsvorstellungen steht". In der Tat kreisen fast alle Gespräche des Lunyu um die Kunst, sich "richtigzustellen", und zwar sowohl im äußeren Verhalten als auch in der inneren Einstellung. Wo die "Richtigstellung" gelingt, ordnet sich alles - quasi angeleitet durch die magische Kraft des guten Beispiels - wie von selbst; es bedarf keiner administrativen Eingriffe und keiner Gesetze, keiner lauten Worte und schon gar keiner militärischen Intervention. Ein schöner Staatsmann, der es nötig hat, mit Strafen und mit Feldzügen zu seinem Ziel zu kommen!

Sprachkosmetik in politischen Angelegenheiten hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten. Ein Beispiel dafür ist etwa eine Passage aus Ba Jins bekanntem Roman "Die Familie", in der geschildert wird, wie der lokale Warlord im Heimatbereich Ba Jins durch einen anderen besiegt wurde: "Der Militärgouverneur gab seinen Rücktritt bekannt. Er sprach bescheiden davon, daß 'seine Tugenden nicht ausreichten, die Leute für sich zu gewinnen, und seine Fähigkeiten nicht genügt hätten, dem Umschwung vorzubeugen'. So sei es zu diesem Krieg gekommen, in dem 'seine Mannen geblutet und sein Volk gelitten' hatten. Er habe sich nunmehr entschlossen, die politische Macht abzugeben und sich zurückzuziehen..." Die örtlichen Zeitungen hatten unterdessen die Bezeichnung "Rebellentruppen für den Sieger" fallengelassen: "Sie sprachen nicht mehr von Bandit oder Rebell, sondern von Heerführer oder Divisionskommandeur. Auch die Kaufmannsvereinigung und andere der traditionellen Morallehre verpflichtete Gruppierungen, die früher in Telegrammen schärfstens auf die Verbrechen gewisser Rebellen und Banditen hingewiesen hatten, schickten Telegramme, in denen sie diese oder jene Division oder diesen oder jenen Herrn in der Stadt willkommen hießen."⁷²

Ausgeprägter noch als bei Konfuzius tritt bei Xunzi, der rd. 200 Jahre nach dem Weisen von Qufu lebte (298-235 v.Chr.), das Postulat des Zhengming ins Zentrum der Sozialpolitik. Da Xunzi, mehr noch als Konfuzius, die korrekte Ordnung der gesellschaftlichen Nomenklatura vor allem vom richtigen "Unterscheidungs"(fen) [75]

-Vermögen der einzelnen Gesellschaftsmitglieder abhängig glaubt, kommt es auch auf eine präzise Entsprechung von Rollenbezeichnung und tatsächlichem Rollenspiel an:⁷³ Wo ein Fürst sich nicht wie ein "Fürst" benimmt, hat er seine Rechte als solcher bereits verloren! Xunzi verlangt mehr noch als andere Konfuzianer eine präzise Übereinstimmung von "Bezeichnungen" (ming) und Realitäten (wu, wörtl. "Dingen"). Sprachverwirrung oder terminologische Grauzonen führen automatisch auch zum Verlust des Unterscheidungsvermögens. Daher müssen gleiche Dinge unbedingt mit gleichen Namen und verschiedene Dinge mit verschiedenen Bezeichnungen belegt werden. Xunzi entwickelt in diesem Zusammenhang eine exakte Bezeichnungslehre und unterscheidet "einfache Bezeichnungen" (dan ming) [76] von "zusammengesetzten Bezeichnungen" (jian ming) [77] und "trennende Bezeichnungen" (bie ming) [78] von "gleichen Bezeichnungen" (tong ming) [79], um hier nur einige Beispiele zu nennen. Hierbei konnte er auf die Erörterungen und Diskurse einer Logikschule zurückgreifen, die sich unter der Bezeichnung "Schule der Formen und Bezeichnungen" (xing ming jia) [80] bereits im 4. vorchr. Jhdt. Geltung verschafft hatte. Sprache wurde hier zu einem subtilen Instrument der gesellschaftlichen Ordnung, wie sich ja überhaupt "Worte" zum Dreh- und Angelpunkt konfuzianischer Sozialisierungskunst entwickelten. Nicht von ungefähr heißt "gehören" auch heute noch "hinhören auf Worte" (tinghua) [81].⁷⁴

Ausführungen solcher Art rücken - zumindest aus einer strengeren konfuzianischen Perspektive - das Denken Xunzis nahe an die Legalisten mit ihrer Apologetik der Institutionen und mit ihren Forderungen nach präziser Administration und nach strafrechtlichen Sanktionen heran. Bei dieser Grundeinstellung sei es ferner kein Wunder, hieß es, daß aus Xunzis Schule Legalisten wie der spätere Reichskanzler Li Su (280-208 v.Chr.) und Han Fei (280-233 v.Chr.) hervorgingen!

Ging es dem Meister aus Qufu eher um die inhaltlichen Möglichkeiten des rechten Wegs zur Ordnung der Gesellschaft, so interessierte sich der in einer noch chaotischeren Zeit als Fürstenberater und Lehrer wirkende Xunzi vor

alles für die *prozessualen* Möglichkeiten des richtigen Wegs: Wie bringt man, so lautete seine Hauptfrage, die Menschen dazu, sich korrekt zu verhalten?

Konfuzius und Menzius waren davon ausgegangen, daß der Mensch von Natur aus gut sei, da er ansonsten nicht aus einem Hordentier zu einem Wesen mit Gesittung und Tugend (de) hätte werden können. Durch Erkenntnis seiner wahren Natur, durch Ordnung seines Inneren, durch Ordnung der Familie, der nächsten Umgebung und schließlich des Reiches erfolgt, gemäß der Großen Lehre (Daxue), die stufenweise Vervollkommenung.

Ganz im Gegensatz dazu hält Xunzi die Menschennatur für unersättlich⁷⁵ und fordert deshalb strenge Disziplinierung. Nur auf dem steinigen Weg präziser Ritualbefolgung, minutiösen Nachvollzugs genau umschriebener sozialer Rollen (mingfen) [82] und peinlich genauer Befolgung des Zhengming könne der einzelne zum zivilisierten Mitglied der menschlichen Gesellschaft werden.

Han Fei und die Legalisten bewegten sich noch einen Schritt weiter und gingen a priori von der schlechten Wesensnatur des Menschen aus, der nur mit Gesetzen und Zwangsmaßnahmen beizukommen sei.

Bei Xunzi traten permanente Erziehung und "Einjochung" in die Institutionen noch weitaus stärker in den Vordergrund als bei Konfuzius. Begrifflich unterschied er zwischen dem "xing ren" [83], d.h. dem Menschen, wie er "natürlich" aus dem Mutterleib gekommen ist, und dem "wei ren" [84], d.h. dem durch Erziehung und durch institutionelle Prozesse "geformten Menschen". Xunzi hielt nur das "Geformte" für wirklich gut und erstrebenswert, während der ungeformte, also "naturbelassene" Mensch extremer Skepsis begegnet. "Ren", "yi" und die anderen Tugenden, die Xunzi als echter Konfuzianer durchaus bejaht, müssen seiner Meinung nach nur durch Erziehung, Gesetzgebung und vielleicht auch durch Riten habitualisiert werden. Für Xunzi trifft die altgriechische Spruchweisheit zu, derzufolge es ohne Schinderei keine Erziehung gibt. Wörtlich: "Derjenige, dem nicht die Haut abgezogen wird, bleibt ohne Erziehung" [85].

Hier weht in der Tat ein anderer Wind als bei Menzius, ohne daß Xunzi aber gleich in den Zynismus der Legalisten verfiel, aus deren Sicht die Menschen nur eine Sprache verstehen, nämlich Zwang und Strafen.

Nach einem Ausspruch Feng Youlans⁷⁶ repräsentiert Menzius den "linken Flügel" der konfuzianischen Schule, Xunzi mit seiner Betonung der sozialen Kontrolle dagegen den "rechten Flügel".

Das Gute am Menschen ist gemäß Xunzi also nicht seine angeborene (ben xing) [87], sondern seine anerzogene Natur, eben sein "wei xing" und seine Erziehbarkeit. Wenn der Hungerige es in Anwesenheit eines Älteren unterläßt, als erster nach den Speisen zu greifen, und sich schluckend zurückhält, so folgt er nicht seiner angeborenen, sondern seiner anerzogenen Natur. Das gleiche ist beim Sohn der Fall, der dem Vater, und beim jüngeren Bruder, der dem älteren Bruder den Vortritt läßt. Wer nur seiner angeborenen Natur folgt, kennt kein "ren", kein "yi", keine Höflichkeit und keine Demut. Daraus könne man ersehen, daß das Gute am Menschen das Geformte sei.⁷⁷

Ganz anders Menzius, der von der angeborenen Güte ausgeht: Werde ein Mensch Zeuge, wie etwa ein Kind in einen Brunnen falle, so regten sich bei ihm augenblicklich Gefühle des Mitleids und der Hilfsbereitschaft - und zwar keineswegs deshalb, weil dies sein eigenes Kind oder das Kind eines Nachbarn oder Freundes wäre, sondern weil das Bedürfnis zu helfen spontan aus dem Herzen komme. Hier bedarf es nur des Anstoßes und des guten Vorbilds anderer. Nach der Lehre Xunzis dagegen muß der Mensch zur Tugend - und damit zu seinem Glück - erst gezwungen werden. Anzu-erziehen ist dem "natürlichen" Menschen vor allem die Fähigkeit zur sozialen Differenzierung (fen): erst dadurch werde er überhaupt zu einem Mitglied der menschlichen Gesellschaft. "Väter" und "Söhne" gebe es zwar auch bei den Tieren, doch sei diesen die - als solche geregelte - Liebe zwischen Vater und Sohn unbekannt; ferner gebe es bei den Tieren auch Männchen und Weibchen, doch existiere dort nirgends die rituelle Trennung zwischen Mann und Frau. Der Weg des Menschen - im Gegensatz

zum "naturbelassenen" Weg des Tieres - sei also der Weg der Unterscheidung.⁷⁸

Die Riten, Gesetze, Institutionen und Bezeichnungen, denen sich der Mensch im Interesse der sozialen Differenzierung anzupassen hat, seien ebenfalls "gemacht" und beruhten keineswegs auf einer natürlichen Ordnung; gerade in dieser Künstlichkeit bestehe ja auch wiederum ihre sittliche Qualität! Das "Unnatürlichste" und gleichsam am "künstlichsten" Geformte - damit aber gleichzeitig auch sittlich Hochstehendste - sei schließlich der Edle, der in seiner Person die "künstlich" geschaffene Sittenordnung verkörpere. Gerade weil die ursprüngliche menschliche Natur so unberechenbar, von Begierden durchzogen und chaotisch sei, werde der Mensch erst dadurch wirklich sittlich und modellhaft, daß er sich dem Regelwerk anpaßt - das gesellschaftliche Zaumzeug also akzeptiert und dadurch berechenbar wird. Wer Unordnung und den Bellum omnium contra omnes verabscheut, könne gar nicht anders, als menschengemachte Institutionen, gesellschaftliche Hierarchien und gesellschaftsgerechte Bezeichnungen zu bejahen. Wären alle Menschen gleichrangig, so reichten die Güter nicht aus. Wäre die Macht gleichmäßig verteilt, so gäbe es keine Einheit, und wären die Massen mit den Oberen gleichberechtigt, so ließen sie sich nicht zu Dienstleistungen heranziehen. Bereits der Unterschied zwischen Himmel und Erde zeige doch hinreichend deutlich, daß ein Unterschied zwischen Oben und Unten bestehe! Diesem Gefälle sei nicht zuletzt durch korrekte Terminologie Rechnung zu tragen!

2.1.2
Chaos und Ordnung im modernen China

2.1.2.1
Zwei Phasen, drei Stabilisatoren: Die VR China zwischen "Luan" und Ruhebedürfnis

Auf den Zusammenbruch des Kaiserreichs (1911) folgte eine niemals abreißende Kette von inneren Unruhen und kriegesischen Auseinandersetzungen: Auf dem linken Spektrum entstanden spätestens seit 1919 Arbeiter- und Bauernbewegungen, die ihrem Unmut in Streiks und lokalen Aufständen Luft verschafften; gleichzeitig löste sich China in einen Flickenteppich von

Warlordgebieten auf und wurde in eine permanente Folge von Generalskriegen hineingezogen, so daß bisweilen Assoziationen zu den Zuständen der Östlichen Zhou-Dynastie (770-221 v.Chr.) aufkamen, in deren blutigem Verlauf ja auch die "Einhundert Schulen", u.a. der Konfuzianismus, entstanden waren.

Der "Nordfeldzug" von 1926/27 schaltete zwar die meisten Warlords aus und führte auch zur Niederschlagung der Arbeiterbewegung in den Städten, doch verlagerte sich die Revolution nunmehr (1927 ff.) auf die Dörfer. Die in Nanjing neuentstandene Nationalregierung (1928 ff.) war von vornherein durch einen Dreifrontenkrieg gefesselt, nämlich durch die immer noch nicht beendeten Auseinandersetzungen mit den verbliebenen Warlords, ferner durch den immer drastischer werdenden Zugriff der japanischen "Kwantung-Armee" auf Gebiete Nordchinas und vor allem durch die ebenfalls an Intensität zunehmende Subversion der chinesischen Kommunisten.

1937 begann der japanische Angriffskrieg auf China, der das Land nach und nach in einen Schutthaufen verwandelte und erst nach acht Jahren zu Ende ging. Doch sogleich folgten 1946 bis 1949 Bürgerkriegsauseinandersetzungen zwischen Nationalisten und Kommunisten. Nach dem Sieg der Mao-Zedong-Bewegung und der Ausrufung der Volksrepublik (1949) setzte dann jenes gewaltige "revolutionäre Umgestaltungs"-Programm ein, das China ein Vierteljahrhundert lang in Atem hielt und in dessen Verlauf erneut chaotische Zustände ausbrachen - angefangen von der blutig verlaufenen Bodenreform über die Kollektivierung der Landwirtschaft und die Verstaatlichung der Industrie bis hin zur Kulturrevolution, die von den Reformern ex post zu Recht als "chaotisches Jahrzehnt" bezeichnet wurde.

Erst 1978, mit dem 3. Plenum des XI. ZK, begannen dann Reformen und, Hand in Hand mit ihnen, auch Maßnahmen zur Restabilisierung, zum Abbau der "Klassenkämpfe" und zur Renormalisierung, d.h. zur Renaissance des Metakonfuzianismus, dessen Erscheinungsformen bisher als "Rückkehr des Feudalismus" oder als "Revisionismus" bekämpft worden waren.

Nun erst zeigte es sich auch in aller Deutlichkeit, daß China wieder einmal einen jener Umsturzyklen durchlau-

fen hatte, die zum Schicksal noch fast jeder zu Ende gehenden Dynastie geworden waren, und daß dieser Chaosphase wahrscheinlich schon bald eine Phase neuer Ordnung folgen konnte.

Freilich würde sich die zu erwartende "Renormalisierung" nicht in der gleichen Weise reinszenieren lassen wie im Mittelalter oder in der frühen Neuzeit; hatten sich doch zwischenzeitlich allzu viele neue Komponenten eingestellt, vor allem der Fortschritt- und Reformgedanke, der in der Tradition noch tabu gewesen, der jetzt aber zum gesellschaftspolitischen Hauptanliegen geworden war.

Doch gleichgültig, unter welchem Vorzeichen die Stabilität zurückkehrte - die Sehnsucht nach Ruhe und Ordnung war ähnlich überwältigend wie am Ende des Bürgerkriegs von 1949. China hatte sich damals denjenigen Kräften in die Arme geworfen, die in der Lage schienen, wieder Ruhe und Ordnung herzustellen - den Truppen der VBA. Nunmehr, i.J. 1978, wiederholte sich der gleiche Vorgang: Diesmal waren es die Reformer, deren Programm genau in die vorherrschende Stimmungslage paßte, und die deshalb einen fast mühelosen Sieg erzielten.

Es konnte nicht ausbleiben, daß mit der Rückkehr der Ordnung auch gewisse Elemente der Tradition wieder Einzug hielten, wie sie von der Bevölkerung als "normal" empfunden wurden.

2.1.2.1.1

Die Chaos-Phase - ebenfalls ein Fin- gerabdruck der Vergangenheit?

Durch die nach außen hin so solide wirkende Kruste der chinesischen Ordnung sind im Laufe der Geschichte immer wieder gewaltige Lavaströme gebrochen, die eine Zeitlang alles mit sich rissen und das Oberste zu unterst kehrten. Die periodischen "Großen Unruhen" sind also durchaus ein Erbe der Geschichte und haben sogar eigene Gegentraditionen begründet, die in einem späteren Abschnitt noch näher zu beschreiben sind.

Politische Umbrüche und Dynastiewechsel konnten sich im Laufe der Jahrhunderte auf dreierlei Art vollziehen, nämlich (1) durch den Einfall fremder Völker, deren Stammesoberhaupt am Ende chinesischer Kaiser wurde (dies war bei den Mongolen im 13. und bei den Manzhou im 17. Jhd.

der Fall), ferner (2) durch eine mit der herrschenden Dynastie rivalisierende Gentrygruppe und (3), wie gesagt, durch Bauernaufstände.⁷⁹

Bauernrebellionen waren in aller Regel Folge der Verelendung großer Teile der Bauernbevölkerung, die sich, vor die Wahl zwischen Verhungern und Rebellion gestellt, für den Aufstand entschieden, wobei häufig charismatische Anführer vorangingen, die den Bauern Unverwundbarkeit, ein besseres Leben im Diesseits oder aber religiöse Belohnung im Jenseits in Aussicht stellten.

Wolfram Eberhardt hat aufgrund der Untersuchung zahlreicher Bauernaufstände ein Vierstadienschema ermitteln können:

Erstes Stadium: Wirtschaftlich verelendete Bauern müssen Haus und Hof verlassen, schließen sich zu Räuberbanden zusammen und leben von Überfällen auf Reisende, vor allem aber auf die Grundeigentümer.

Zweites Stadium: Der aufständische Kern gewinnt an Zulauf, dehnt seinen Aktionsradius aus und gerät hierbei in Konflikt mit anderen Banden, bis sich schließlich, nach meist blutig geführten Rankämpfen, eine siegreiche Obergruppe durchsetzt, die nun manchmal schon das ganze Hinterland einer Provinz kontrolliert.

Das dritte Stadium beginnt mit dem Angriff auf Städte, d.h. zunächst einmal auf die nächste ummauerte Gemeinde, in aller Regel auf die Kreisstadt.

Gelingt es, diesen Ort zu erobern, so folgt das vierte Stadium, nämlich die Okkupation weiterer Städte und der Kampf mit den inzwischen von der Regierung herangeführten Truppen. Setzen sich die Aufständischen durch, so wird aus dem Bauernführer ein General, ein Fürst oder sogar ein Kaiser, der nun freilich nach wenigen Jahren schon wieder auf die Mitarbeit des Mandarinats angewiesen ist, um das Land regieren und eine neue Dynastie gründen zu können. Schnell verwandelt sich der Revolutionär in einen Verfechter traditioneller Ordnungsideen.

Nach diesem Schema gelang es im Laufe der chinesischen Geschichte einer ganzen Reihe von Bandenführern, neue Dynastien zu gründen. Erstes und

vielleicht berühmtestes Beispiel ist hier die Entstehung der Han-Dynastie am Ende des 3.Jhds. v.Chr. Den zweiten Fall bildete die "Spätere Liang"-Dynastie, die i.J. 907 zum Nachfolger der Tang wurde. Der dritte berühmte Fall ist der des Zhu Yuanzhang, eines ehemaligen Bettelmönchs, der nach dem erfolgreichen Aufstand gegen die mongolischen Besatzer i.J. 1368 die Ming-Dynastie ausrief.

In all diesen Fällen hatte sich meist schon ein halbes Jahrhundert nach dem Umbruch alles wieder beruhigt - und die Regierungsgeschäfte liefen weiter, als wäre nichts geschehen.

Um ein Haar wäre sogar Mao Zedong einen solchen Weg gegangen. Hätten sich nämlich seine Nachfolgepläne durchgesetzt, so wären Mitglieder der später sog. "Viererbande", darunter auch seine Witwe Jiang Qing, Nachfolger geworden. Paradoxerweise hätte sich damit der ursprüngliche Revolutionär Mao Zedong nachträglich in einen Dynastiegründer verwandelt und wäre damit zum vierten einschlägigen Modellfall in der chinesischen Geschichte geworden.

Während der meisten Zeit seiner Laufbahn hatte Mao allerdings nur die Vernichtung der alten und die Begründung einer von Grund auf erneuerten Gesellschaft im Sinn. Für den Revolutionsführer Mao Zedong waren "Widersprüche" und revolutionäre Aufbrüche normal, Ruhe und Ordnung dagegen Ausnahmeerscheinungen, die nicht einmal als besonders wünschenswert galten. Mao folgte, wie es hieß, dem "Chaos-Konzept" (luanzi guan) [88]. Eine Revolution, schrieb er, sei "kein Gastmahl, kein Aufsatzschreiben, kein Bildermalen und kein Deckchensticken; sie kann nicht so fein, so gemächlich und zartfühlend, maßvoll, gesittet, höflich, zurückhaltend und großherzig durchgeführt werden. Die Revolution ist ein Aufstand, ein Gewaltakt, durch den eine Klasse eine andere Klasse stürzt."⁸⁰ So, wie diese Worte gewählt waren, zielten sie offensichtlich direkt gegen die Vorstellungen der alten mandarinären Ordnung!

"Klassenkämpfe" waren für Mao das Treibrad der Entwicklung, sei es nun gegen die "Feinde mit Gewehr" oder aber gegen "Feinde ohne Gewehr", welch letztere sich dadurch kennzeichneten, daß sie die Notwendigkeit des

Kampfes wegzudiskutieren versuchten.⁸¹ Stets gehe es in der Politik um die Frage, "Wer wen?" (vernichtet).⁸²

Während der Kulturrevolution sollten vor allem die "Vier Relikte" (si lao) [89], d.h. alte Kulturen, alte Sitten, alte Gewohnheiten und alte Denkweisen durch die "Vier Neuen" (si xin) [90] ersetzt, also auch das angeblich überholte Stabilitätsdenken durch "Revolutionsgesinnung in Permanenz" abgelöst werden. Der Aufruf zum Kampf gegen die Vier Relikte führte dazu, daß die Rotgardisten während der Kulturrevolution u.a. Tempelfiguren zerstörten, Drachengesimse von den Häusern herunterrissen, Kalligraphieschriftrollen vernichteten und u.a. auch die Konfuziusstätten in Qufu verwüsteten. Zwar ging das Alte z.T. in Scherben, doch der Aufbau der "Vier Neuen" kam nicht voran!

"Klassenkampf" (jiejí dòuzhàn) [91], "Widersprüche" (maodùn) [92], "Kritik und Selbstkritik" (píng yú zìwópíng) [93], "Revolution" (gémíng) [94] und "Volkskrieg" (rénmín zhànzhēng) [95] waren Wortschöpfungen, die auf der maoistischen Terminologie wie Leuchtbojen herumschwammen, und die wegen ihres häufigen und lautstarken Gebrauchs aller Welt eine Zeitlang den Eindruck vermittelten, als gehe es der chinesischen Bevölkerung ausschließlich um Klassenkämpfe und um Revolution in Permanenz.

In Wirklichkeit war jedoch genau das Gegenteil der Fall. Hätte es noch eines Beweises dafür bedurft, so hätte ihn jene tiefe Bremsspur gebracht, die sogleich nach dem Tode Maos einsetzte und an deren Ende sich das chinesische Gefährt in eine ganz andere Richtung zu bewegen begann.

2.1.2.1.2

Phase 2: Die Rückkehr zum Cantus firmus der Ordnungsbeflissenheit

Im Gegensatz zu Mao, der immer neue "Steppenbrände" entfacht und die chinesische Bevölkerung damit zutiefst verunsichert hatte, setzten die Reformer ohne Wenn und Aber auf Stabilität. Von Ruhe und Ordnung war vor allem am Anfang und Ende der Zehnjahresperiode 1979-1989 die Rede: Bereits am 30.März 1979 hatte das ZK jene "Vier Grundprinzipien" als Handlungsrahmen der Nach-Mao-Ära verkündet, denen zufolge am "sozialisti-

schen Weg, an der Diktatur des Proletariats, an der Führung durch die KPCh und am Marxismus-Leninismus sowie an den Mao-Zedong-Ideen festzuhalten" sei⁸³ - nicht jedoch am Klassenkampfkurs der Maoisten. Schon im Dezember 1978 war beschlossen worden, den Klassenkampf durch eine Politik der Vierfachen Modernisierung zu ersetzen. Nie mehr wiederholen dürfe sich auch die Anarchie der Kulturrevolution, unter der ja vor allem die Protagonisten der Reformbewegung am meisten zu leiden gehabt hatten.

1988/89 hatte das Stabilitätsthema erneut Hochkonjunktur, vor allem nachdem am 4.Juni 1989 die Studentendemonstrationen niedergeschlagen worden waren. In einem Artikel der *Volkszeitung* z.B., der ein halbes Jahr nach diesem Ereignis erschien,⁸⁴ hieß es, daß die Wiederherstellung der Stabilität an der Spitze der Prioritätenskala stehe: "Ohne Stabilität können die Reformen nicht weitergeführt und ohne ein stabiles politisches Umfeld kann nichts erreicht werden." Der beschwörende Terminus "wending" [96] tauchte damals in fast jeder Verlautbarung auf. "Stabilität, Stabilität und nochmals Stabilität" - dies war auch die damalige Hauptdevise Deng Xiaopings. Diesem Ziel sollte u.a. die Disziplinierung der Studenten,⁸⁵ der Kampf gegen die "bürgerliche Liberalisierung",⁸⁶ der Aufruf an die Journalisten zu "positiver Propaganda"⁸⁷ und die neue Ideologiekampagne in Schulen und Ämtern dienen. Sogar die Niederschlagung der Studentenbewegung vom Juni 1989 wurde nachträglich mit Stabilitätsbegründungen gerechtfertigt. Als dann in Osteuropa noch die realsozialistischen Regime wie Kartenhäuser zusammenbrachen, fühlte sich die Parteiführung in ihrer Handlungsweise vom Juni 1989 zusätzlich bestätigt. Wäre die VR China am Ende nicht vom gleichen Schicksal ereilt worden wie die ehemalige UdSSR, hätte die politische Führung nicht rechtzeitig und entschlossen gegengesteuert!?

Die permanenten Kampagnen, die der reformerischen Politik vorausgegangen und vor allem zwischen 1958 und 1976 auf die Spitze getrieben worden waren, hatten das Klima in der Volksrepublik so nachhaltig vergiftet, daß ein Großteil der ruhe- und ordnungsliebenden Chinesen in die innere Emigration gegangen war und die "Klassenkämpfe" nur noch äußerlich mitgespielt hatte.

"Außen rund, innen eckig" - dies war die Strategie, zu der sich damals vor allem Intellektuelle und Funktionäre gezwungen sahen.

Das reformerische Konzept von 1978 ff., das nicht nur der Wirtschaftsentfaltung neue Möglichkeiten eröffnete, sondern darüber hinaus zur Einstellung der Kampagnen und zu mehr Berechenbarkeit des obrigkeitlichen Handelns führte, wirkte nach all dem Chaos der vorangegangenen Jahrzehnte wie Balsam auf die Wunden und wurde von der Mehrheit der Bevölkerung - und der Funktionäre - mit Erleichterung aufgenommen. Um zu verhindern, daß sich das Chaos wiederholen könnte, wurden eine Zeitlang sogar Überlegungen zur völligen "De-Maoisierung" angestellt, denen am Schluß allerdings kein Erfolg beschieden war, weil die KPCh dann hätte befürchten müssen, auch noch ihre letzte Legitimationsgrundlage zu verlieren.

Die Sehnsucht nach Ordnung und Stabilität und die durchaus goethisch anmutende Einstellung, daß "ich lieber Unrecht dulden als Unordnung erleiden will", ist übrigens nicht nur der Bevölkerung der VR China, sondern auch der nach außen hin so unruhig erscheinenden Bevölkerung der Sechsmillionen-Metropole Hongkong eigen. Bei einer Umfrage von 1985 waren nicht weniger als 79,9% aller dort Befragten der Meinung, daß Ordnung und Stabilität zum A und O des "normalen" Lebens gehörten. Die in westlichen Gesellschaften nahezu unbestrittene Ansicht, daß die Fähigkeit, Konflikte offen auszutragen, der Prüfstein jeder modernen Demokratie sei, findet beim konfliktscheuen Hongkonger Durchschnittsbürger keine Zustimmung. So hielten es beispielsweise 53% der Befragten für durchaus "ungesund", daß eine "wachsende Zahl von Hongkonger Bürgern die Konfrontation mit der Regierung wagt".⁸⁸

Ordnung und Stabilität gehen dem Durchschnittschinesen also über alles. Fragt sich nur, von welcher Qualität diese Ordnung sein soll. Ist es denkbar, daß konfuzianische Ordnungsmuster wieder Einzug halten, vor allem jene drei Stabilisatoren, wie sie oben dargestellt wurden, nämlich die Ordnung durch Tugend, durch Ritual und durch "Richtigstellung der Bezeichnungen"?

Auf den ersten Blick scheint dies nahezu undenkbar; haben sich doch die gesellschaftlichen Grundlagen, auf denen

sich der konfuzianische Überbau 2000 Jahre lang entwickeln konnte, spätestens in den Jahren nach 1949 von Grund auf verändert: So wurden beispielsweise im Zuge der Landreform die "Grundbesitzer" ökonomisch (nämlich durch Enteignung) oder sogar physisch liquidiert - und mit ihnen die Fundamente des traditionellen Clansystems. Gleichzeitig verschwand die alte Eigentumsordnung an Grund und Boden, und überdies wurden die Bastionen der bis dahin so selbstverständlichen Familienethik geschleift, indem beispielsweise Kinder aufgefordert wurden, ihre Eltern zu denunzieren (ein Direktangriff auf die traditionelle Tugend des Xiao!), oder indem Kindergärten, Pionier- und KJL-Organisationen als konkurrierende Erziehungsagenturen eingeführt und die Einkind-Politik zur offiziellen Parteilinie erhoben wurde.

Im Gegensatz zur traditionellen Ordnung auch sollte die Kreisebene im volksrepublikanischen China nicht mehr als Trennlinie zwischen Staat und Gesellschaft gelten; vielmehr wurde versucht, sowohl mit Mitteln der äußeren Kontrolle (Parteizellen in den Dörfern, Aufbau von Volkskommunen und von formell organisierten städtischen Nachbarschaften) als auch mit Hilfe der inneren Kontrolle (ständige Indoktrination, pausenlos aufeinander folgende Kampagnen etc.) das gesamte Alltagsleben einer systematischen Aufsicht und politischen Steuerung zu unterwerfen.

Trotz dieser fundamentalen Erschütterungen haben sich, wie nachfolgend darzulegen ist, die drei klassischen konfuzianischen Ordnungselemente wieder Eingang verschaffen können.

Sie werden zwar ergänzt durch einen weiten Fächer von Institutionen (Polizei, Staatsanwaltschaft, Gerichtswesen, "Umerziehungslager" sowie durch zahlreiche sanktionsmächtige Massenorganisationen); doch sind sie nach wie vor als präjuristische - und informelle - Instrumente für die Wahrung der neuen Ordnung wichtig, ja unentbehrlich. Ohne ihr stilles und überaus selbstverständliches Wirken wären Polizei oder andere Kontrollorgane hoffnungslos überlastet. Auf ihnen ruht ein Großteil der sozialen Kontrolle im Alltagsleben, aber auch im politischen Leben des reformerischen China. Das Wirken dieser drei Stabilisatoren macht übrigens

auch eine der Besonderheiten des chinesischen politischen Systems aus, die im Westen nur wenige Entsprechungen haben.

2.1.2.2

Tugend als ordnende Kraft auch in der VR China?

2.1.2.2.1

Das neue Tugendsystem: "Sozialistische geistige Zivilisation"

2.1.2.2.1.1

Revolutionäre Ethik oder Wahlverwandtschaft zum Konfuzianismus?

30 Jahre Klassenkampf im Zeichen des Maoismus hatten die VR China in ein Wertechaos gestürzt. Das "Neue" hatte sich nicht bewährt, das Alte aber schien am Boden zerstört zu sein. Was tun?

Die Reformer gingen auf Suche und fanden - mit der Rede Ye Jianyings zum Nationalfeiertag (1. Oktober) 1979 - die erlösende Formel: "jingshen shehui" [97], wörtlich "geistiger Sozialismus", der sich auf deutsch in der unglücklichen Übersetzung "sozialistische geistige Zivilisation" (SGZ) eingebürgert hat. Der schwammige Begriff mußte einen längeren Klärungsprozeß durchlaufen.⁸⁹ Nur soviel wurde deutlich, daß die SGZ eine revolutionäre Überbauerscheinung sei, die sich von allem abhebe, was in der Kulturrevolution angestrebt worden sei. Offensichtlich sollte die Formel gelten: "SGZ = Kulturrevolution ohne den Klassenkampfmißbrauch der Großen Proletarischen Kulturrevolution".

Die "sozialistische geistige Zivilisation" habe mit der "bürgerlichen geistigen Zivilisation" zwar eine Reihe von Merkmalen gemeinsam, so z.B. die Betonung von Höflichkeit, Hygiene und Beachtung der öffentlichen Ordnung, doch hebe sie sich ansonsten, wie ausdrücklich betont wird, fundamental von der bürgerlichen Richtung ab: umfasse sie doch nicht nur Erziehung, Wissenschaft und Kultur, sondern auch die kommunistischen Ideale, vor allem aber die Entschlossenheit, überall vorrangig dem Volk zu dienen und für dieses Ziel notfalls persönliche Opfer zu erbringen - so wie es der Modellsoldat Lei Feng vorgelebt habe.⁹⁰

Zur SGZ gehöre auch die freiwillige Einsicht in jene Notwendigkeiten, die sich aus der besonderen chinesischen

Situation heraus ergeben: so sei es beispielsweise unmöglich, das heutige Lebensniveau der USA für erstrebenswert zu halten, wo durchschnittlich jeder zweite Haushalt über ein Auto verfüge und wo jeder Einwohner jährlich Brennstoffe im Werte von 15 t Steinkohle vergeude. Im Falle Chinas würde die Nachahmung der USA zu astronomischen Autozulassungs- und Energieverbrauchsmengen führen. Die SGZ müsse solchen Entwicklungen einen Riegel vorschieben.⁹¹

Zu guter Letzt wurde die SGZ inhaltlich mit den "Fünf Betonungen, Vier Schönheiten und einer Dreifachen Liebe" (wu jing, si mei san reai) [97a] umrissen.⁹² Die "Fünf Betonungen" umfassen Anstand, Manieren, Hygiene, Selbstdisziplin und Moral, die "Vier Schönheiten" beziehen sich auf korrektes Denken, höfliche Sprache, gesittetes Verhalten und auf die Umwelt, und die "Dreifache heiße Liebe" soll der KPCh, dem Vaterland und dem Sozialismus gelten. Im Hinterland sollen die Bauern "zivilisierte Dörfer" (wenmingcun) [97b] errichten, und der Monat März soll außerdem als "Monat der Zivilisiertheit und der Höflichkeit" (wenming limao yue) [97c] gefeiert werden.⁹³ (Die "Vier Schönheiten" rufen Assoziationen an das konfuzianische Lunyu hervor, wo von "Fünf Schönheiten" (wu mei) die Rede war.)⁹⁴ Volksrepublikanische und z.T. sogar kulturevolutionäre Propaganda im Sprachgewand des 4. vorchr. Jhdts. - man muß sich dies einmal vorstellen!

Im Gegensatz zu früher sollen schlichte Hochzeitsfeiern abgehalten werden. Die Verantwortung hierfür hat vor allem die Kommunistische Jugendliga und die Nationale Frauenunion übernommen.

In Zukunft sollen auch die "Schönen Tugenden der Tradition" (zhuantong meide) [97d] wieder hochgehalten werden, vor allem der Respekt für ältere Menschen und für Lehrer. Auch die uralte Forderung, daß "Eltern ihre Kinder lieben und die Kinder ihre Eltern ehren", sei durchaus Bestandteil der SGZ. Sauberkeit, Ordnung, Hygiene und Rücksichtnahme auf die Umwelt, nicht zuletzt aber Höflichkeit seien weitere Desiderata.

Vor allem in den Jahren 1983 und 1984 waren die Medien voll mit Ermahnungen dieser Art und mit Erbauungsli-

teratur, die praktische Beispiele liefern sollte. 1982 ging der Begriff SGZ sogar - als Art.24 - in die neue Verfassung ein.

Die entscheidende Klärung und Absegnung des Inhalts der SGZ erfolgte schließlich durch ZK-Beschluß vom 28.9.1986. Nunmehr kam der Gesichtspunkt des "Modernisierungsbewußtseins" deutlicher ins Visier.⁹⁵ Im Namen der SGZ sollte das Klassenkampfbewußtsein der Kulturrevolution durch ein Modernisierungsbewußtsein abgelöst werden, dessen Inhalt freilich paradoxerweise nach wie vor durchaus konfuzianischen Gepräges war!

Im übrigen solle man die Lehre des Konfuzius nach brauchbaren Werten durchforsten. Eine Reihe von konfuzianischen Forderungen, wie die Treue zum Monarchen und die Betonung patriarchalischer Ansätze, gehörten zwar bereits der Vergangenheit an; statt ihrer gelte es Bestandteile einer "neuen Moral" zu internalisieren, wie "Liebe zum Vaterland, zum Volk, zur Arbeit, zur Wissenschaft und zum Gemeingut",⁹⁶ doch im übrigen seien überkommene Maßstäbe wie höfliches Verhalten, Respekt vor dem Alter, Sorge für die Kinder und Achtung der Lehrer durchaus auch im Rahmen der SGZ beherzigenswert.

In einem Rundschreiben vom 17.1.1989⁹⁷ forderte das ZK der KPCh dazu auf, die moralische Erziehung von Grund- und Mittelschülern zu intensivieren, um, wie es hieß, den "sozialistischen Geist der Schulen aufrechtzuerhalten" und eine positive Entwicklung der Schüler zu gewährleisten. Die heutigen Grund- und Mittelschüler seien im bevorstehenden 21. Jhd. die "Hauptstreitmacht" beim Aufbau des Sozialismus, weshalb man gerade ihrer Ausbildung besonderes Augenmerk schenken müsse. "Moralerziehung" laufe auf Unterweisung in Patriotismus, Kollektivismus, sozialistischer Demokratie und Recht sowie auf körperliche Arbeit und Sittenlehre hinaus. Man müsse den Schülern ein Gemeinschaftsideal vermitteln und ihnen helfen, auch mit den Herausforderungen der Marktwirtschaft zurechtzukommen. Die Schüler sollten ihre Ideale und Ambitionen auf die Zukunft des Landes und der Nation richten. Die Hauptaufgabe der Erziehung bestehe darin, die Schüler zu patriotischen Staatsbürgern zu formen, die

den Sittenkodex der Gesellschaft achten und sich diszipliniert sowie gesetzestreu verhalten.

Schriftsteller, Künstler und Theoretiker sollten moralisch einwandfreie Werke für den Schulgebrauch schaffen. Pornographische und andere illegale Publikationen seien zu ächten. Darüber hinaus gelte es, eine Prüfstelle einzurichten, die sich mit der Freigabe von Film- und Fernsehproduktionen befasse.

He Dongchang, der stellvertretende Leiter der Staatlichen Erziehungskommission, betonte in diesem Zusammenhang, daß es keineswegs genüge, den gegenwärtig 180 Millionen Grund- und Mittelschülern nur politisches Bewußtsein zu vermitteln. Es gelte darüber hinaus, der "moralischen Erziehung" noch mehr Aufmerksamkeit als bisher zu schenken. Sittenlehre solle hauptsächlich von solchen Lehrern erteilt werden, die bei den Schülern besonders beliebt und angesehen seien.⁹⁸

Das Rundschreiben liest sich z.T. wie eine Kopie aus dem Lehrbuch des Konfuzianismus. Etwas merkwürdig klingt die Gegenüberstellung von politischer und moralischer Ausbildung; angesichts der Parallelen zwischen beiden Bereichen sowohl in der Tradition als auch in der Gegenwart macht eine solche Gegenüberstellung nur dann Sinn, wenn die traditionelle Komponente der Politik und Moral gegenüber den sinokommunistischen Elementen (Politik) bisher zu kurz gekommen sein sollte.

Auch sonst gibt es überall Aufrufe zum "Festhalten an den Vier Prinzipien, zur Erziehung zu Patriotismus, zu harter Arbeit und Kampf, zu Fleiß und Sparsamkeit, zu Disziplin und Gesetzes-treue"⁹⁹ und zu anderen typischen Sekundärtugenden, die die Primärtugenden der Liebe zum Vaterland, zur KPCh und zur VBA, aber auch zu den Eltern und zu den Kindern flankieren sollen.

Eine Zentraltugend à la "ren", die wie eine Nabe zwischen den Speichen der übrigen Werte steht, ist bislang allerdings noch nicht gefunden - zumindest aber noch nicht offiziell verkündet worden. Das neue Tugendsystem ist ein Torso geblieben und wartet noch auf seine Vollendung: Wird es dann in etwa wieder das alte sein?

2.1.2.2.1.2

Kindespietät in Neuauflage?

Immer wieder wird im Rahmen der SGZ auch Respekt vor den Eltern und Kindesliebe gefordert. Die Reformer knüpfen damit an uralte Traditionen an, nachdem xiao ja jahrhundertlang Dreh- und Angelpunkt des konfuzianischen Systems gewesen war. Die Volksrepublik steht mit dieser Renaissance keineswegs allein da. Auch in den zum größten Teil urbanisierten Gesellschaften von Hongkong, Singapur und Taiwan spielt die Tugend des xiao, die ursprünglich ja aus einer Agrargesellschaft herausgewachsen war, nach wie vor eine Schlüsselrolle - überraschenderweise auch in Hongkong!

Dort gilt dort nach wie vor der Grundsatz des "In dubio pro familia" und die Ansicht, daß die "Kindespietät" A und O aller menschlichen Ordnung sei. Besonders deutlich wurde dies bei einer Hongkonger Umfrage von 1985, bei der 87,6% aller Befragten dem konfuzianischen Postulat zustimmten, daß als Voraussetzung für den Aufbau einer guten Gesellschaft in erster Linie Kindespietät (xiao) praktiziert werden müsse. 77,1% der Befragten waren der Ansicht, daß die Regierung gesetzliche Bestimmungen erlassen müsse, die die Vernachlässigung von Eltern durch Kinder unter Strafe stellt. 85,9% meinten, daß Gesetze den Kindern die Pflicht auferlegen sollten, für ihre Eltern zu sorgen. 85% erklärten ihre Bereitschaft, ihre Eltern freiwillig finanziell zu unterstützen, und 54,6% stimmten der Forderung zu, daß Eltern mit ihren verheirateten Kindern zusammenleben sollten - und dies trotz der Hongkonger Wohnverhältnisse! Bei der Frage, ob die Eltern eher vom Staat oder von den Kindern unterstützt werden sollten, dachten nur 6,3% an den Staat. Die anderen hielten also die Unterstützung durch Verwandte für selbstverständlich - ein Verhältnis von 93:7. Ähnliche Befragungen waren in Indien zu einem Verhältnis von 62:38, in Japan von 45:55 und in den USA von 52:48 gekommen.¹⁰⁰

So günstig ist es also nach wie vor um xiao in einem hochmodernen Stadtstaat bestellt, dessen Wertesystem ein- einhalb Jahrhunderte lang durch den Fleischwolf westlicher Herausforderungen gedreht wurde! Um wieviel stärker muß die Kindespietät erst in einer Gesellschaft wie der festlands-

chinesischen verankert sein, die den Herausforderungen des Westens weit- aus weniger ausgesetzt war!?

In der Tat hat man dort mit größter Selbstverständlichkeit in einem Bereich auf die Familie gesetzt, der zu den sensibelsten Sektoren gehört, nämlich bei der Sozialpolitik. Von wenigen Ausnahmen abgesehen gibt es bis heute keine anonyme Sozialversicherung, vor allem nicht auf den Dörfern. "Versicherungsträger" sind dort wie eh und je die Familie und der Clan: die "Kindespietät" als Auffangnetz für ein vom Staat nicht finanzierbares Sozialsystem.

Da sich mit Rücksicht auf xiao auch andere metakonfuzianische Gesellschaften allzu lange auf die traditionelle Versorgungsfunktion der Familie verlassen haben, befinden sie sich mittlerweile in einem Dilemma. Sogar das reiche Japan hat inzwischen Probleme mit seinen Alten.

2.1.2.2.1.3

Die Spannung zwischen Kindespietät und staatsbürgerlichem Denken?

Xiao hat wie eh und je Vor- und Nachteile: Von Anfang an war in die konfuzianische Philosophie eine Dichotomie eingebaut, die bis heute weiterwirkt und als solche für den tiefen Graben zwischen Familienegoismus und mangelnder staatsbürgerlicher Gesinnung sorgt.

Die beiden moralischen Grundpfeiler, auf denen die traditionelle Gesellschaft ruhte, waren auf der einen Seite xiao (Kindespietät) und auf der anderen zhong (Loyalität) [98]. Xiao bestimmte das Verhältnis des einzelnen zu seiner Familie, Zhong dagegen die Beziehungen im überfamiliären Bereich. Im Lunyu¹⁰¹ antwortet Konfuzius auf die Frage nach dem rechten Verhältnis zwischen Minister und Herrscher, daß der Herrscher einen Minister nach den Regeln des li [99] behandeln, und daß der Minister umgekehrt dem Herrscher mit Loyalität (zhong) begegnen solle. Respekt gegen Loyalität - dies also sollte der Grundinhalt der Gegenseitigkeit im "staatsbürgerlichen" Verhältnis sein; etwas weiter gefaßt ließe sich dieser Gedanke so ausdrücken, daß ein Herrscher, der seine Untertanen achtungsvoll behandelt, im Gegenzug Loyalität erwarten darf.

Mit Loyalität ist allerdings keineswegs blinder Gehorsam gemeint; vielmehr soll sie sich durchaus kritisch äußern

und in Extremfällen auch auf Befehlsverweigerung hinauslaufen dürfen. Ganz in diesem Sinne heißt es bei Xunzi,¹⁰² daß "Loyalität" manchmal auch "Befehlsverweigerung zum Nutzen des Monarchen" bedeutet.

Wie nun war es um die Beziehung zwischen xiao und zhong bestellt? Offensichtlich hat sich hier im Laufe der Zeit ein Wandel ergeben:¹⁰³

Die konfuzianischen Klassiker hatten in den beiden Wertkomponenten offensichtlich noch keine Gegensätze, sondern Ergänzungen gesehen; war doch in der Staatsphilosophie des Konfuzius Loyalität nichts anderes als ein natürliches und damit sozusagen selbstverständliches *Nebeneergebnis* von Pietät. Es galt zwar der Grundsatz "In dubio pro pietate", doch ergaben sich daraus im allgemeinen keine Schwierigkeiten.

Diese "Korrelation" endete erst mit der Gründung des Kaiserreichs, als nämlich die Monarchen im Laufe der Zeit immer stärker auf Loyalität zu pochen begannen, bis zhong schließlich stärker nachgefragt war als xiao.

Schon während der Han-Zeit verlor xiao seinen bisherigen Vorrang und wurde vor allem im "Buch der kindlichen Ehrfurcht" (Xiaojing) [100], das damals als eines von insgesamt sieben klassischen Werke galt, mit zhong verschmolzen.¹⁰⁴ Dies geschah dadurch, daß der Dienst an den eigenen Eltern und die Loyalität gegenüber dem Herrscher nun nicht mehr als etwas verschiedenes, sondern als dasselbe dargestellt wurde: es handle sich lediglich um zwei Seiten derselben Münze. Zhong sei bei genauerem Hinsehen nichts anderes als xiao gegenüber dem Herrscher! Was hier geschah, war eine echte Politisierung der "kindlichen Ehrfurcht" und ein Verlust der Eigenständigkeit des Xiao!

Mit dieser Interpretation wurde ein Entwicklungsprozeß eingeleitet, der so weit ging, daß xiao nur noch einen zweiten Rang hinter zhong einnahm. Kein Zufall, daß am Ende der Höhepunkt dieser Entwicklung während der autokratischen Ming-Dynastie (1368-1644) erreicht wurde, in deren Verlauf das Loyalitätskonzept eine bis dahin einsame Bedeutung erlangte, während xiao nur noch als Anhängsel des Zhong behandelt wurde. Damit aber war dem

Despotismus Tür und Tor geöffnet.¹⁰⁵ Der Dienst am Herrscher war damit wichtiger geworden als der Dienst an den Eltern.

Das alte Tauziehen zwischen xiao und zhong ist auch nach Gründung des modernen China (1911 ff., 1949 ff.) weitergegangen. Im Extremfall wurde auch jetzt auf der einen Seite der "Pan-Filialismus", auf der anderen aber der "Pan-Loyalismus" gefordert.¹⁰⁶ Vor allem in den Jahren des Personenkults um Mao war eine fast blinde Huldigung gegenüber dem "Vorsitzenden" an der Tagesordnung, der als "Großer Steuermann" und als "Großer Lehrer" - dagegen nie als "Großer Vater" verehrt wurde. (Demgegenüber war Sun Yixian von seinen Anhängern zum "Vater der Republik" (guofu) [101] geadelt worden - und besitzt diesen Titel auf Taiwan auch heute noch.)

Als Korrelat zu diesen von oben anbefohlenen Verhaltensweisen entwickelte sich in der Praxis von unten her ein um so zäheres Familien-Festungs-Denken, dem die Maoisten nun wiederum dadurch zu begegnen versuchten, daß sie vor allem die Kinder zur Denunzierung ihrer Eltern aufforderten - abermals eine klare Bevorzugung des Zhong gegenüber dem Xiao.

In der Praxis freilich begann xiao überall dort wieder an Bedeutung zuzunehmen, wo die Partizipation der Bevölkerung zu kurz kam - dies war nicht nur in der VR China und lange Zeit auch auf Taiwan der Fall, sondern ganz besonders in der "Kronkolonie" Hongkong, wo der "Familienegoismus" im Sinne von "utilitarianistic familism" als eine der signifikantesten Grundeinstellungen der Hongkonger Gesellschaft in Erscheinung trat.¹⁰⁷ Definiert wurde diese Haltung als "normative und verhaltensorientierte Tendenz eines Individuums, seine Familieninteressen über die Interessen der Gesamtgesellschaft sowie anderer Individuen und Gruppen zu stellen und seine Beziehungen mit anderen Individuen und Gruppen so zu strukturieren, daß die Förderung seiner Familieninteressen stets Vorrang erhält".¹⁰⁸ Innerhalb der Familie fühlen sich die einzelnen Mitglieder materiell zur gegenseitigen Unterstützung verpflichtet, erstaunlicherweise dagegen weniger emotional.¹⁰⁹ Auch das alte Xiao hat in der modernen Hongkonger Gesellschaft noch einen außergewöhnlich hohen Stellen-

wert. Bei einer Umfrage i.J. 1985 plädierten nicht weniger als 87,6% aller Befragten für die Maxime, daß "als Voraussetzung für den Aufbau einer guten Gesellschaft in erster Linie Kindespietät (xiao) praktiziert werden müsse. 77,1% der Befragten waren der Ansicht, daß die Regierung gesetzliche Bestimmungen erlassen müsse, die die Vernachlässigung von Eltern durch Kinder unter Strafe stellten. 85,9% meinten, daß Gesetze den Kindern die Pflicht auferlegen sollten, für ihre Eltern zu sorgen. 85% erklärten ihre Bereitschaft, die Eltern finanziell unter allen Umständen zu unterstützen, und 54,6% stimmten der Forderung zu, daß Eltern mit ihren verheirateten Kindern zusammenleben sollten. Bei der Frage, ob die Eltern eher vom Staat oder aber von den Kindern unterstützt werden sollten, dachten nur 6,3% an den Staat.¹¹⁰

Es hat den Anschein, als kämen zhong und xiao überall dort wieder zueinander ins (alte und klassische!) Gleichgewicht, wo sich Mitbestimmung verwirklichen kann; dies ist vor allem in Taiwan seit Mitte der 80er Jahre der Fall.

2.1.2.2.1.4

Wie wird der Mensch gut?

2.1.2.2.1.4.1

Erziehungsaufgaben des Staates

Sogar der altehrwürdige Streit, ob der Mensch von Natur aus gut oder schlecht sei, wurde im maoistischen und nachmaoistischen China wieder aufgewärmt.

Die spätmaoistische "Theorie von der Weiterführung der Revolution unter der Diktatur des Proletariats", wie sie vor allem für das kulturevolutionäre Geschehen bestimmend gewesen war, ging von einem pessimistischen Menschenbild aus. Kerngedanke dieser "Theorie" (lun) [102] war es, daß auch im Zeitalter des Sozialismus noch Klassen und Klassenkämpfe weiterbestünden, ja, daß sich die Feinde zwischenzeitlich sogar in die Parteispitze eingeschlichen hätten.

Mißtrauen, Dauerkonflikt und Klassenkampf waren die logische Konsequenz dieser pessimistischen Grundanschauung.

Ganz anders die Reformer, die beim "3.Plenum" (1978) die "Verlagerung der Parteiarbeit vom Klassenkampf auf

die "Vier Modernisierungen" durchgesetzt hatten. Hierbei hatten sie sich von der Überzeugung leiten lassen, daß im Zeitalter des Sozialismus früher oder später ein "sozialistischer geistiger Überbau" entstehe, der sich eng an die sozialistisch gewordene Basis anpasse. Dieser Glaube an die friedlichen Selbstheilungskräfte der Gesellschaft kam besonders deutlich in einem Beitrag der Renmin ribao¹¹¹ zum Ausdruck, der unter der Überschrift "Ist der Mensch egoistisch?" erschien und konfuzianischen Einschlag verriet. Egoismus, heißt es in diesem Beitrag, sei keine angeborene Eigenschaft, sondern vielmehr ein gesellschaftliches Phänomen - also anerzogen - und damit Produkt einer bestimmten Phase der geschichtlichen Entwicklung. Noch in der Urgesellschaft habe es keinerlei Unterschied zwischen gemeinschaftlich und privat gegeben. 99% der Zeitspanne in der bisherigen Menschheitsgeschichte seien frei von Egoismus gewesen (sic!). Erst mit Einführung der Arbeitsteilung und des Privateigentums habe sich auch der Egoismus als gesellschaftliches Phänomen entwickelt. In jeder nun folgenden Gesellschaftsetappe habe der Egoismus eine andere Ausdrucksform angenommen. Im Zeichen des Sozialismus sei damit zu rechnen, daß eigennütziges Denken ganz von selbst wieder verschwindet, da dem Egoismus in einer sozialistischen Gesellschaft ja der Nährboden entzogen sei.

Wenn die VR China gleichwohl Jahrzehnte nach ihrer Sozialisierung noch Erscheinungen des Egoismus erleben müsse, so liege ganz offensichtlich dies an den negativen Auswirkungen der Kulturrevolution: ein neuer Sündenbock war gefunden!

Anders herum ausgedrückt: Wäre die Kulturrevolution nicht gewesen, hätte sich der neue Staat auf den "Automatismus" des Selbstreinigungsprozesses verlassen können - ein urkonfuzianischer Gedanke! Angesichts des Nachwirkens kulturevolutionärer Störeinflüsse sei nunmehr freilich ein gewisser Nachhilfeunterricht in "sozialistischer geistiger Zivilisation" vonnöten.

Ganz in diesem Sinne wurde die "sozialistische geistige Zivilisation" dann ja auch in Art.24 der Verfassung von 1982 zu einem staatlichen Anliegen erklärt. Wörtlich: "Der Staat verstärkt den Aufbau der sozialistischen geisti-

gen Zivilisation durch die Verbreitung der Erziehung in erhabenen Idealen, moralischen Prinzipien, Kultur, Disziplin und Rechtssystem und durch die Förderung der Ausarbeitung und Durchführung von Verhaltensregeln und öffentlichen Vorschriften unter den verschiedenen Teilen der Bevölkerung in Stadt und Land."

In Abs.2 heißt es zusätzlich: "Der Staat fördert die gesellschaftlichen Tugenden der Liebe zum Vaterland, zum Volk, zur Arbeit, zur Wissenschaft und zum Sozialismus, führt im Volk eine Erziehung im Geiste des Patriotismus, Kollektivismus, Internationalismus und Kommunismus sowie im Geiste des dialektischen und historischen Materialismus durch und bekämpft kapitalistisches, feudalistisches und anderes dekadentes Gedankengut."

Letztlich sind Ideale dieser Art aber auch heutzutage nicht nur staatlich zu "erzwingen", sondern möglichst durch konkrete Personen vorzuleben - man denke in diesem Zusammenhang an den Modellsoldaten Lei Feng!

Vor allem aber ist es Aufgabe des Staates und der Gesellschaft, "geistige Verschmutzung" (jingshen wuran) [103] zu verhindern. Der Ausdruck "jingshen wuran" ist bezeichnenderweise analog zu "jingshen shehui" (sozialistische geistige Zivilisation) [97] aufgebaut und war offensichtlich als dessen negatives Spiegelbild gedacht.

Waren die "falschen neuartigen Tendenzen" (xinde buzhengzhi feng) [104], die gleich nach Beginn der Reformen von der Führung identifiziert wurden, zumeist nichts anderes als Wiederbelebungen traditioneller chinesischer Laster, so erwies sich die "geistige Verschmutzung" eher als Folge westlicher Gedankeninfiltration: wo immer Fenster aufgerissen werden, kommen ja leider auch die Fliegen mit herein!

Obwohl die reformerische KPCh den Vorsatz gefaßt hatte, keine Kampagnen mehr durchzuführen, geriet der im November 1983 aufgenommene Kampf gegen die "geistige Verschmutzung" unversehens zu einer Quasi-Kampagne, die sich, wie es hieß, "schwerpunktmäßig gegen rechtes Gedankengut" richtete. Bekämpft wurden subversive Erscheinungen wie "Nihilismus, Ultraindividualismus, Existentialismus und Anarchismus", die mit

anderen Erscheinungen der "bürgerlichen Liberalisierung" (zichanjieli zhiyouhua) [105] Hand in Hand gingen und als solche, wie es hieß, auf das genaue Gegenteil der "Vier Grundprinzipien" hinausliefen. (Die Hypostasierung der "bürgerlichen Liberalisierung" als exaktes Gegenteil der "Vier Grundprinzipien" geht auf Zhao Ziyang zurück.)¹¹² "Bürgerliche Liberalisierung" strebe nicht nur Systemveränderungen an, sondern sei auch das Fallstor für gesellschaftlichen Pessimismus, nationalen Nihilismus, extremen Egoismus, Irrationalismus, dekadente Kunststrichtungen, Sexismus, elitäres Kunstverständnis und den Wunsch nach "vollständiger Verwestlichung" (quanpan xihua) [106]. Hier wurde alles in einen Topf geworfen - etwa nach der Formel: "Bürgerliche Liberalisierung = Verwestlichung = Kapitalismus = Demokratie nach westlichem Vorbild = Verstoß gegen die chinesische Verfassung = Trivialliteratur = Pornographie = Sartre¹¹³ = Libertinismus" usw. Geschickt wußten die Reformer hierbei ihren eigenen Widerwillen gegen regimiekritische Äußerungen mit dem Appell an den unterschwelligen chinesischen Narzißismus zu verbinden.¹¹⁴

Eine der bekanntesten Kampagnen gegen die bürgerliche Liberalisierung lief im Frühjahr 1981 gegen das Filmdrehbuch "Bittere Liebe" des Schriftstellers Bai Hua.¹¹⁵

Ferner wurde 1987 eine Stichprobenuntersuchung durchgeführt, die zu dem Ergebnis führte, daß zahlreiche Sexualdelikte darauf zurückzuführen seien, daß Jugendliche vorher "obszöne Bücher gelesen und pornographische Videos betrachtet hatten".¹¹⁶ Statt das um sich greifende Übel zunehmender Vergewaltigungsakte auf gesellschaftsimmanentes Versagen zurückzuführen, wurde es westlichen Einflüssen in die Schuhe geschoben, also mit bloß äußeren Ursachen erklärt!

Früher oder später wird sich die KPCh-Führung freilich mit verstärkten westlichen Einflüssen abfinden müssen, nachdem sie nun einmal die "Tür" so weit "geöffnet" hat!

Der Kampf gegen "geistige Verschmutzung" in Form ausländischer Kulturimporte ist nicht neu, sondern hat in China eine vielhundertjährige Geschichte. Schon im 1.nachchristli-

chen Jahrhundert beispielsweise war der Buddhismus Hand in Hand mit dem Kommerz über die Oasenkette vom Amudarja-Becken nach China gekommen und hatte sich dort so schnell verbreitet, daß er vor allem für die Anhänger der konfuzianischen Elite zum Ärgernis wurde. Die literarisch erfolgreichste Kampagne gegen die ausländische Lehre wurde von dem engagierten Konfuzianer Han Yu (769-824) geführt, der den Buddhismus als fremdartiges und unchinesisches Phänomen bezeichnete, das sich katastrophal auf die Moral der chinesischen Gesellschaft auswirke und das deshalb zu eliminieren sei. Han Yus Polemiken waren höchst erfolgreich und führten, lange nach seinem Tod, zu mehreren antibuddhistischen Kampagnen, denen Tausende von Klöstern und Mönchen zum Opfer fielen; gleichwohl konnte der Buddhismus nie ganz extirpiert werden, sondern erfuhr nicht zuletzt auch im Anschluß an die antireligiösen Ausschreitungen der maoistischen Bewegung eine erstaunliche Wiedergeburt.

2.1.2.2.1.4.2

Vom Selbst zur Öffentlichkeit, vom Ich zum Ganzen

Der konfuzianische Grundgedanke, daß alle Ordnung vom Selbst - d.h. vom richtigen Denken und vom richtigen Agieren des einzelnen - ausgehe, fand sogar in der maoistischen Revolutionsethik ihr Echo - erst recht aber in der nachmaoistischen Gesellschaft.

Zwar gibt es kein modernes "Lunyu", kein "Daxue" und auch sonst keinen "Fürstenspiegel", in denen diese Idee expressis verbis ausgedrückt wäre. Doch zeigt ein Blick auf die Alltagspraxis, vor allem aber auf die offizielle Terminologie, daß die alten Maximen kräftig weiterleben, vor allem das "ke ji fu li" ("sich selbst überwinden, die Riten neubeleben").

Gerade diesen Begriff umkreist die maoistische Terminologie wie ein Schwarm von Raben einen alten Turm.

- Das "ke ji fu li" spielte vor allem während der "Kampagne gegen Konfuzius und Lin Biao" des Jahres 1974 eine so ausschlaggebende Rolle, daß es - durchaus gegen die Absicht der kulturrevolutionären Linken - zum geflügelten Wort wurde - und auch inhaltlich eine Renaissance erlebte.

Die Kampagne war allen Ernstes mit der Begründung eingeleitet worden, daß Lin Biao vier Hängerollen mit Zitaten des Konfuzius kalligraphiert habe, von denen zwei das "ke ji fu li" zum Inhalt hatten. Dies sei ein klarer Beweis dafür gewesen, daß Lin Biao sich mit der Absicht getragen habe, den Kapitalismus zu restaurieren (sic!). Lin Biao sei ein "konterrevolutionärer Doppelzünger" gewesen, der genauso wie schon Konfuzius einer Grundbesitzerfamilie entstammte, und der seine Weltanschauung insgeheim nie geändert habe.¹¹⁷

Keine revolutionäre oder progressive Klasse der Vergangenheit, die Konfuzius nicht bekämpft und keine dekadente Klasse, die ihn nicht in Schutz genommen hätte! Dies sei bei der Tai-ping-Revolution (1851-1864) nicht anders gewesen als bei der Bewegung des 4. Mai 1919. Die Kampagne gegen Konfuzius und Lin Biao stehe ganz und gar in der Tradition dieser Auseinandersetzungen,¹¹⁸ die als Klassenkämpfe zu interpretieren seien.

Welche Nachwirkung mußte das "ke ji fu li" gehabt haben, wenn es einen solchen Gegenaufwand erforderte!

- Aber auch dort, wo Mao vom konfuzianischen Weg bewußt auf Abstand gehen wollte, blieb er in den Fängen der traditionellen Terminologie - man denke an den während der Kulturrevolution so häufig gebrauchten Ausdruck "Dou si pi xiu" [107], wörtl. "Bekämpfe Dein selbstisches Ich und kritisiere den Revisionismus".¹¹⁹ Die ersten zwei Schriftzeichen waren augenscheinlich dem "ke ji" ("Besiege dein Selbst"), die restlichen zwei aber dem "fu li" ("Die Sitten wiederherstellen") nachempfunden. Es handelte sich hier m.a.W. um eine Art maoistisches Vexierspiel, das jedoch bereits als solches verdeutlicht, wie stark die konfuzianische Ausdrucks-, damit aber letztlich auch Verhaltensweise nachwirkte!

- Während ferner bei Konfuzius alles davon abhängt, daß jedermann sein "Selbst richtigstellt" (xiu qi shen) [18], fordert Mao Zedong die "Selbstkritik" (zi wo piping) [108]. Auch hier liegen offensichtlich Parallelsformulierungen vor, die sich lediglich darin unterscheiden, daß das eine harmonie-, das andere aber konfliktbetont ist.

- Ein weiteres Beispiel: Während im konfuzianischen China stets von "jiaohua" [109] (Lehren und - dadurch -

Umwandeln) die Rede war, hieß es jetzt "gaizao" [110] (Umerziehen im Sinne von Neubilden und Umgestalten); außerdem wurde jetzt bewußt die praktische Arbeit mit in den Unterricht einbezogen, die ja, wie immer wieder betont wurde, von den Konfuzianern so gründlich verachtet worden sei. Eine der wichtigsten Erziehungsinstruktionen Mao Zedongs, nämlich die "Weisung vom 13. August 1958"¹²⁰ forderte die "Verbindung von Erziehung und produktiver Arbeit" (jiaoyu yu yu shengchan laodong xiangjiehe) [111].

2.1.2.3.

Ordnungsverlangen und Renaissance des Ritualismus in der VR China

2.1.2.3.1

Der Ritualismus beginnt nach wie vor beim Selbst

Im traditionellen China hatte jeder-mann ein bestimmtes soziales Gesicht - der Vater ein "Vater"-, der Herrscher ein "Herrscher"- und der Bruder ein "Älteres Bruder" oder "Jüngeres Bruder"-Gesicht.

Dies gilt auch heute noch: Der Dolmetscher hat ein Dolmetscher-, der Student ein Studenten- und der Funktionär ein Kader-Gesicht. Mit diesem "Gesicht" pflegen bestimmte Erwartungen verbunden zu sein, auf deren Einhaltung im allgemeinen Verlaß ist. Letztlich leitet sich ja die gesamtgesellschaftliche Stabilität von der intersubjektiven Rollenstabilität ab. Berechenbarkeit des anderen ist eine elementare Ordnungs-Komponente!

Wehe demjenigen, der einen anderen "Gesicht verlieren" (shi mian) [112] läßt, oder aber demjenigen, der selber "aus der Rolle fällt". Die Angst vor Gesichtverlust ist in ganz Asien verbreitet und heißt im kambodschanischen beispielsweise "bak muk" ("zerbrechen des Gesichts"), auf thai "khai naa" und auf chinesisches "shi mian".

Will man sein Gesicht wahren, so empfiehlt es sich, seine Gefühle unter Kontrolle zu halten, also stets "Ausgeglichenheit" an den Tag zu legen und gleichzeitig auf Konformismus zu achten.

Zu Recht bezeichnet Pye¹²¹ die strikte Einhaltung der Rollenbeziehungen neben der "Kindespietät" und der "absoluten Unzulässigkeit aller Formen von Aggression" als eine der "drei charakteristischsten Eigenschaften der chinesischen Familie".

Um hohe Rollenstabilität zu erzielen, werde häufig vom Mittel des Neckens Gebrauch gemacht. Eltern ahmen z.B. das heulende (stampfende und sich "ungehörig" benehmende) Kind nach, um ihm so die Abscheulichkeit seines Benehmens vor Augen zu führen. Das Kind bekommt m.a.W. einen Spiegel vorgehalten, um so - im doppelten Sinne des Wortes - sein eigenes "Gesicht" beobachten - und Scham empfinden zu können. Auf diese Weise soll jeder einzelne bereits früh für das eigene Gesicht sensibilisiert werden. Nicht nur in China, sondern in den meisten asiatischen Kulturen droht die Mutter nicht mit Strafen, sondern warnt das Kind vor dem Ausgelachtwerden; sie appelliert also nicht an das Schuld-, sondern an das Schamgefühl des Heranwachsenden. Aus diesem Grund ist es auch besser, ein ungehorsames Kind nicht durch Schelte und durch Strafen, sondern vielmehr durch Sticheleien, durch "Aufziehen", durch gutmütigen Spott und durch erzieherisches Mimikry zur Raison zu bringen.¹²²

Ziel dieser pädagogischen Bemühungen ist es, nicht ein selbständiges Individuum, sondern ein anpassungsfähiges gesellschaftliches Mitglied heranzubilden, das anpassungswillig und zugleich "berechenbar" bleibt. Je stabiler das Rollenspiel des einzelnen, um so geordneter ist am Ende die ganze Gesellschaft.

Maßgebender als die innere Steuerung (auf dem Wege über "Schuldgefühle" und "individuelles Gewissen") ist jene soziale Kontrolle, die vom Urteil der anderen ausgeht.¹²³

Wer so stark vom Urteil anderer Personen abhängt, ist gut beraten, seine Gefühle sorgfältig unter Kontrolle zu halten und vor allem individuelle Aggressionen und Zornausbrüche zu unterdrücken, zurückzustauen. Die aus dieser Grundhaltung resultierende Zurückhaltung, "Unaufgeregtheit", "Höflichkeit" und Reserviertheit des Durchschnittschinesen ist für einen Ausländer fast immer ein Anlaß zum Staunen und zur heimlichen Bewunderung.

Eine Zurschaustellung individueller Gefühle ist vor allem in den gebildeteren Schichten tabu, seien es nun Gefühle des Hasses oder aber der Zuneigung. "Man" läßt solche Gefühle nur auf "konformistische" Weise in Erscheinung treten.

Da der Konfuzianismus eine Philosophie der gesellschaftlichen Stabilität ist, fordert er unnachlässig berechenbares äußeres Verhalten, Verinnerlichung jeglichen Gewaltverzichts und strenge Kontrolle der Gefühle. Auch wenn im Lunyu mehrere Male ein Gleichgewicht zwischen Innerem und Äußerem angemahnt wird, läßt sich doch eine bemerkenswerte Betonung der kühlen Vernunft auf Kosten der Gefühle und geheimer innerer Wünsche beobachten.

Gefühle "stören nur" und bringen ein Moment der Unberechenbarkeit ins soziale Verhalten. Am besten, sie wären gar nicht erst vorhanden!

Bezeichnenderweise spielt auch die "innere Entwicklung" einer Person in der traditionellen Roman- oder Novellenliteratur kaum eine Rolle.

Das strikte Verbot individueller Gefühlsausbrüche wird nicht selten durch "organisierte Gefühlsausbrüche" kompensiert. Vor allem während der maoistischen Periode (1949-1976) wurden Frustrationsstaus zumeist dadurch abgebaut, daß Wut und Haß, wie sie sich im Alltag angesammelt hatten, im Wege des "Klassenkampfes" umgelenkt und für bestimmte "revolutionäre" Ziele instrumentalisiert wurden. Pye¹²⁴ spricht in diesem Zusammenhang vom "Discovery of Hate". Angeblich "legt keine andere politische Kultur soviel Betonung auf Haßemotionen wie die chinesische. Dieser Satz ist aus der kulturellen revolutionären Perspektive der Jahre 1967/68 geschrieben und erscheint deshalb aus der Sicht d.J. 1992 korrekturbedürftig. Spätestens seit Beginn der Reformen ist der "Klassenkampf" als Haupttriebkraft der Revolution nicht nur theoretisch, verabschiedet worden, sondern auch aus der Praxis des Alltags weitgehend verschwunden, sieht man einmal von dem Ausnahmefall des Juni 1989 ab.

Vor allem während der Jahre der Bodenreform (1950 ff.) und der Kulturrevolution (1966 ff.) allerdings hatte der Haß noch durchaus als Treibstoff bei der "revolutionären Umwandlung" gedient. Damals war es üblich gewesen, genau zwischen Freund und Feind zu unterscheiden und dabei stets darauf zu achten, daß die Feinde niemals mehr als 5% der Bevölkerung ausmachten, so daß die restlichen 95% gegen sie "mobilisiert" oder - realisti-

scher ausgedrückt - auf sie gehetzt werden konnten. Allerdings wurde dieses Instrument im Wege permanenter Kampagnen so überstrapaziert, daß am Ende auch der Haß von den meisten nicht mehr empfunden, sondern nur noch gespielt wurde.

Trotzdem besteht nach wie vor die Überzeugung, daß sich Gefühlsaufwallungen niemals individuell, sondern immer nur kollektiv-"geregelt", also in genau vorgeschriebenen Formen, austoben dürften.

Unerwünscht sind nicht nur kritische, sondern auch affirmative Spontanreaktionen, wie ja in der chinesischen Kultur überhaupt alles Nicht-Berechenbare und Emotionale spontaner Mißbilligung begegnet. Begeisterung und Zustimmung für das politische Regime hat daher ebenfalls nur in organisierter und geregelter Form zu erfolgen!

Diese "rituelle Begeisterung" führte in der Volksrepublik freilich zu höchst paradoxen Ergebnissen, insofern die "Massen", um hier ein besonders merkwürdiges - aber auch typisches - Beispiel anzuführen, der zweimaligen Rückkehr Deng Xiaopings an die Macht ebenso "enthusiastisch" Beifall klatschten wie seinem zweimaligen Sturz in den Jahren 1967 und 1977.

Formalismus und Ritualismus, wie sie auf diese Weise in Erscheinung treten, sind, wie gesagt, nur eine Konsequenz der allumgreifenden Sehnsucht nach Ordnung und Stabilität. Da nach konfuzianischer Auffassung, wie nun schon mehrfach erwähnt, alles von der "Überwindung des einzelnen Selbst" abhängt, ist gesellschaftliche Ordnung ein Ergebnis der persönlichen Disziplin jedes einzelnen.

Auch im politischen Prozeß werden Personen zumeist nach ihrem äußeren Erscheinungsbild und nach ihren verbalen Bekundungen beurteilt, weshalb die Befürchtung, daß sich Verräter in die eigenen Reihen unbemerkt einschleichen und "die Rote Fahne schwingen, um die Rote Fahne zu bekämpfen" ein Dauerthema politischer Nachdenklichkeit ist. (Weitere Einzelheiten dazu unten 2.1.2.3.6)

2.1.2.3.2

Ideologischer Formalismus und Formelfetischismus

Bemerkenswert in der politischen Kultur Chinas ist der ideologische Forma-

lismus: Die Chinesen, die in der Praxis so ungemein flexibel zu handeln pflegen, erweisen sich als rigoros-dogmatisch, sobald es um die theoretische Rechtfertigung ihres Verhaltens geht. Dieser aus westlicher Sicht paradoxe Tatbestand, der sich auch auf die VR China weitervererbt hat, hängt mit dem ebenfalls noch höchst lebendigen Denken in den Kategorien des "Gesichts" zusammen.

Nach wie vor ist auch in der Volksrepublik die "mandarinäre" Gewohnheit erhalten geblieben, Neuerungen aller Art mit dem Argument abzuwürgen, daß sie gegen die "geheilte Tradition" bzw. (heutzutage) gegen den Geist des "Sozialismus" oder aber gegen die "Mao-Zedong-Ideen" verstießen.

Dieses starre Festhalten an Dogmen hängt mit dem chinesischen Ordnungsbedürfnis im allgemeinen sowie mit der Zhengming-Philosophie, dem Einheitspostulat ("Politik und Lehre sind eins", zhengjiao heyi [113] und dem "Gesichts"-Denken im besonderen zusammen.

Es reflektiert aber auch ein Stück Entwicklungsgeschichte. Als der Konfuzianismus zu Beginn der Han-Dynastie den Stellenwert einer Staatsdoktrin anzunehmen begann, kam es zu einem Schulenstreit um die Authentizität der Überlieferung. Während eine Fraktion die "alten Texte" (guwen) ins Gespräch brachte, denen u.a. das Zhou li (Riten der Zhou) und das Zuozhuan (Kommentar des Zuo) zu den "Frühlings- und Herbstannalen" zugerechnet wurden, pochten die Gegner demgegenüber auf die "modernen Texte" (jinwen) als die einzig glaubwürdige Quelle, d.h. jene Traditionen, die zunächst nur mündlich überliefert worden waren und zu denen u.a. auch das Lunyu gehörten.

Kein Wunder, daß angesichts dieser Auseinandersetzungen sprachliche Ausformulierungen eine überragende Rolle spielten und daß es oft mehr auf die Form als auf den Inhalt ankam.

Auch in Taiwan dauerte die Tradition starrer Dogmenverteidigung bis in die 80er Jahre hinein - und dies, obwohl sich die RCh-Regierung ansonsten als Vertreter des "Freien China" präsentierte. Eine merkwürdige Unvereinbarung fiel dabei ins Auge, die sich in der Tat auch immer mehr zum Hauptwi-

derspruch der dortigen Politik entwickelt hatte: Auf der einen Seite nämlich blieb die Führung apologetisch-starr bei ihrem Alleinvertretungs- und Rückkehrcredo, auf der anderen Seite aber wußte sie mit einer Wirtschaftspolitik aufzuwarten, die an Pragmatismus und Flexibilität ihresgleichen in Asien suchte. Taiwan wurde zur Endmoräne gescheiterter politischer Träume, zugleich aber auch zum Erprobungsfeld vitaler wirtschaftlicher Neuansätze.¹²⁵

Bezeichnend für den ideologischen Formalismus war das Verhalten der reformerischen Führung, die nach dem Ende der Kulturrevolution vor allem einen wirtschaftlichen Neuanfang wünschte, und die dabei auch um die bisherigen "Mao-Zedong-Ideen" keinen Bogen machen konnte.

Abschaffung, Beibehaltung oder "Entkernung" (bei Wahrung der äußeren Form) - dies waren die drei Optionen, die den Reformern zur Verfügung standen.

Die Diskussion begann mit Tabularasa-Forderungen im Frühjahr 1979. Während Lu Dingyi, der damalige Kulturminister, einen Totalausverkauf des Maoismus forderte,¹²⁶ stellte sich eine andere Gruppierung, die vom damaligen Nachfolger Maos, Hua Guofeng, angeführt wurde, auf den Standpunkt, daß "alle politischen Entscheidungen des Vorsitzenden verteidigt und alle seine Weisungen von A bis Z entschlossen durchgeführt" werden müßten. Dieser Standpunkt wurde als "Zwei-was-auch-immer"-Position bekannt.¹²⁷

In typisch chinesischer Weise erwiesen sich aber beide extremistischen Positionen am Ende als nicht mehrheitsfähig; vielmehr kam es zu einer mittleren Lösung, die im ZK-Beschluß vom 27. Juni 1981 niedergelegt und unter dem harmlos klingenden Titel "Über einige Fragen unserer Parteigeschichte" der Öffentlichkeit übergeben wurde.

Die ideologischen Chirurgen gingen dabei in drei Schritten vor: Zuerst legten sie die "linken Fehler" des Vorsitzenden frei (vor allem seine "Übertreibungen beim Klassenkampf", seine "Gleichmacherei" etc.); sodann wurden die "echten" Mao-Zedong-Ideen von der Person Maos, vor allem vom spä-

ten Mao fein säuberlich abgetrennt und darauf hingewiesen, daß die "wahren Mao-Zedong-Ideen" keineswegs Erfindungen einer Einzelperson, sondern "Kristallisation sämtlicher Erfahrungen der KPCh-Geschichte" waren. In einem dritten Arbeitsgang wurden sodann die "Kerngedanken" herausoperiert, die aus "drei Grundaspekten" bestünden, nämlich der "Wahrheitssuche in den Tatsachen", der Masselinie und der Unabhängigkeit Chinas. Letztlich wurden damit die Mao-Zedong-Ideen mit der Grundphilosophie Deng Xiaopings gleichgesetzt.¹²⁸

Im Endergebnis liefen diese Operationen auf "Befreiung" von all jenen Dogmen hinaus, die der sozioökonomischen Modernisierung im Wege stehen konnten - mit Ausnahme des einen Dogmas, daß nämlich die KP nach wie vor "die Führung über alles" monopolisieren dürfe.

Die auf diese Weise durchgeführte "Wiederherstellung der Mao-Zedong-Ideen", wie dieser Vorgang genannt wurde, erwies sich als *verschleierte* Entmaoisierung, letztlich aber auch als Ausdruck des Wunsches nach Kontinuität.

Nirgends war von einer "Änderung", dagegen stets von einer "Weiterentwicklung" und von einer "Wiederherstellung der Mao-Zedong-Ideen" die Rede. Gefordert wurde auch nicht die Abkehr vom Sozialismus, sondern die Abkehr von ausländischen Modellen des Sozialismus.¹²⁹ Überall zeigt sich das krampfhaft Bemühen, an einmal gewählten Formulierungen festzuhalten: Nicht die Formeln sind falsch, sondern ihre Auslegung; der Kurs ist richtig, nur der Steuermann hat ihn nicht eingehalten; alles war von Anfang an da, nur haben wir uns nicht genügend bemüht, den Kerngehalt richtig herauszufinden: Dies etwa ist die Botschaft, die aus einem solchen Formelfetischismus hervorgeht.

Es ist dies die gleiche Grundhaltung, die auch bereits in der Lehre des Mengzi enthalten ist, daß nämlich der Mensch von Natur aus gut ist und daß nur falsche Erziehung zu abweichendem Verhalten führt.

Waren während der Kulturrevolution nur die ersten vier Bände der "Ausgewählten Werke" Maos herausgegeben worden, die Schriften aus der Zeit vor

1949, also aus einer Epoche der Umwälzungen und der revolutionären Aufrufe enthielten, so gaben die Reformen 1978, vor allem aber in den Jahren nach 1979, verstärkt den Band V heraus, der einen Zeitraum (1949-1956) umfaßte, in dem nicht mehr der Umstürzler, sondern der "Pragmatiker" und "Modernisierer Mao" stärker hervortrat.

Als 1985 der Verkauf dieser 5 Bände eingestellt - und damit ein weiterer Schritt des Abschieds vom verstorbenen Vorsitzenden vollzogen wurde -¹³⁰ trat an die Stelle der "Ausgewählten Werke" 1986 ein "neuer" Mao, und zwar in Form von zwei Bänden, die 68 z.T. erstmals veröffentlichte Schriften aus den Jahren 1921-1965 enthielten, darunter ein Essay aus dem Jahre 1921 mit dem Titel "Warum ich der KPCh beigetreten bin". Es handelte sich hier m.a.W. nicht mehr um einen "linken" Mao, wie er noch in der Zitatensammlung Lin Biaos von 1967 hervorgetreten war, und auch nicht mehr um den ungestümen Sozialisierer, der in den 50er Jahren dauernd auf höheres Umgestaltungstempo gedrängt hatte, sondern um einen Mao des Modernisierungszeitalters - so recht ad usum del fine zusammengestellt. Außerdem kamen noch mehrere Bände mit Gedichten Maos heraus, deren jeweilige Titelseiten von Deng Xiaoping kalligraphiert waren. Gleichzeitig erschienen Schriften anderer Parteiführer, u.a. Liu Shaoqis, Zhen Yuns, des Wirtschaftstheoretikers Sun Yefang und, nicht zuletzt, die "Ausgewählten Schriften" Deng Xiaopings.¹³¹

Bruchlosigkeit und Kontinuität - dies war der Grundgedanke, der hinter dieser Überleitungs politik stand!

Die als richtig erkannte Theorie darf nicht geändert werden, in der Praxis allerdings ist jedes Arrangement möglich: Die Vereinbarkeit dieses "Widerspruchs" war eine der Stärken der chinesischen Tradition. Ihre jahrhundertelange Umsetzung in Politik und ihre Widerspiegelung in der Geschichtsschreibung vermitteln auf die Nachwelt den Eindruck, als hätte sich in China zwischen der Qin- und der Qing-Dynastie kaum etwas wesentliches geändert. Noch die These Hegels von der Entwicklungslosigkeit der chinesischen Geschichte war eine Nachwirkung dieser grandiosen Paradoxie!

Auch die Trotzhaltung, mit der das moderne China die Überlegenheit westlicher Technologie anerkennen mußte, enthielt noch etwas von der Haltung, daß das Reich der Mitte all diese Erkenntnis ja bereits Jahrhunderte vor den Europäern besessen, daß es aber infolge reaktionärer und innovationsfeindlicher gesellschaftlicher Strömungen von ihnen nicht rechtzeitig habe Gebrauch machen können.

Die gilt nicht nur für technische Erfindungen, sei es nun des Buchdrucks, des Kompasses, des Schießpulvers, des Papiers, des Rechenbretts und anderer Basis-Entdeckungen, sondern auch für die Gesellschaftslehre (hier glaubt man sich den Europäern ohnehin überlegen), nicht zuletzt aber auch für wirtschaftspolitische Erkenntnisse. In einer Darstellung Hu Jichuangs über die "Glanzvollen Errungenschaften des wirtschaftlichen Denkens im alten China"¹³² besteht beispielsweise die Tendenz, alle noch so revolutionär erscheinenden wirtschaftspolitischen Einsichten europäischer Theoretiker, sei es nun eines Adam Smith, eines Ricardo oder eines Schumpeter, als Spätkömmlinge, ja als "alten Hut" zu identifizieren, da chinesische Theoretiker auf all diese Ideen schon viele Jahrhunderte früher gekommen seien. Steuerpolitische Praktiken, Kreditformen, Ausgabe von Papiergeld, Marktgleichmechanismen durch staatliche Aufkaufs- und Verkaufspraktiken, "Offen-Markt-Politik" und Bevölkerungstheorien der verschiedensten Art habe es in China lange gegeben, ehe Europäer auch nur ansatzweise auf ähnliche Gedanken gekommen seien. Hus Ausführungen sind, wie er in seinem Nachwort¹³³ ausdrücklich betont, sogar davon motiviert gewesen, den chinesischen Ökonomen jeden Anflug von "Minderwertigkeitsgefühlen" zu nehmen. Zwar wisse man im heutigen China, daß die Vorfahren auf technischem Gebiet, vor allem im Bereich der "Vier Erfindungen" (Kompaß, Schießpulver, Papier und Druckverfahren), einen weiten Vorsprung vor dem Westen besessen hätten; auf wirtschaftstheoretischem Gebiet aber glaube man sich nach wie vor auf verlorenem Posten. Dabei seien doch die chinesischen Wirtschaftswissenschaften lediglich in den letzten zwei Jahrhunderten im Rückstand gewesen, während sie vorher mit einsamem Abstand geführt hätten.

Leider habe man die Schätze dieser Erkenntnisse nicht weiter gefördert, sondern sie verkommen lassen. Die Europäer hätten nur *wiederentdeckt*, was den Vorfahren längst bekannt gewesen sei: Nichts Neues unter der Sonne - lautet die Botschaft Hus!

2.1.2.3.3

Der "Arbeitsstil" als Verhaltensstabilisator

Ritualistische Elemente treten in der KPCh-Praxis nicht nur bei der Wortwahl oder aber beim formellen Auftreten der Führungsgarde zutage, sondern auch in den immer wiederkehrenden Forderungen nach einem richtigen "Arbeitsstil" (zuofeng) [114].

Selbst in revolutionären Situationen soll der einzelne ja nicht einfach spontan auftreten, sondern sein Verhalten bestimmten Standards anpassen.

Aus diesem Grunde hat es im Laufe der sinokommunistischen Geschichte auch immer wieder parteiinterne Kampagnen zur "Verbesserung des Arbeitsstils der Partei" (zhengdun dangde zuofeng) [115] gegeben, so z.B. bei der "Ausrichtungsbewegung" in Yan'an in den Jahren 1942/43, sodann bei der zweiten Ausrichtungsbewegung 1947/48 und schließlich im Sommer, Herbst und Winter 1950.

Beim ersten Großreinemachen von 1942/43, das für alle späteren "Berichtigungs"-Bewegungen modellhaft geworden ist, wurden 22 Dokumente in Umlauf gesetzt, die von den KP-Mitgliedern gründlich zu studieren und sodann mit ihrem eigenen Verhalten in Beziehung zu setzen waren.

Besonders bekannt in diesem Zusammenhang wurde die Rede Mao Zedongs vom 1. Februar 42,¹³⁴ in der der Vorsitzende gegen drei Hauptverfehlungen, nämlich gegen "Subjektivismus, Sektierertum und Parteischematismus" zu Felde zog. Zwei Arten von "Subjektivismus" (zhuguanzhuyi) [116a] gelte es zu unterscheiden, nämlich den "Dogmatismus" (jiaotiaozhuyi) [116b] und den "Empirismus" (jingyanzhuyi) [117].¹³⁵ "Dogmatisch" benehme sich, wer nur der Theorie, empiristisch dagegen, wer nur der eigenen Erfahrung folge. Worauf es ankomme, sei die rechte Mitte. Was das "Sektierertum" (zongpaizhuyi) [118] anbelangt, so sei es ein "Ausdruck des Subjektivismus in den organisatorischen Beziehungen"

und laufe vor allem auf ein "Schreien nach Unabhängigkeit" hinaus, das sich mit dem Gesamtinteresse der Partei nicht vertrage.¹³⁶

Eine "Erscheinungsform des Subjektivismus und des Sektierertums" sei darüber hinaus der "Schematismus", der bezeichnenderweise mit dem Terminus "dang baguwen" [119] wiedergegeben wird, also mit Hinweis auf jenen "achtgliedrigen Aufsatz", wie er bei den Staatsprüfungen des kaiserlichen China zu verfassen war. In dem Begriff schwingen Assoziationen an "Pedanterie" und "Schablonenhaftigkeit" mit.¹³⁷ In einer Rede vom 8. Februar 1942 widmet sich sogar ausschließlich diesem so "fehlerhaften Arbeitsstil".¹³⁸

Beim Kampf gegen "Subjektivismus, Sektierertum und Parteischematismus" seien vor allem zwei Richtlinien zu beachten. Erstens gelte es, "aus früheren Fehlern zu lernen, um künftige zu vermeiden" (cheng qian bi hou) [120] (wörtl.: "bestrafen das Frühere, um zu vermeiden das Spätere") und zweitens, "die Krankheit zu bekämpfen, um den Patienten zu retten" (zhi bing jiu ren) [121].¹³⁹

Die vierte große Ausrichtungsbewegung fand im Anschluß an den VIII. Parteitag (September 1956) statt, bei dem erneut Dokumente der Ausrichtungsbewegung von Yan'an zu studieren und zu verinnerlichen waren.^{139a}

Bei dieser vierten Kampagne standen die sog. "Drei Ismen" (sange zhuyi) [122], nämlich "Bürokratismus, Subjektivismus und Sektierertum", im Mittelpunkt.¹⁴⁰

Seit 1942¹⁴¹ kam das Schlagwort von den "Drei großen Arbeitsstilen" (san da zuofeng) [123] auf, das u.a. auch in die Parteisatzung des X. Parteitags vom August 1973 Eingang fand.¹⁴²

Gefordert wurden hier die Verbindung von Theorie und Praxis, die Verbundenheit zwischen Kadern und Massen und die permanente Selbstkritik. Es galt also, künftig die Wahrheit in Verbindung zwischen Theorie und Praxis zu suchen, an der Massenlinie festzuhalten und gegen Abweichlertum unnachlässig zu sein.¹⁴³

Hinter dem Versuch, einen einheitlichen "Arbeitsstil" zu etablieren, standen mehrere traditionelle Konzepte:

Zum einen sollte das Erscheinungsbild des Durchschnittskaders - bei aller gewünschten Volksnähe - doch eine gewisse "Stromlinienform" annehmen und insofern ein Stück jener Ritualistik zurückerhalten, die schon dem Mandarinat so eindrucksvolle Züge verliehen hatte.

Ferner läßt die ständige Annäherung eines "richtigen Arbeitsstils" auch Assoziationen zum "Dao" aufkommen, dessen Befolgung ja nach traditioneller - und wohl auch neuerer - Ansicht den Erfolg gleichsam herbeizwingt.

Drittens aber scheint es die Furcht vor chaotischem Einzelverhalten gewesen zu sein, die nach habitueller "Kanalisation" verlangte. Auch in den Stürmen der Revolution sollte letztlich alles geordnet verlaufen und "Ordnung in der Unordnung" stattfinden - eine eigenartige maoistische Dialektik, die sich ganz auf der Linie des alten Widerwillens gegen "luan" bewegt!

2.1.2.3.4

Standardisierte "Arbeitsmethoden"

Auch bei den Arbeitsmethoden hat sich ein gewisser Formalismus eingespielt. Dies ist wichtig, da sie mit zu den Hauptelementen der "Massen"-Führung gehören. "Führen" bedeutet nicht nur, Kurs und Richtlinien festzulegen, sondern auch die richtigen Arbeitsmethoden zu befolgen.¹⁴⁴ "Wenn wir die Aufgabe haben, einen Fluß zu überschreiten (Ziel!), können wir das ohne Brücke oder Boot nicht tun. Wird die Frage der Brücke oder des Bootes nicht gelöst, dann ist es müßig, von einem Übersetzen zum anderen Ufer zu reden. Wird die Frage der Methode nicht gelöst, dann ist auch das, was man über die Aufgabe sagt, nur leeres Geschwätz". Bloßes Herumkommandieren führt zu nichts!¹⁴⁵ Die üblichen "Arbeitsmethoden", die nicht mit dem "Arbeitsstil" (dazu oben 2.1.2.3.2) verwechselt werden dürfen, sind in aller Regel recht pragmatisch und heben sich insofern wohltuend von den zu meist dogmatisch gehandhabten und rechthaberisch verteidigten Zielsetzungen ab.

Hier nur einige Methoden-Beispiele: (1) Sich auf ausgewählte Basiseinheiten konzentrieren und dort Erfahrungen sammeln, die dann verallgemeinert werden können, also: Kräftekonzentration und Schritt für Schritt-Lösungen! Ähnlich klingt die Empfehlung, zu-

nächst einmal die Arbeit in einem Drittel des Zielgebiets anzupacken. (2) Stets die Gesamtlage im Blick behalten und sich nie in Einzelheiten verlieren. (3) Bei jedem Vorhaben die "Massen konsultieren" und ihre Zustimmung einholen. (4) Versammlungen abhalten und dabei versuchen, die Praxis mit den "Mao-Zedong-Ideen" in Verbindung zu bringen. Solche Treffen sollen allerdings, ebenso wie Dokumente und Formulare, möglichst gekürzt und vereinfacht werden. Weniger ist mehr! (5) Spielräume zulassen. Wer keine Bewegungsfreiheit besitzt, gerät schnell in eine passive Lage: Auch bei einer Schlacht müßten ja stets Reserven und Ausweichmöglichkeiten bereitstehen.¹⁴⁶ Jedermann solle sich einer Arbeitseinstellung befleißigen, die das Gegenteil von bürokratisch, subjektiv und formalistisch ist. Ferner sollen (6) durch den Einsatz geeigneter Modelle Demonstrativeffekte erzielt werden. Modelle haben auch in der Volksrepublik ihre Aktualität nicht verloren. Da gibt es etwa den Modellbauer, den Modellkader, den Modellarbeiter. Noch aktueller sind Modellorganisationen, wie beispielsweise viele Jahre lang für die Industrie das Daqing-Erdölfeld und für die Landwirtschaft die Dazhai-Produktionsbrigade. Zum gesamtationalen Vorbild konnte auch eine Mustersatzung werden, wie etwa die Fünf-Punkte-Konstitution des Stahlwerks von Anshan. Einigen Wirbel haben auch die acht Musteropern der Mao-Gattin Jiang Qing und einige kulturevolutionäre Modellgemälde ausgelöst. Nicht weniger häufig werden schließlich Musterschulen, erfolgreiche Handelsketten, medizinische Mustertruppen und "rote Kompanien" als Vorbilder hingestellt. Zu einem eigenen Kult schließlich ist die Verehrung gewisser "Helden" geworden, z.B. des für die Revolution gestorbenen Lei Feng.

Anhand dieses gerade während der Kulturrevolution besonders häufig verwendeten Arsenal von Modellen kommt die Sorge zum Ausdruck, den mit abstrakten Allerweltsformeln überfütterten Befehlsadressaten anschauliche Elemente an die Hand zu geben, die ihnen konkrete Vorstellungen von den Intentionen der Führung liefern. Nicht zuletzt wirkt hier erneut auch die konfuzianische Tradition nach, die ja immer bestrebt war, durch Präsentation ethischer Vorbilder Nachahmungsimpulse auszulösen und dadurch gleichzeitig Reglementierung und Bestrafung so weit wie möglich zu vermeiden.

Auch "negative Modelle" werden häufig aufs Tapet gebracht - man denke an die Unpersonen Liu Shaoqi (1966 ff.), Lin Biao (1970 ff.) oder an die Viererbande (1976 ff.).¹⁴⁷

2.1.2.3.5

Berufung auf kanonische Bücher

Bemerkenswert für die Liebe zum Ritual ist auch die Berufung auf kanonische Bücher: Die Konfuzianer beriefen sich lange Zeit auf die "Fünf Klassiker" (wu jing) [124], seit dem 13. Jhdt. aber auf die "Vier Bücher" (si shu) [125], wie sie vom "Vater der neokonfuzianischen Orthodoxie", Zhu Xi (1130-1200) [126] zusammengestellt und in seinen berühmten "Erläuterungen zu den Vier Büchern" ("Die Große Lehre", "Doktrin der Mitte", Lunyu und Menzius) kommentiert worden waren. Die "Erläuterungen" galten zusammen mit den Vier Büchern als Standardlehrbuch für die chinesischen Intellektuellen von der späten Song-bis zum Ende der Qing-Dynastie und beeinflussten auch die Elite in Japan, Korea und in Teilen Südostasiens.

Zhu Xi systematisierte die überkommenen Lehren und gab ihnen durch Einführung einer Reihe neokonfuzianischer Kategorien wie Taiji (oberster Urgrund), li (Prinzip) oder qi (Kraft) eine z.T. neue Deutung.

Was Qufu für den klassischen Konfuzianismus, waren für den Neokonfuzianismus die von Zhu Xi gegründeten Lehranstalten in Bailudong, Wuyi, Kaoting, Tongwen und Yungu.

Auch die Reformer der "100 Tage" besaßen ihr eigenes kanonisches Buch, nämlich das "Datongshu" ("Buch der Großen Einheit") [127] aus der Feder Kang Youweis [128],¹⁴⁸ das jedoch schon bald "in den Regalen liegen blieb", weil der damalige Reformanlauf, wie gesagt, bereits nach 100 Tagen gescheitert war.

Dagegen liefert das Hauptwerk Sun Yixians, nämlich das "Sanminzhuyi", auf Taiwan heute noch die Leitmotive, abgesehen davon, daß es bereits der Guomindang-Herrschaft auf dem Festland als Buch der Bücher und als Legitimationsgrundlage gedient hatte, und zwar auch zu einer Zeit, als die Lehren des "Vaters der Republik" nicht allzu wörtlich genommen zu werden pflegten.

Kanonische Bedeutung nahmen aber vor allem die "Werke des Vorsitzenden Mao Zedong" an, die offiziell in 5 Bänden herausgegeben wurden und das Werk Maos bis zum November 1957 umfassen, die aber eine - offiziell bis heute nicht publizierte - Fortsetzung in den "Mao Zedong wansui" (wörtlich: "Lange lebe Mao Zedong") gefunden haben.

Auch Deng Xiaoping versuchte sich mit seinen "Ausgewählten Schriften" (1975-1982) (Beijing 1985) in diese kanonische Ahnenreihe einzufügen, ohne daß ihm dies allerdings bisher ähnlich unangefochten gelungen wäre, wie dem "Vorsitzenden".

Kanonische Bücher werden häufig zitiert; hierbei besteht eine Neigung, das Sollen als das Sein auszugeben und die eigenen Leistungen als Erfüllung des Gesollten auszugeben.

2.1.2.3.6

Institutionelle Fassaden

Das Potemkinsche Prinzip der Fassadenwahrung gilt nicht nur für Worte und Taten sowie für Handlungsabläufe und "kanonische" Bücher, sondern auch für Institutionen und Organisationen.

Schon im kaiserlichen China waren die geheiligten Einrichtungen des Reiches mit ihren präzisen Vorschriften über Jahrhunderte lang unverändert beibehalten worden, obwohl sich das politische Umfeld längst verändert hatte.

Die bewußte "Konservierung" veralteter Formen führte schon in der Vergangenheit leicht zu Machtmißbrauch, da jede Kritik an solchen Fiktionen mit dem Argument abgewürgt werden konnte, man habe sich gefälligst an die ehrwürdigen Traditionen zu halten, die doch seit Jahrhunderten verlässliche Anhaltspunkte geliefert hätten. Eine bloße Fiktion war es beispielsweise, daß alles, was unter dem Himmel geschieht, aufgrund kaiserlicher Anordnungen erfolge; eine Fiktion war ferner auch die immer wieder auftauchende Behauptung, daß aller Grund und Boden dem Kaiser gehöre, und eine Fiktion war es nicht zuletzt, daß Staat und Gesellschaft nach konfuzianischen Grundsätzen gesteuert würden, obwohl doch in der Regierungspraxis seit langem legalistische Elemente Eingang gefunden hatten.

Auch in der Volksrepublik lassen sich überall Fassaden entdecken: Dies gilt einmal von der Ideologie, vor allem vom "Mao-Zedong-Denken", das, obwohl es nach 1979 seines Inhalts weitgehend beraubt wurde, in der äußeren Form kaum eine Veränderung erfuhr; dies gilt aber auch für Organe und Institutionen. Besonders auffällig klappten beispielsweise Verfassungsform und Verfassungswirklichkeit in den Jahren 1958-1978 auseinander: Vor allem Gesetze und Verfassungen erfuhren damals eine höchst schematische Behandlung und wurden häufig nur als Garnierungen im Zusammenhang mit bestimmten politischen Aussagen zitiert.

Besonders kennzeichnend war hier das Schicksal der Verfassung von 1954, die 1975 durch eine "revolutionäre" Konstitution abgelöst wurde und die in den 21 Jahren ihrer "Geltung" nahezu völlig ausgehöhlt wurde, ohne daß die Änderungen der Verfassungswirklichkeit im Text selbst auch nur die geringste Erwähnung gefunden hätte. So leistete sich beispielsweise der Nationale Volkskongreß, das angeblich höchste Staatsorgan, eine über zehnjährige Sitzungspause; Gerichte und Staatsanwaltschaften wurden bereits während der "Drei Roten Banner"-Bewegung von 1958 aufs Altenteil geschickt, der "Staatspräsident" verschwand mit dem Sturz Liu Shaoqis aus dem Verfassungsleben und das unterste Organ der staatlichen Verwaltung, nämlich der Xiang, d.h. die Gemeinde, wurde aufgelöst und auf den Dörfern durch die 1958 neueingeführte "Volkskommune" verdrängt, die als solche im Verfassungstext ebenfalls mit keinem Wort zur Kenntnis genommen wurde. Kurzum, das Oberste kehrte sich zu unterst, ohne daß die "Verfassungsform" davon auch nur im geringsten berührt worden wäre!

Das gleiche Schicksal erlitten Hunderte von Gesetzen, Verordnungen, "Regelungen", "Vorschriften" u.dgl., die in den fruchtbaren gesetzgeberischen Jahren zwischen 1953 und 1957 erlassen worden waren, die aber nach 1958, vor allem aber während der Kulturrevolution, nur noch auf dem Papier standen, ohne daß sie als solche je abgeschafft worden wären.¹⁴⁹

Mit dem Wiederbeginn der Gesetzgebung i.J. 1979 trat auch ein Teil dieses Altrechts wieder in Geltung, wurde

allerdings durch neuerlassene Rechtsverordnungen u.dgl. schnell ersetzt, wobei allerdings die neuen Bestimmungen z.T. nichts anderes waren als Neuauflagen der so viele Jahre hindurch vernachlässigten Alt-Bestimmungen.

2.1.2.3.7

Die Kehrseite des Ritualismus

Der Formalismus im politischen Leben hat für die Führung zwar auch ordnungsstiftende Vorteile, läßt sich von der Bevölkerung aber auch zur Abwehr obrigkeitlicher Zumutungen instrumentalisierten.

Die Tendenz, individuelle Rollenspiele und gesamtgesellschaftliche Abläufe der Routine zu überantworten, ja diese Routine geradezu ethisch zu begründen, bedeutete vor allem für die maoistische Revolution eine Herausforderung. In den ersten Jahren konnte die "Ritualisierung der Revolution" noch dadurch vermieden werden, daß ein ganzes Jahrhundert sozialer Spannungen aufzuarbeiten war, und daß die dabei freiwerdende Dynamik, vor allem die Unzufriedenheit der landlosen Bauern, sich "klassenkämpferisch" instrumentalisieren ließ. Gefühle des Hasses und der Frustration, die durch die maoistische Agitation noch zusätzlich angeheizt wurden, sorgten dafür, daß der Umwandlungsprozeß vor allem in den 50er Jahren noch fernab von jeder Routine erfolgte. Spätestens mit dem Scheitern der Drei-Banner-Bewegung zu Beginn der 60er Jahre kam jedoch Ernüchterung auf. Während der Kulturrevolution gar schlug der Klassenkampf-Enthusiasmus in Klassenkampf-Überdruß um. Nach 10 Jahren "permanenter" Kämpfe war die breite Bevölkerung müde geworden und begann die "Kampfversammlungen" und "Mao Zedong-Studienkurse" als bloße revolutionäre Rituale zu begreifen - und als solche so wenig wie möglich und so eifrig wie nötig mitzuspielen. Die "Kampfversammlungen" nach 1967 waren zumeist langatmig und ermüdend: Sie fingen bei Pan Gu und den Drei Heiligen Herrschern sowie den Fünf Kaisern an und quälten sich dann bis hinein in die Gegenwart.¹⁵⁰ Bei den ins Inflationäre aufgelaufenen "Studiensitzungen" war man zwar anwesend, doch kaum jemand hörte noch auf die Belehrungen. "Viele Frauen hatten sich Handarbeiten mitgebracht, während die Männer in entspannter Haltung rauchten oder

vor sich hindösten. Die Versammlung war zur reinen Formsache geworden. Die Leute nahmen nur teil, weil sie sich nicht drücken konnten.¹⁵¹ Kam es allerdings zu einer neuen Kampagne, so durfte eine Zeitlang nicht mehr gestrickt und auch nicht mehr geraucht werden; jedermann sah sich nun verstärkt dazu aufgerufen, selbst ein paar Sätze zum Thema beizutragen und z.B. seine persönliche "Kritik an Konfuzius" zu verbalisieren.

Gegen die Gefahr, daß die Kampagnen sich in heiße Luft auflösten, suchten die Linken immer neue Gegenmaßnahmen zu ergreifen und stellten beispielsweise "Kontingente der Arbeiter, Bauern und Soldaten für die theoretische Arbeit" (gong nongbing lilun duiwu) [129]¹⁵² auf oder sorgten für die Einrichtung von sog. "Sonnenhöfen" (xiang yang yuan) [130], in denen sich die Gesichter der "Sonne" (Mao Zedong!) zuwenden und die jeweiligen "Hof"-Bewohner ein intensiviertes gemeinsames Mao-Studium betreiben sollten.¹⁵³

Doch die "Massen" wollten sich nicht länger zum besten halten lassen und übten passiven Widerstand, indem sie überall nur noch zum Schein mitspielten und sich so als "Chamäleons" (bian se long, wörtl.: "Farbwechseldrachen") erwiesen.

Schon damals hatte sich m.a.W. das revolutionäre Geschehen erneut in Rituale aufgelöst und war damit vom Lasso der Vergangenheit eingefangen worden! Das Ritual arbeitete hierbei nicht zugunsten der Herrschenden, sondern richtete sich gegen sie - in jedem Fall aber war es erneut machtvoll am Wirken: Wo man nicht partizipieren kann, versteckt man sich hinter einer Maske!

2.1.2.4

Die ordnende Kraft der Sprache - auch in der Volksrepublik

2.1.2.4.1

Maske und Wesen: Ritualisierung und Zhengming

Die Zusammenhangsmagie zwischen Worten und Taten wirkt auch im modernen China nach.

In der konfuzianischen Welt gibt es die tiefverwurzelte Überzeugung, daß Rollen und Handlungen begriffsdeckend sein müssen: Ein Vater muß sich also

wirklich wie ein "Vater" verhalten, wenn er als ein solcher anerkannt sein will, ein Fürst wie ein "Fürst" und eine Ehefrau wie eine "Ehefrau". Worte spielen allzu häufig eine eigengesetzliche - und damit wesentlich größere - Rolle als etwa in Europa. Bezeichnenderweise leitet sich der in den meisten europäischen Sprachen verwendete Begriff "Kultur" von der Ackerbautätigkeit ("colere") ab, während der entsprechende chinesische Terminus mit Verbalisierung (wenhua, wörtl.: "Literatur-werdung") zu tun hat!

Auch bei *Aktionen*, etwa bei der Durchführung eines Streiks, ist ein Verhalten an den Tag zu legen, das dem Begriff des "Streiks" auch wirklich entspricht. Notorsche Demonstrationen laufen so, wie "Demonstrationen" eben zu verlaufen haben. Vor allem während der Kulturrevolution waren grimmige Gesichter angebracht, rote Fahnen wehten und Mao-Parolen wurden gerufen. Beim Tod des Vorsitzenden im September 1976 brach das halbe Land in Tränen aus, obwohl eine solche Zurschaustellung von Trauer im normalen Leben mißbilligt würde; aber "man" zeigte eben "Trauer".

Ein Ministerpräsident, der die Gewehre auf Studenten richten läßt, ist kein rechter "Ministerpräsident", und eine Armee, die diesem Befehl gehorcht, keine "Volksbefreiungsarmee" mehr.

Das Gefühl für diese Diskonkordanz ist auch im modernen China erhalten geblieben. Gerade aus diesem Grund bemühte sich die KPCh-Führung ja nach Kräften, das Massaker vom 4.Juni 1989 in einem anderen Licht erscheinen zu lassen. Nach offizieller Darstellung soll es bei den damaligen Ereignissen insgesamt überhaupt nur 23 Tote gegeben haben (in Wirklichkeit waren es viele Hunderte),¹⁵⁴ vor allem aber habe sich die VBA, wie die Medien nicht müde wurden zu versichern, lediglich zur Wehr gesetzt; die meisten Toten seien in *ihren* Reihen zu beklagen gewesen; die VBA also nicht als Täter, sondern als Opfer! Ganz auf dieser Linie schickte sich die KPCh so gleich nach dem 4.Juni an, das Bild der Ereignisse "richtigzustellen" und verordnete den Schulen ein zusätzliches Unterrichtselement, nämlich die Lehre von der "dreifachen heißen Liebe" (sanre ai), nämlich zum Vaterland, zum Sozialismus und zur "Volksbefreiungsarmee"!

Gleichzeitig sahen sich Partei, Regierung und Armee gezwungen, für die Zukunft vorzubauen, um einen Vorfall wie den vom 4.Juni kein zweites Mal mehr eintreten zu lassen. Dies geschah einerseits zwar durch Übertünchung der wahren Begebenheiten, andererseits aber auch durch gute Vorsätze: In einer dreijährigen Reinigungsphase wurden Inflation und Korruption, die ja den mittelbaren Anlaß für die Studentendemonstrationen abgegeben hatten, bekämpft und Maßnahmen für eine Wiedergesundung der seit 1988 überhitzten Wirtschaft getroffen.

Der aus dem Zhengming, d.h. aus dem Gebot der Bezeichnungs- und Verhaltenskonkordanz hervorgehende Zwang hat also auch nach dem 4.Juni heilsame Rückkoppelungsmechanismen ausgelöst.

Diese Korrekturwirkung beschränkt sich keineswegs auf die Ereignisse des 4.Juni, sondern beeinflusst nach wie vor das Gesamtverhalten der Führungselite. Jeder Politiker, der in China etwas gelten will, hat seine eigenen Formeln, an deren praktischer Umsetzung seine Bedeutung gemessen wird. Zumeist werden diese "Leitmotive" durch Gegenformeln politischer Widersacher konterkariert. So standen sich beispielsweise zu Beginn d.J. 1992 zwei solcher Parolen gegenüber: Die Deng Xiaoping-Fraktion sprach von der "grundlegenden Linie der 'Einen Zentralen Aufgabe und der zwei grundlegenden Rahmenbedingungen'" (yige zhongxin, liangge jiben diande jiben luxian) [131]. Mit "Zentraler Aufgabe" waren hierbei die Wirtschaftsentwicklung, mit den "Zwei grundlegenden Rahmenbedingungen" dagegen einerseits "Reform und Öffnung" (gaige kaifang) [132] und die "Vier Grundprinzipien" (si xiang jiben yuanzi) [133] gemeint.¹⁵⁵

Die Gegner Deng Xiaopings, allen voran Chen Yun, arbeiteten demgegenüber mit der der Formel "Verbesserung des wirtschaftlichen Umfelds und Ausrichtung der wirtschaftlichen Entwicklung" (zhili jingji huanjing, zhengdun jingji zhixu) [134] oder aber abgekürzt: "zhili zhengdun" [135], womit sie vor allem die partielle Rückkehr zur zentralen Planwirtschaft, die Schwächung des Markts und die Einschränkung des privaten Kleinunternehmertums zu thematisieren wünschten.¹⁵⁶

Formeln dieser Art signalisieren nicht nur eine bestimmte programmatische Aussage, sondern dienen überdies als Loyalitätsprüfsteine - getreu dem Grundsatz, daß "jeder, der meine Parolen wiederholt, auch mein Mann ist." Je mehr Anhänger sich hierzu bekennen, um so realistischer die Aussicht, daß den Worten zum Schluß auch Taten folgen können: Deckungsgleichheit von Worten und Taten!

Freilich kann der Schuß hier manchmal auch nach hinten losgehen, wenn nämlich Gegner sich der Mimikry-Strategie bedienen und den anderen unter Benutzung seiner eigenen Formeln angreifen. Vor allem die kulturrevolutionären Verbündeten Mao Zedongs scheinen solchen verdeckten Attacken gegenüber besonders empfindlich gewesen zu sein; wurden sie doch nie müde, sich darüber zu beklagen, daß die "Revisionisten" die "Rote Fahne schwingen, um die Rote Fahne anzugreifen" (sheng hongqi, dadao hongqi) [136]

2.1.2.4.2.

"Realismus" und "Nominalismus" in der modernen chinesischen Zhengming-Politik

Das Zhengming-Postulat des Konfuzius ist ein frühes Zeugnis für das in die politische Kultur Chinas eingegangene Bedürfnis, (verbalisierte) Ideologie und (außersprachliche) Wirklichkeit miteinander zur Deckung zu bringen; heißt es doch seit unvordenklichen Zeiten, daß "Politik und Lehre eins sind" (zhengjiao heyi) [113].

Dieser Forderung kann auf zweifache Weise genügt werden, nämlich entweder durch Anpassung der Wirklichkeit an die Ideologie oder umgekehrt durch Anpassung der Ideologie an die Wirklichkeit.

Im hochscholastischen "Universalienstreit" des europäischen Mittelalters, an den man sich hier spontan erinnert fühlt, war es bekanntlich um die Frage gegangen, ob den Allgemeinbegriffen ("universalia") substantielle "Wirklichkeit" (realia) zukomme (so die von der Ideenlehre Platons ausgehenden "Realisten"), oder ob sie nur attributive "Benennungen" (nomina) seien (so die Schule der "Nominalisten").

Soll also, um diese Differenzierung auf die chinesische Situation zu übertragen, die Wirklichkeit an die "Bezeich-

nungen" (und Dogmen!) oder aber sollen umgekehrt die Begriffe und Lehren an die Wirklichkeit angepaßt werden? Anders ausgedrückt: Soll der "realistische" oder der "nominalistische" Weg beschritten werden?

2.1.2.4.2.1

Der "realistische" Weg

Der erstere Weg ist ganz klar der des Konfuzius, dem es ja darum ging, das "Goldene Zeitalter" der frühen Zhou-Dynastie wiederzuerwecken, und dem deshalb jedes "Richtigstellungs"-Mittel recht war, das diesem Ziel dienen konnte.

Auch heute noch erscheinen, wie oben 2.1.2.3.2 beschrieben, Chinesen die in ihrem Alltagsverhalten doch so unheimlich flexibel sein können, meist unbegreiflich starr und unflexibel, sobald es um "Prinzipien" und um eine bestimmte Terminologie geht. "Gehorsam leisten" heißt auf chinesisch: "Hinhören auf Worte" (ting hua). Wie im traditionellen, so hängt auch im modernen China politische Macht letztlich von "richtigen Worten" ab. Eine nahezu unüberschaubare Kommentarliteratur zeigt, daß nicht nur das traditionelle Mandarinat, sondern auch sinokommunistische Propagandisten dem Glauben an die Identität von politischer Autorität und von "Wortmacht" permanenten Tribut gezollt haben und zollen.

Schon die Tatsache, daß die Terminologie in der Geschichtsschreibung des Reichs der Mitte über Jahrhunderte hinweg gleichgeblieben ist, und daß dadurch die historische Einmaligkeit konkreter Ereignisse verlorenzugehen drohte, beweist, welch großen Wert die politische Kultur Chinas immer schon auf bestimmte Bezeichnungen legte, denen die konkreten historischen Ereignisse jeweils interpretatorisch, bisweilen sogar real angepaßt wurden. Jede moderne Methodik der Quellenauswertung muß dieser Eigenart Rechnung tragen. Selbst eine Kapazität vom Range Hegels hat sich von der terminologischen Beharrungswut der Chinesen täuschen lassen und von einem "ewigen Stillstand" der Geschichte Chinas gesprochen!

Moderne Politiker, allen voran Mao Zedong, haben durch "Worte" und Metaphern Vorgaben gesetzt, die nun, koste es was es wolle, eingelöst werden mußten. Mao hat mit den fünf dickle-

bigen Bänden seiner Ausgewählten Werke, die in Milliardenauflagen herauskamen, dafür gesorgt, daß den Bürgern des neuen Reichs der Mitte jahrzehntelang eine bestimmte politische Terminologie und damit verbundene Vorstellungen eingehämmert wurden, die häufig in diametralem Gegensatz zu den konfuzianischen Ansätzen standen und die deshalb keinen leichten Stand haben würden. Gleichwohl haben Millionen von Chinesen anhand des "Kleinen Roten Buchs" teilweise sogar das Lesen und Schreiben erlernt - und die politischen Formeln Maos gleichzeitig mit den Schriftzeichen "eingesogen".

Die Guomindang wurde im Bürgerkrieg 1946-1949 nicht nur durch Waffen, sondern auch durch "Worte" und Bezeichnungen besiegt. Das Wort "besetzen" wurde z.B. entweder mit "befreien" oder aber mit "annektieren" wiedergegeben, je nachdem, ob die "Besetzer" kommunistische oder aber nationalistische Truppenverbände waren. Im Falle einer Veränderung der politischen Verhältnisse werden auch immer wieder Bezeichnungen - und damit letztlich auch das Verhalten - angepaßt. In Ba Jins Roman "Die Familie", der in den 30er Jahren erschien, heißt es z.B., als der lokale Warlord durch einen anderen besiegt wurde: "Der Militärgouverneur gab seinen Rücktritt bekannt. Er sprach bescheiden davon, daß 'seine Tugenden nicht ausreichten, die Leute für sich zu gewinnen, und seine Fähigkeiten nicht genügten, dem Umschwung vorzubeugen'. So sei es zu diesem Krieg gekommen, in dem 'seine Mannen geblutet und sein Volk gelitten' hätten. Er habe sich nunmehr entschlossen, die politische Macht abzugeben und sich zurückzuziehen..." Die örtlichen Zeitungen hatten unterdessen die Bezeichnung "Rebellentruppen" für den Sieger fallengelassen: "Sie sprachen nicht mehr von 'Bandit' oder 'Rebell', sondern von 'Heerführer' oder 'Divisionskommandeur'. Auch die örtliche Kaufmannsvereinigung und andere der traditionellen Morallehre verpflichtete Gruppierungen, die früher in Telegrammen schärfstens auf die Verbrechen gewisser 'Rebellen' und 'Banditen' hingewiesen hatten, schickten Telegramme, in denen sie diese oder jene 'Division' oder diesen und jenen 'Herrn' in der Stadt willkommenhießen".¹⁵⁷

Es ist nach alledem keineswegs ein Zufall, daß der Vernichtungsfeldzug gegen einen politischen Widersacher mit einem gleichzeitigen Angriff auf dessen "Worte" einhergeht. Als Lin Biao stürzte, verschwanden zugleich die für ihn typischen Parolen, obwohl sie z.T. nichts anderes waren als verkürzte Mao-Wendungen. Wenn die "Worte" dieser Gegner so falsch waren, so durfte auch ihr politischer Aufstieg nicht stattgefunden haben; kein Wunder, daß Lin Biao als klassische *Unperson* behandelt und daß in Hunderten von Kommentaren "nachgewiesen" wurde, daß er eigentlich schon in den 30er Jahren ein Verräter und Versager gewesen sei: Anpassung der Wirklichkeit an die Bezeichnungen!

Politische Macht kommt angesichts einer solchen Anschauungsweise nicht nur, wie Mao Zedong betonte, "aus den Gewehrläufen", sondern ebenso gut aus dem Schreibpinsel. Die beiden ersten Kronprinzen Maos, Liu Shaoyi und Lin Biao, hatten sich jeweils mit einem umfangreichen literarischen Werk für die "Nachfolge" qualifiziert. Im Gegensatz dazu hatte Maos definitiver Nachfolger, Hua Guofeng, weder eigene Werke noch besondere "Worte" beizusteuern. U.a. war dies einer der vielen Gründe, die zu seinem schnellen Sturz führten. Ganz im Gegensatz zu Hua wiederum hatte Deng Xiaoping eigene Worte anzubieten, u.a. in Form seiner "Ausgewählten Werke (1975-1982)", die 1983 in einer Erstauflage von sogleich 12 Mio. Exemplaren herauskamen. Deng prägte in den dort abgedruckten Reden und Aufsätzen einige bemerkenswerte "Worte", die seither zum Bestandteil moderner Spruchweisheit geworden sind, und denen sich die Wirklichkeit anzupassen hat, so z.B. "Die Wahrheit in den Tatsachen suchen" oder "Befreiung des Denkens". In welcher Weise diese "Befreiung" erfolgen sollte, wurde von vornherein nicht eindeutig ausgesprochen. Ursprünglich sollte damit gegen die von den Maoisten während der Kulturrevolution durchgesetzten Dogmen angegangen werden; doch ausdrücklich wagte dies niemand zu sagen. Entscheidend war aber gar nicht so sehr der Inhalt als vielmehr die Schale des Begriffs, die seitdem immer wieder mit neuen Inhalten gefüllt wurde. "Worte" eines Führers sind ja, wie oben 2.1.2.4.1 bereits erwähnt, nicht nur Kommunikationssignale, sondern zugleich Angebote zur Identifikation,

mit denen langfristig innere Kontrolle im Sinne einer bestimmten Bewußtseinshaltung und eines bestimmten Gestaltungswillens - ausgeübt wird. Die meisten Grundbegriffe des Konfuzius haben mehr als 2000 Jahre überstanden, diejenigen Maos oder Deng Xiaopings werden sich damit vermutlich niemals messen können; immerhin aber bleibt die Tatsache bestehen, daß bestimmte Lehren solange nicht verlorengelassen wie die Bezeichnungen weiterbestehen und die Nachkommen sich bemühen, bezeichnungsgerechtes Verhalten an den Tag zu legen.

Die Sprech- und Argumentationsweise der KPCh-Propaganda klingt streckenweise noch genauso wie ganze Passagen des Lunyu, also jenem möglicherweise im 4. vorchr. Jhdt. von Schülern kompilierten Buch der "Gespräche" (wörtl.: Diskussionsworte) [5] des Konfuzius, das als die wohl authentischste - und persönlichste - Quelle der Gedanken- und Beweisführung des "Meisters" (Zi) gelten darf, und dessen Hauptsentenzen überdies jahrhundertlang auswendig gelernt und überdies als Inbegriff klassischen Stils verinnerlicht zu werden pflegten.

Wer lange genug mit China und mit Chinesen zu tun hatte, wird sich beim Lesen des Lunyu die Augen reiben: Die Lektüre erweist sich als geradezu spannend, und zwar nicht etwa deshalb, weil das Buch formal attraktiv aufgemacht wäre (es gibt, ganz im Gegenteil, kaum etwas Sperrigeres als die "Gespräche"), sondern weil man bei fast jedem Satz einen Déjà-vu-Effekt verspürt und am liebsten ausrufen möchte: "Da hat sich ja kaum etwas geändert!"

So ist beispielsweise im Lunyu von den "fünf schönen und den vier häßlichen Eigenschaften" (wu mei, si e) die Rede¹⁵⁸ - ein Anklang an die "Vier Schönen" im SGZ-Begriff (vgl. oben 2.1.2.2). Dann ist wieder die Rede von den "Fünf" (wu), die nötig sind, um menschlich zu sein, nämlich Höflichkeit, Großzügigkeit, Verlässlichkeit, Beflissenheit und Milde.¹⁵⁹ Das ganze Buch XVI des Lunyu ist ferner ein Tummelplatz von Zahlenkombinationen. Die Rede ist dort beispielsweise von "drei Arten" guter und schlechter Freunde,¹⁶⁰ von "drei Freuden", die von Nutzen sind und drei Freuden, die Schaden bringen,¹⁶¹ von "drei Verstößen", derer man sich im Umgang mit

höhergestellten Personen leicht zuschulden machen könne,¹⁶² ferner von "drei Dingen, vor denen der edle Mensch sich hüten soll" (nämlich vor Liebeslust in der Jugend, vor Streitsucht im Mannesalter und vor Habsucht im Greisenalter),¹⁶³ ferner von "Ehrfurcht gegenüber drei Dingen"¹⁶⁴ sowie von "neun Dingen, an die der Edle mit großem Ernst denken" müsse.¹⁶⁵

Kennzeichnend für die meisten Darstellungen konfuzianischer Provenienz ist die zumeist höchst mechanische Aneinanderreihung von Begriffen unterschiedlichster Art, ohne daß nachvollziehbare innere Ordnungen vorherrschen. Vor allem "Tugenden" (de) und "Leidenschaften" (qing) werden mechanisch aufgezählt und aneinandergefügt, als handle es sich um ein Sortiment von Schrauben und Nägeln.

Heute scheinen es lediglich Zahlenspiele zu sein, die das Mosaik notdürftig zusammenhalten.

Diese Gewohnheit des mechanischen Aufzählens hat bis heute überlebt, sei es nun auf Taiwan oder in der Volksrepublik.

Besonders während der "Kulturerneuerungsbewegung" (wenhua fuxing yundong), die in Taiwan als eine Art Gegenantwort auf die gleichzeitig in der VR China entfachte "Kulturrevolution" gestartet wurde, und zwar mit dem Ziel, nicht nur eine antikommunistische Schutzimpfung zu verabreichen, sondern auch das Erbe der Vergangenheit wieder bewußter aufzuarbeiten, wurden die traditionellen chinesischen Tugenden im Dutzend vorgestellt, ohne daß eine innere Ordnung erkennbar geworden wäre. Charakteristisch hierfür waren vor allem die Schriften des ehemaligen Kulturministers der Republik China, Zhang Qiyuns, der mit zum engsten Vertrautenkreis Jiang Jieshis gehörte, und der beispielsweise in einem seiner Bücher, das den bezeichnenden Titel "Bollwerke gegen den Kommunismus" trägt, ein ganzes Arsenal von Tugenden elaboriert,¹⁶⁶ nämlich (1) "Neun nationale Tugenden": "Gemeinschaftsförmigkeit" (ren), "Gerechtigkeit" (yi), "Anstand" (li), "Vertrauen" (yin), "Ehrlichkeit" (zheng), "Treue" (zhongshu), "Rechte Mitte" (zhongxiong), "Revolution" (geming) und "Große Einheit" (datong); (2) "Acht Grundsätze des politischen

Programms", die den bereits erwähnten Regeln der "Großen Lehre" (daxue) des Konfuzius nachempfunden sind; (3) "Fünf Grundsätze des nationalen Geistes", nämlich Sun Yixians "Drei Volkslehren", Jiang Jieshis Ergänzungsschrift über "Nationalismus, Demokratie und Lebensunterhalt des Volkes" sowie "Fünf-Gewalten-Verfassung"; (4) "Vier konfuzianische Grundtugenden", nämlich "Anstand" (li), "Gerechtigkeit" (yi), "Gewissenhaftigkeit" (lian) und "Schamgefühl" (zhi); (5) "Drei Zentrale Ideen", nämlich "Einheit von Geist und Materie" (xiwu heyi), "Einheit von Wissen und Handeln" (zhi xing heyi) und "Einheit von Himmel und Mensch" (tianren heyi).

Zwar gibt es zu jedem dieser Begriffe eine in ihrer Fülle schon fast erdrückende Kommentarliteratur. Man fragt sich jedoch, was ein Durchschnittsbürger oder -schüler mit all diesen traditionsbeladenen Begriffen in den 60er Jahren des 20.Jhdts. noch anfangen sollte - und inwiefern diese Begriffskolonnen als "Schutzwall gegen den Kommunismus" dienen sollten.

Aber auch auf dem Festland wurden die neuen revolutionären Ideen Mao Zedongs der Bevölkerung in Formulierungen konservativsten Zuschnitts vermittelt, die den einzelnen eher verwirrten als aufklärten, da ja fast jeden Tag neue Dreier-, Vierer- oder Fünferkombinationen von Begriffen - gleichsam wie Münzen - geprägt wurden, deren Vielzahl nicht etwa den Blick zu neuen Horizonten freigab, sondern in denen sich der Adressat wie in einem Dschungel fühlen mußte. Wie sollte er beispielsweise die "Drei Klarstellungen und die drei Überprüfungen" (sanbai sancha), die "Drei Festlegungen" (san bao), die "Dreifache Nichtdistanzierung" (san bu tuoli), die "Drei großen Standpunkte" (san da guandian), die "Drei Hauptaufgaben" (san da renwu), die "Drei Vergleiche" (san duibi), die "Drei Angemessenheiten" (san duitou) und die "Drei Alles, vier Nichts" (san guang si buliu) am Schluß noch sauber voneinander unterscheiden können.

Weit davon entfernt, sich mit bloßen Dreierreihungen zu begnügen, schraubt sich die sinokommunistische Propagandasprache zu immer höheren Zahlenkombinationen hinauf und spricht z.B. von den "Vier Modernisierungen" und der "Viererbände", von

den "Fünf Übeln" und den "Fünf Verbesserungen", den "Sechs Regeln" (der Kriegskunst) und den "Sechs (üblen) Theorien" des Renegaten Liu Shaoqi, von den "Sieben Arten der Konterrevolutionäre" und dem "Siebenstufigen Lohnsystem", von den "Acht Verbesserungen in der Landwirtschaft" und der "Achten Roten Armee", von den "Neun Kommentaren" (zur Kritik des Sowjetrevisionismus) und dem "Neun-Jahres-System" (im Schulwesen) oder aber von den "Zehn großen Widersprüchen" sowie von den "Zehn militärischen Prinzipien" (der KPCh während des Bürgerkriegs).

Am beliebtesten sind Dreier- und Fünfer-Reihungen, aber auch über die Zehn hinaus geht das Zahlenspiel weiter. Die Rede ist z.B. von den "Elf Punkten" (beim Fabrikmanagement), von "16 Punkten" (man denke an die berühmten 16 Punkte von 1966, die als Magna Charta der Kulturrevolution in die Geschichte eingegangen sind) oder aber von "17 Punkten".

Vorgeprägte Formeln dieser Art dienen letztlich auch dazu, den Adressaten vor vollendete Tatsachen zu stellen und ihn gar nicht erst zu eigenem Nachdenken kommen zu lassen. Sie vermitteln den Eindruck des Systematisch-Umfassenden und sind immer schon ein wenig mit dem Hintergedanken verfaßt, anderen das Denken abzunehmen. Überall dort, wo Ich-Schwäche herrscht oder wo es ratsam erscheint, mit seiner eigenen Meinung zurückzuhalten, werden Formulierungen dieser Art mit Vorliebe benutzt. Besonders deutlich wurde dies während der Kulturrevolution. Alles und jedes wurde dort mit Worten des "Vorsitzenden" begründet und garniert, wobei in schriftlich niedergelegten Texten diese "Worte" jeweils fettgedruckt waren.

Nicht wenige machte sich sogar einen Spaß daraus, andere mit Mao-Worten zu manipulieren. Ein Gefängnisinsasse z.B., der Wasser brauchte, bat, wenn er klug war, den Zellenaufseher nicht einfach nur um Wasser, sondern zitierte zuerst den Spruch Maos "Hygiene ist lobenswert, mangelnde Hygiene ist schädlich" und fügte dann im Nebensatz die Bitte um Wasser hinzu. Wer sich zu verteidigen hatte, fuhr immer gut, wenn er passende Mao-Zitate einfließen lassen konnte. Manchmal machte es geradezu Spaß, seine Geg-

ner auf diese Weise zu entwaffnen und in die Enge zu drängen. Gegen voreilige Schuldsprüche half beispielsweise der Satz "Erst die Untersuchung, dann die Schlußfolgerung; ohne Untersuchung hat man kein Recht, sich zu äußern".¹⁶⁷ Hier sprach nicht mehr das Ich, sondern das Man.

Sprache nicht mehr als Instrument der Selbstäußerung, sondern vielmehr der Selbstentäußerung und der Überlebenshilfe - ein großer Entfremdungsprozeß, der mit echtem Sozialismus, d.h. mit maximaler Partizipation des einzelnen an den gesellschaftlichen Prozessen, nicht das Geringste zu tun hatte. Sprache diente zur Bemäntelung und wurde Teil der Maske.

2.1.2.4.2.2

Die "nominalistische" Wendung

Im Gegensatz zu dieser eher konservativen Interpretation des Deckungspotentials neigen Politiker des 20.Jhdts. dazu, den entgegengesetzten Weg zu wählen und im Notfall durchaus einmal auch Neuformulierungen der Ideologie zu wagen, wenn sich Theorie und Realität allzu weit voneinander entfernt haben. Dies war insbesondere beim XIII.Parteitag der KPCh i.J. 1987 der Fall, als der reformerische Flügel unter Führung Zhao Ziyangs seine Theorie vom "Anfangsstadium des Sozialismus" durchdrückte. Die KPCh befand sich am Vorabend dieser Entscheidung in einem Dilemma: Einerseits würde sie sich bei einem Dogmenwechsel mit ihren eigenen ideologischen Aussagen von 1956 in Widerspruch setzen; war doch damals - beim VIII.Parteitag - bereits der Beginn des sozialistischen Endstadiums erklärt worden!

Doch andererseits hatte sich die Wirklichkeit inzwischen äonenweit von der damaligen Ankündigung entfernt. Dadurch kam es zu immer härteren Widersprüchen: Einerseits befürwortete nämlich die KP den Import von Kapital, Technologie und Management aus dem Westen, andererseits wollte sie sich aber dem damit untrennbar verbundenen kulturellen Beiwerk versperren; einerseits schickte sie 27.000 Studenten ins Ausland, erwartete von diesen aber andererseits, daß sie von dort unbeeindruckt zurückkehrten; einerseits befürwortete sie überall den Aufbau von Wirtschaftssozialzonen mit ausländischer Beteiligung, auf der anderen Seite aber glaubte sie, durch Er-

richtung einer simplen Backsteinmauer den "verschmutzenden" Einfluß des Auslands abschirmen zu können; einerseits forderte sie die Literaten auf, Hundert Blumen blühen zu lassen, erwartete aber andererseits, daß die Schriftsteller insgeheim dem sozialistischen Realismus huldigten und den verführerischen Alternativen des Auslands die kalte Schulter zeigten; einerseits forderte sie die Literaten auf, den Modernisierungskurs zu unterstützen, andererseits aber ließ sie die "Hühner wieder schlachten", wenn sie sich allzu weit von der Parteilinie wegbewegten.

Wie also sollte sich die KPCh in dieser Situation verhalten, wenn sie nicht riskieren wollte, jede Glaubwürdigkeit zu verlieren?

Bevor auf die in dieser konkreten Situation erteilte Antwort eingegangen wird, sei zunächst noch eine allgemeinere Frage gestellt: Wie kommt das chinesische Volk mit all den Widersprüchen zu Rande, die sich aus dem Postulat der "Einheit von Politik und Lehre" unvermeidlich ergeben?

Es ist eine empirisch festzustellende Tatsache, daß sich in der chinesischen Gesellschaft eine bemerkenswerte Toleranz gegenüber solchen Widersprüchen, ja geradezu eine Neigung, sie als natürlich anzusehen, herausgebildet hat.

Woher kommt diese Fähigkeit, mit Widersprüchen zu leben? Die stereotype Antwort, die Chinesen einfach als "Realisten" zu bezeichnen, reicht zur Erklärung wohl ebensowenig aus wie der Hinweis auf die Furcht vor Staats- und Parteisanctionen. Vielmehr ergibt sich der Zwang zum Pragmatismus einfach schon aus der Dialektik zwischen starrem Dogma und lebendiger Wirklichkeit: Je unflexibler die offiziellen Vorgaben, um so flexibler müssen die praktischen Durchführungsmöglichkeiten sein, wenn der Zusammenbruch nicht von vornherein in Kauf genommen werden soll.

Ohne Formeln kann Politik in China offensichtlich nichts bewirken; allzu stark wirken hier 2000 Jahre einer kontinuierlichen Tradition nach. Die Frage kann daher nur sein, ob man sich, um dem Postulat der "Einheit von Theorie und Praxis" zu genügen, eher "realistischer" oder aber "nominalistischer" Ausgleichmechanismen bedient.

Im 5. vorchr. Jahrhundert mochte Konfuzius mit seinem "realistischen" Ansatz noch Chancen gehabt haben; am Ende des 20. Jhdts. dagegen dürften sich nach und nach eher die "Nominalisten" durchsetzen, auch wenn die Entwicklungen zu Beginn der 90er Jahre noch auf eine andere Richtung hinzuweisen scheinen.

Insofern kann der These Machetzki¹⁶⁸ zugestimmt werden, daß mit der Reformbewegung von 1979 ein wirklich "neuer Zeitabschnitt" angebrochen ist, der dazu zwingt, der "Tyrannei des Ideologischen" vorsichtig den Rücken zu kehren.

In der Tat hat die KPCh-Führung den oben angeführten Widersprüchen Rechnung getragen und, wie erwähnt, beim XIII. Parteitag von 1987 einen "nominalistischen" *Dogmenwechsel* vollzogen, um Wirklichkeit und "Bezeichnungen" wieder näher aneinander heranzuführen. Sie verkündete damals die Theorie vom "Anfangsstadium des Sozialismus", derzufolge die Volksrepublik erst 100 Jahre nach ihrer Gründung, nämlich 2049, ins Vollstadium des Sozialismus eintrete. Bis dahin sei eine Übergangsperiode zu bewältigen, in deren Verlauf durchaus auch kapitalistische Methoden Anwendung finden dürften, wenn sie nur dem "Aufbau des Sozialismus" dienten.

Der Begriff des Sozialismus war mit dieser Neudefinition keineswegs aufgegeben; vielmehr hatte man sich darauf beschränkt, die Attribute zu ändern, war hier also wieder einmal einen vorsichtigen Mittelweg gegangen, wie er den kulturellen Neigungen der Chinesen entspricht.

Nach dem Massaker vom Juni 1989 setzte allerdings eine konservative Gegenbewegung ein, die dem Geist der Beschlüsse des XIII. Parteitags entgegenzuwirken versuchte, und die streckenweise so extrem ausfiel, daß sich die "neuen" ideologischen Forderungen im Angesicht der Realität z.T. wie eine Realsatire ausnahmen. All die alten Versatzstücke, die nach 1979 längst über Bord geworfen worden waren, fanden sich nun, als wäre nie etwas geschehen, in den meisten Reden und Verlautbarungen wieder aufs schönste versammelt: Eine Renaissance erlebte jetzt beispielsweise nicht nur Lei Feng, der am Vorabend der Kulturrevolution (1964) aus der Taufe gehobene militä-

rische Volksheld, sondern auch das Industriemodell von Daqing und all die alten, schon halbwegs vergessenen Klassenkampfparolen, gar nicht zu reden von den Versatzstücken aus längst vergangener Zeit, die nun alle wieder ans Tageslicht kamen, seien es nun Filme über die "Drei Entscheidungsschlachten" von 1948/49, über "Mao Zedong als Mensch", oder aber "Modellopern" und "-tanzstücke" aus der Kulturrevolution, wie "Das Rote Frauenbataillon" und "Shajiabang". Auch die Presse sah sich nach den Ereignissen vom Mai/Juni 1989 wieder aufgefordert, im wesentlichen nur noch über "positive" Aspekte zu berichten. Ein ganzes Jahrzehnt erfrischender Nachrichtengestaltung schien damit erneut beerdigt.

Gleichzeitig begannen überall neue Versuche der Re-ideologisierung. Studenten hatten beispielsweise vor ihrer Immatrikulation mehrere Monate eine militärische Ausbildung zu durchlaufen, die vor allem der ideologischen Selbstvergewisserung dienen sollte. Den Schülern wurde die "dreifache Liebe" zum Vaterland, zur Kommunistischen Partei und zur Volksbefreiungsarmee eingetrichtert, und die breite Bevölkerung hatte sich wieder mit vorfiltrierten Nachrichten alten Stils zufriedenzugeben, deren Fadheit und Halbwahrheit in den Jahren nach 1979 doch so gründlich kritisiert worden waren!

Hier tat sich erneut eine Glaubwürdigkeitslücke auf, die auf die Dauer wohl kaum hingenommen würde; denn trotz der "tiefen kulturellen Neigung der chinesischen politischen Kultur zur Dämpfung von Widersprüchen" und trotz des traditionellen Bemühens, sie in der Schwebe zu lassen,¹⁶⁹ gibt es doch Toleranzgrenzen zwischen "Dogma und Realität", die nicht überschritten werden dürfen. Die Chancen, daß der Dogmenwechsel von 1987 längeren Bestand hat, stehen also nicht schlecht!

2.1.2.4.3

Praktische Anwendungsfälle von Zhengming i.J. 1992

Zhengming ist auch in der VR China nach wie vor von überragender Bedeutung, selbst wenn der Terminus als solcher aus verständlichen Gründen vermieden wird. Sogar in den Monaten, während derer der Autor diese Zeilen niederschreibt, vermehrt sich tagtäglich

lich die Zhengming-Kasuistik. Erläutert sei dies anhand einiger "sensibler" Begriffe wie "Sozialismus", "Revolution", "Reformen", "links", "Klassenkampf" oder "Politik", die permanent diskutiert werden.

Im einzelnen:

- "Reform". Gerade bei den Auseinandersetzungen, die im Anschluß an das Massaker vom 4. Juni 1989 zwischen orthodoxen und reformerischen Kräften zu einem über drei Jahre sich hinziehenden Grabenkrieg ausarteten, wurde der Bedarf nach einer exakten Formulierung des "Reform"-Begriffs besonders fühlbar. Auch die Orthodoxen hatten inzwischen ja eingesehen, daß ein offenes Auftreten gegen "Reformen" inzwischen einem Selbstmord gleichkäme. Warum also die Positionen der echten Reformen nicht unter dem Etikett von "Reformen" angreifen!?

Ein Musterfall dieser Art trat bei der Expertendiskussion über die Ausrichtung der Reformen im März 1992 zutage. Wu Jinglian, Mitarbeiter beim Entwicklungs-Forschungszentrum des Staatsrats, wies in diesem Zusammenhang auf zwei Theorierückfälle in "linkes Gedankengut" während der Jahre 1982/83 und 1990/91 hin, die freilich nicht offen vollzogen worden seien, sondern sich einer sprachlichen Tarnung bedient hätten. Die Bannerträger dieser Richtung hätten sich nämlich als "Reformer" ausgegeben, obwohl sie in Wirklichkeit die Reformen gerade hätten aushöhlen wollen. So seien sie beispielsweise darauf aus gewesen, in direktem Widerspruch zu den reformerischen Forderungen nicht weniger als 80% der Preise erneut *staatlicher* Kontrolle zu unterstellen und außerdem den mit Reformmaßnahmen beauftragten Behörden Befugnisse zu entziehen. Diese dem Geist echter Reformen diametral zuwiderlaufenden Angriffe seien, wie gesagt, unter der Bezeichnung "Reformen" vorgetragen worden - *welch eine Begriffsverdrehung!*¹⁷⁰ Man müsse aus solch hinterhältigen Manövern lernen und künftig mehr auf der Hut vor solchen Begriffsverzerrungen sein. Klassisches Zhengming im Reformzeitalter!

- "Sozialismus": Nachdem den Chinesen im Zeichen des Spätmaoismus und der Kulturrevolution vieles als sozialistisch "verkauft" worden war, was von

diesem Begriff nun ganz bestimmt nicht mehr abgedeckt wurde, sei es nun der Personenkult um Mao Zedong, der Versuch einer dynastischen Renaissance oder aber die willkürliche Verleumdung und Liquidierung politischer Gegner, konnte sich in nachmaoistischer Zeit, und zwar im Interesse einer "terminologischen Hygiene", niemand mehr einer Neudefinition des "Sozialismus"-Begriffs entziehen. Zum ersten Mal nach langer Zeit wurde denn auch wieder über die Grundmerkmale des Sozialismus diskutiert.

Feng Wenbin, der stellvertretende Direktor der ZK-Parteischule, stellte beispielsweise in seinem Beitrag über den "Charakter der chinesischen Gesellschaft in der Gegenwart",¹⁷¹ als "grundlegende Merkmale der sozialistischen Gesellschaft", wie sie vom 3. Plenum des XI. ZK (Dezember 1978) anerkannt worden seien, folgende Kriterien heraus, nämlich (1) Gemeineigentum an den Produktionsmitteln, (2) das Leistungsprinzip ("Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Leistung"), (3) Volksherrschaft (Prämisse, daß zwischen den Menschen gegenseitige Hilfe herrsche, und daß die Kader Diener des Volkes seien!), (4) hochentwickelte "sozialistische geistige Zivilisation" (zu diesem Begriff Näheres oben 2.1.2.2.1) und (5) "friedliche Koexistenz" in der Außenpolitik (d.i. Verbindung von Patriotismus und Internationalismus; Fünf Prinzipien der friedlichen Koexistenz; Kampf gegen den Hegemonismus und Verzicht auf eigene Hegemoniebestrebungen).

Für Deng Xiaoping besteht die "Natur des Sozialismus" darin, die "Produktivkräfte zu befreien und zu entwickeln, die Ausbeutung und die Polarisierung zu beseitigen und zuletzt das Ziel allgemeiner Wohlfahrt zu erreichen" (da-dao gongtong fuyu) [137].¹⁷² Von Partizipation im Sinne einer politischen Mitbestimmung der Bevölkerung ist hier nirgends die Rede! Sie setzte ja politische Reformen voraus!¹⁷³

In diesem Zusammenhang wurde auch nach den Hauptmerkmalen der sozialistischen Wirtschaft gefragt. Heraus kamen dabei folgende widersprüchliche Antworten:¹⁷⁴ (1) Gemeineigentum an den Produktionsmitteln; (2) Gemeineigentum an Produktionsmitteln + Prinzip "Jedem nach seiner Leistung", (3) Gemeineigentum an Produktionsmitteln + Prinzip "Jedem

nach seiner Leistung" + "Werkstätige als Herren des Staates"; (4) Gemeineigentum an Produktionsmitteln + Prinzip "Jedem nach seiner Leistung" + hochentwickelte soziale Produktivkräfte; (5) Gemeineigentum an Produktionsmitteln + Prinzip "Jedem nach seiner Leistung" + Planwirtschaft; (6) Gemeineigentum an Produktionsmitteln + Prinzip "Jedem nach seiner Leistung" + Abschaffung der Ausbeutung; (7) Gemeineigentum an Produktionsmitteln + Prinzip "Jedem nach seiner Leistung" + Warenproduktion; (8) Gemeineigentum an Produktionsmitteln + Prinzip "Jedem nach seiner Leistung" + Austauschwirtschaft zwischen den staatlichen und kollektiven Betrieben.

Quod homines, tot sententiae! Eine Einigung konnte angesichts einer solchen Bandbreite von Ansichten nicht erzielt werden - die Frage blieb offen, deshalb fand auch kein Zhengming statt! Nur darüber sind sich alle einig, daß der Sozialismus "überlegen" (you yue xing) [138] ist - so, als hätte es den Zusammenbruch des Ostblocks nie gegeben.

Trotz solcher Fehlschläge - oder gerade wegen ihnen - ging die Diskussion weiter. Deng Xiaoping und seine "Schule" unternahmen in den nachfolgenden Jahren noch mehrere Anläufe, um den "Sozialismus" besser in den Griff zu bekommen, und sie stellten dabei vor allem drei Aspekte besonders stark heraus, nämlich (1) die bereits erwähnte "Theorie vom Anfangsstadium des Sozialismus", (2) die "Theorie von der sozialistischen geplanten Warenwirtschaft", die auf eine "Nutzbarmachung des Kapitalismus" hinauslaufe, und die sich angesichts zahlreicher Erfolge als glückliche "Weiterentwicklung des Marxismus in China" erwiesen habe, sowie (3) das Erfolgskriterium: Alles, was zum Aufbau eines gemeinsamen Wohlstands und zur Vermeidung einer krassen Polarisierung zwischen Reich und Arm beiträgt und was hauptsächlich auf staatlichem Eigentum beruht, muß als "sozialistisch" anerkannt werden.¹⁷⁵

Diese Definition habe das herkömmliche Verständnis vom Sozialismus gesprengt, derzufolge Sozialismus und Markt unvereinbar waren und Warenwirtschaft im Sozialismus nichts zu suchen hatte. Das Schicksal der Sowjetunion habe gezeigt, wohin ein solches

fehlerhaftes Verständnis früher oder später habe führen müssen.¹⁷⁶ Die traditionelle Auffassung von der sozialistischen Wirtschaftsordnung als einer zentral gelenkten Wirtschaft habe sich als "74jährige Utopie" erwiesen. Mit der Neudefinition des Begriffs habe die Wirtschaftstheorie einen Sprung von der Utopie zur Wissenschaft vollzogen.

Heutzutage müsse die Wahrheit in den Tatsachen gesucht werden - oder anders ausgedrückt: "Es ist gleichgültig, ob eine Katze schwarz ist oder weiß - Hauptsache, sie fängt Mäuse."

Zu verändern seien daher vorrangig die Bewertungskriterien für Vereinbarkeit von Reformen mit dem Sozialismus. Gehe man nur von Büchern oder von einem Dogma aus, dann seien alle Experimente mit neuen Methoden, wie sie z.T. auch von den "kapitalistischen Gesellschaften" genutzt würden, von vornherein tabu. Sämtliche Reformmaßnahmen seien daraufhin zu untersuchen, ob sie der Entwicklung der Produktivkräfte, der Erhöhung des Lebensstandards und dem Fortschritt dienlich sind oder aber nicht.

Es dürfe kein starres Festhalten am Dogma geben; vielmehr sei der "Marxismus in China weiterzuentwickeln" - und Hand in Hand damit, möchte man hinzufügen, die "Bezeichnungen richtigzustellen".

- "Revolution". Kaum ein anderes Wort wurde im Zeitalter des Maoismus so abgenutzt wie das Wort "Revolution".

Vor allem während der Kulturrevolution war "permanente Revolution" (buduan geming) auf Kosten von langsameren Reformen (gaige) gefordert worden.

Zwar hatte bereits der VIII. Parteitag (1956) beschlossen, daß die KPCh nach Abschluß der Verstaatlichungs- und Kollektivierungswelle nunmehr den Hauptschwerpunkt ihrer Arbeit offiziell vom Klassenkampf auf die Errichtung eines sozialistischen China lege, doch hatten sich anschließend gerade die Maoisten gegen "revisionistische" Bremsversuche dieser Art gesperrt und statt dessen eine "Fortsetzung des Klassenkampfes" gefordert, wobei sie als Hauptargument ihre "Theorie von den drei Phasen des Re-

volutionenverlaufs" vorbrachten: Gesellschaftliche Klassen seien keineswegs nur *ökonomisch*, sondern vielmehr sowohl ökonomisch als auch politisch und ideologisch determiniert, weshalb auch drei entsprechende Formen des Klassenkampfes anerkannt werden müßten, nämlich *erstens* (politisch) die Ergreifung der Staatsmacht durch die proletarische Revolution, *zweitens* (ökonomisch) die Enteignung der Produktionsmittel aller Ausbeuterklassen und (!) *drittens* (ideologisch) Umerzierung der "Ausbeuter" zu Werktätigen, die von ihrer eigenen Hände Arbeit leben.

Bei der ideologischen Revolution - einem "Kampf gegen die Feinde ohne Gewehr" - gälten eigene Gesetze: "Alte Ideen, alte Kultur, alte Sitten und Gebräuche" der "Ausbeuterklasse" (die bereits erwähnten "Vier Alten"), die sich seit Jahrtausenden in den Köpfen der Menschen festsetzen konnten, ließen sich nicht mit Waffengewalt bekämpfen und auch nicht durch Verwaltungsakte konfiszieren, sondern nur mit Hilfe "geistiger Kräfte" vernichten und durch die der sozialistischen Basis entsprechenden "Vier Neuen" ersetzen. Die "Kultur"(besser: "Überbau")-Revolution sei ein langwieriger Prozeß, der im Wege einer "Fortsetzung des Klassenkampfes" auch in der Etappe des Sozialismus permanent voranzutreiben sei. "Revolution" (geming) [94] dürfe unter keinen Umständen zur Evolution (yanjin) [139] werden. Der Formel "Aus zwei wird eins" ("he er er yi") [140] entspräche das Postulat "Eins teilt sich in zwei" (yi fen wei er) [141]. Immer wieder hatte Mao sich für die zuletzt genannte Spaltungsformel ausgesprochen und betont, daß die aus einem Problem unvermeidlich hervorgehenden Widersprüche nicht miteinander versöhnt werden dürften, sondern als solche im Klassenkampf noch nachdrücklicher herausgearbeitet werden müßten, da ja gerade sie die Triebkräfte für die Erneuerung abgäben. Pausen oder gar "Absterben" eines Revolutionsverlaufs wurden abgelehnt. Diese Theorie von der *Dreigliedrigkeit* der Revolution wurde von Maoisten auch nach Beginn der Reformen noch hartnäckig weiterverfochten.¹⁷⁷

Ganz im Gegensatz dazu plädierten die Reformer für die "Theorie von den zwei Revolutionen". Hierbei bestehe die erste Stufe aus der "politischen Revolution" und sei identisch mit dem

Sturz der bürgerlichen Herrschaft und der Errichtung einer Diktatur des Proletariats. Anschließend folge sogleich die zweite Stufe, nämlich die "gesellschaftliche Revolution", die in der sozialistischen Umgestaltung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, in der Beseitigung des Ausbeutungssystems und in der Befreiung der gesellschaftlichen Produktivkräfte bestehe.

Eine dritte Revolution komme dagegen nicht in Betracht; seien gesellschaftliche Klassen doch, wie bereits erwähnt, ausschließlich *ökonomisch* begründet. Die Vertreter der "Drei-Stadien-Theorie" setzten sich, wie es polemisch hieß, über die marxische Unterscheidung zwischen "Klassen an sich" und "Klasse für sich" hinweg und übersähen, daß eine Klasse auch dann als solche vorhanden ist, wenn sie sich ihrer Klassenlage noch nicht bewußt sei.¹⁷⁸

Zwar gebe es auch in einer sozialistisch gewordenen Gesellschaft nach wie vor "sechs Kategorien von Feinden" und "zwei Kategorien von Überresten",¹⁷⁹ nämlich "Konterrevolutionäre, Geheimgagenten, Kriminelle, entartete Elemente, neue Ausbeuter und Spekulant" sowie "nicht umerzogene Gutsherren und Großbauern"; doch seien dies nicht etwa "neue Klassen", sondern "Restelemente der Ausbeuterklasse",¹⁸⁰ die seit 1956 ihre ökonomische (und politische) Basis verloren hätten, und die deshalb nicht mit Mitteln des Klassenkampfes, sondern unter Einsatz der sozialistischen Gesetze bekämpft und als solche eliminiert werden könnten.¹⁸¹

Solcher "Überreste" wegen müsse doch nicht gleich eine "dritte Revolution" vom Zaun gebrochen werden!

Da es ferner im sozialistisch gewordenen China keine Ausbeuterklassen mehr gebe, dürfe auch der "Klassenkampf" nicht mehr als "Hauptkettenglied" betrachtet werden!

Zwar sei die Volksrepublik nach wie vor revolutionär, doch gelte jetzt die Formel "Revolution = Reform". Nachdem nämlich die Phase der politischen Revolution abgeschlossen sei, komme es jetzt - im zweiten Stadium - darauf an, die Produktivkräfte freizusetzen, die sozialistischen Produktionsverhältnisse zu vervollkommen, die Ungleichheiten und Disproportionen auszuschalten und für einen neuen Überbau zu sorgen.

Diese "Freisetzung der Produktivkräfte" sei also nichts anderes als eine Fortsetzung der Revolution mit reformerischen Mitteln, für die zur Zeit (1983!) vor allem sieben Kriterien maßgebend seien, nämlich (1) "Unabhängigkeit der chinesischen Volkswirtschaft, (2) Landwirtschaft an erster Stelle, (3) Simultaneität aller Technologien (von der modernsten bis zur traditionellsten), (4) Schwergewicht auf der erweiterten Reproduktion (weniger Neubau als vielmehr Ausnutzung des Potentials der vorhandenen Betriebe), (5) Gleichzeitigkeit mehrerer Wirtschafts- und Eigentumsformen nebeneinander, (6) Verstärkung des Selbstentscheidungsrechts der Betriebe und der lokalen Behörden im Rahmen des Staatsplans und (7) Aufbau einer "sozialistischen geistigen Zivilisation".¹⁸²

Die von Deng Xiaoping geprägte These über die Befreiung der Produktivkräfte hat die Erkenntnisse über die Reformen bereichert und deutlich gemacht, daß "Reform auch eine Revolution ist. Durch Reformen nämlich können die Produktivkräfte befreit, die Kräfte des Landes gestärkt und der Lebensstandard erhöht, also eine ganz neue Qualität geschaffen werden."¹⁸³

Wesentliches Hindernis auf dem Weg zu dieser Revolutionierung sei die "Fesselung der Unternehmen durch die alten, auf dem staatlichen Eigentum beruhenden Strukturen, in deren Zentrum die Regierungsbehörden stehen". Schleunigst gelte es nun, diese Fesseln zu kappen und damit neue Beziehungen zwischen Regierung und Betrieben herzustellen.¹⁸⁴

Mit dieser Neuformulierung sollte der Begriff der "Revolution" den Verhältnissen angepaßt und auch hiermit der Forderung nach "Richtigstellung der Bezeichnungen" Genüge getan werden.

- "Politik" (vgl. hierzu die Ausführungen über Wandlungen des Begriffs "Klassenkampf")

- "Links": Während der Kulturrevolution waren noch sämtliche Abweichungen als "rechts" abqualifiziert worden, sei es nun direkt oder aber indirekt - man denke etwa an die Formulierung "der Form nach links, dem Inhalt nach aber rechts" (xing zuo shi you) [142].¹⁸⁵

Seit Erlass der Reformbeschlüsse vom Dezember 1978 dagegen erschien der Feind hauptsächlich im "linken" Spektrum.

Zu Beginn der 80er Jahre wurden die wichtigsten "linken" Fehler mit zwei Übertreibungen identifiziert, nämlich der Überziehung des Klassenkampfes und mit dem hektischen "Supertempo" bei der Umwandlung der Produktionsverhältnisse, wie es vor allem von Mao Zedong befürwortet worden war.¹⁸⁶

In den späten 80er Jahren schließlich begann Deng Xiaoping all jene Gegner als "links" anzugreifen, die der Fortsetzung seines Reformkurses Steine in den Weg zu legen versuchten. Vor allem bei seinen Reden, die er im Februar und März 1992 im Süden des Landes hielt, und die zu einer "Beschleunigung" des Reformtempos aufriefen, sahen sich seine Gegner immer wieder in die "linke" Ecke gedrängt.¹⁸⁷

- "Klassenkampf": Noch zu Lebzeiten Maos galt der Klassenkampf als so universell und allesdurchdringend, daß er mit "Politik" gleichgesetzt wurde, wobei sich Mao auf ein Wort Lenins berufen konnte:¹⁸⁸ "Politik - das ist der Kampf zwischen den Klassen, Politik - das sind die Beziehungen des Proletariats, das für seine Befreiung gegen die Weltbourgeoisie kämpft."

Nach Auffassung der Reformer habe eine solche Gleichsetzung in China allenfalls bis 1956 Geltung beanspruchen können, während seitdem die Formel "Politik = Aufbau und Konsolidierung des Sozialismus" hätte verwirklicht werden müssen.¹⁸⁹ Sehr zum Schaden Chinas freilich habe sich bis 1976 immer noch die Gleichsetzung "Klassenkampf = Politik" halten können - ein "linker Fehler" Mao Zedongs!

Die Gleichsetzung bedürfe einer dringenden Korrektur - eines Zhengming m.a.W.!

Längst sei der "Klassenkampf" nicht mehr der Hauptwiderspruch in der chinesischen Gesellschaft, hieß es denn auch in der "ZK-Resolution über einige Fragen unserer Parteigeschichte" vom 27. Juni 1981, in der die wichtigsten ideologischen Fragen der nach-maoistischen Reformpolitik abgesegnet wurden.¹⁹⁰

Zwar gebe es nach wie vor Klassenkampf, doch müßten alle Übertreibungen vermieden werden. Es gelte einen Mittelweg zwischen der "Theorie vom verschärften Klassenkampf" und der "Theorie vom Absterben des Klassen-

kampfs" zu beschreiten¹⁹¹ - ein klassenkämpferisches Zhongyong [143] sozusagen!

Vor allem aber habe der Klassenkampf inzwischen ganz andere Formen angenommen. Vier Unterschiede seien vor allem gegenüber früher hervorzuheben: (1) *Objekt* des Klassenkampfes seien nicht mehr, wie ehemals, sämtliche Dissidenten, sondern nur noch Personen, die den Aufbau des Sozialismus substantiell beeinträchtigen, vor allem Wirtschaftsverbrecher. (2) Früher war der Klassenkampf die *Regel*, da er überall und zu jeder Zeit existierte. Heutzutage dagegen sei er zur *Ausnahme* geworden. (3) Geändert hätten sich aber auch die *Methoden* des Klassenkampfes: Während früher "stürmische Massenbewegungen" nötig waren, solle heute nur noch mit *gesetzlichen* Mitteln vorgegangen werden.¹⁹²

- "Befreiung des Denkens" und "bürgerliche Liberalisierung": Die Parole zur "Befreiung des Denkens" war beim 3. Plenum des XI. ZK von Deng Xiaoping persönlich ausgegeben worden, und zwar mit dem Ziel, dem Dogmatismus der Kulturrevolution und dem Personenkult das Wasser abzugraben. Das reformerische China solle sich nicht mehr an die Dogmen von gestern klammern, sondern "die Wahrheit in den Tatsachen suchen". Hua Guofeng hatte demgegenüber noch gefordert, daß "alle politischen Entscheidungen, die der Vorsitzende Mao getroffen hat, und *all* seine Anweisungen unerschütterlich zu befolgen seien".¹⁹³ Der Aufruf zur "Befreiung des Denkens" richtete sich vor allem gegen diese "Zwei-Alle-Politik", die verlange, daß der Parteiapparat sogar an erkannten Fehlern noch festhalten solle. Diesen Unsinns solle man schnellstens vergessen.¹⁹⁴

"Befreiung des Denkens" sei andererseits strengstens zu unterscheiden von "bürgerlicher Liberalisierung" (dazu oben 2.1.2.2.1.4.1), die ja nicht etwa zur Erneuerung des Sozialismus, sondern zu dessen Tode führe, da sie auf ein Mehrparteiensystem, auf Anarchie, Anbetung des Geldes und dekadente Lebensweise hinauslaufe.¹⁹⁵

Kritik an den Gegnern durch Richtigstellung der Bezeichnungen: Welch bessere Beweise könnte es für das Fortleben der alten Zhengming-Denkweisen geben als solche Diskussionsbeiträge aus dem Jahre 1992!?

2.1.2.4.4
"Formalismus" als Folge des Zheng-ming

Zum Redetext jeder Kritik oder Selbstkritik gehört in der Volksrepublik auch ein Angriff auf den "Formalismus" (xingshi zhuyi) [145]. Deng Xiaoping kam auf dieses Thema auch bei seiner Februar-Rede von 1992 wieder zu sprechen. Wörtlich: "Wenn man ins Fernsehen schaut, so ist das Programm voll von Versammlungen. Es gibt zu viele Versammlungen, zu lange Artikel und zu viele Reden. Der Inhalt wird endlos wiederholt und die Worte sind ausdrucksarm..."¹⁹⁶ Deng wendet sich auch hier gegen Fiktionen und gegen den Versuch, Worte für Realität auszugeben. Statt dessen sollte jeder-mann die "Wahrheit in den Tatsachen suchen". Überhaupt ist ja dieser wäh-rend der Reformzeit berühmt gewor-dene Ausdruck "shi shi qiu shi" [145] (wörtl.: "Wahrheit in den Tatsachen - darauf kommt es an") genaugenom-men nur vor dem Hintergrund der lee-ren Worte zu verstehen, die vor allem während der Kulturrevolution eine In-flation erlebt haben. Immer wieder be-tont Deng, daß man nicht "auf Buch-weisheit vertrauen" (kao benben) [146] dürfe, sondern der "Praxis vertrauen" (kao shijian) [147] müsse. Und noch-mals: "Praxis ist das einzige Kriterium für die Beurteilung der Wahrheit" (shi-jian shi jianyan zhenli de wei yi biao-zhun) [148].¹⁹⁷ Deng weiß, wovon er spricht, wenn er hier gleichsam mit dem Hammer philosophiert. Aller-dings muß er sich seinerseits den Vor-wurf gefallen lassen, daß auch er eine Sozialismusfassade weiterpflegt, die sich in der geschichtlichen Praxis nicht bewährt hat!

Der chinesische Verhaltens- und Ver-bal-Formalismus hat im Ausland Ver-wirrung gestiftet.

Vor allem die Ende der 60er Jahre und Anfang der 70er Jahre im Westen (nicht zuletzt an deutschen Universi-täten auftretenden) "Maoisten" kranken daran, daß sie sich allzusehr vom Oberflächenglanz der Worte faszinie-ren ließen und sich selten Mühe gaben, herauszufinden, welche Realität hinter den schönen Worten steckte. Derglei-chen wäre einem durch die Prüfungen der maoistischen Revolution gegange-nen Durchschnittschinesen nie pas-siert: dieser hätte vielmehr gefragt, warum diese oder jene Worthülse aus-gerechnet jetzt wieder in Umlauf ge-

kommen sei, welche Realität also m.a.W. durch bestimmte Termini be-mäntelt werden solle. Schon die Tat-sache übrigens, daß die "Massen" auf solche Enträtselungsversuche angewie-sen waren, hätte jedem Beobachter zeigen müssen, wie mangelhaft es um die Partizipation der breiten Bevölke-rung bestimmt war - und übrigens nach wie vor auch ist!

Anmerkungen

1) Lunyu, "Gespräche des Konfuzius", Buch II, Kap.23, in: The Four Books, chin. Text und engl. Übersetzung von James Legge, Nachdruck Taibei, o.J., S.145.
2) Lunyu XII.22; Legge, S.293.
3) Nachgewiesen bei Chang Chi-yun, "Konfu-zianismus. Eine moderne Interpretation", Taiwan, Yangmingshan 1983, S.32 f.
4) Chang, a.a.O., S.49.
5) Legge, a.a.O., S.293.
6) Lunyu XII.22; Legge, S.293.
7) Mengzi in: Legge, "The Four Books", a.a.O.; S.620 ff.; Chang, S.30.
8) In diesem Sinne etwa Mengzi VII.4, Legge, S.935 f.
9) Lunyu XII.1; Legge, S.277.
10) Daxue, Textabschnitt 4, Legge, "Four Books", a.a.O., S.5.
11) Lunyu, XII.19; Legge, S.290.
12) Lunyu, II.1; Legge, S.134.
13) Lunyu, VI.16; Legge, S.194.
14) Chang Chi-yun, Konfuzianismus, a.a.O., S.32.
15) Dazu im einzelnen Oskar Weggel, "Die Asiaten", München 1989, S.43-53.
16) Lunyu I.12; Legge, S.131.
17) Lunyu II.5; Legge, S.137.
17b) Lunyu II.7; Legge, S.138.
18) Lunyu II.8; Legge, S.138.
19) Lunyu VIII.3; Legge, S.219.
20) Text in Guoxue qinghua "Grundessenz staatlichen Lernens", Taibei 1967, Teil VII.
21) So Herbert Franke, "Orientalistik, Sinolo-gie", Bern 1953, S.113.
22) Lunyu XIV.23; Legge, S.328.
23) Ebenda.
24) Lunyu II.21; Legge, S.143.
25) Lunyu XIII.18; Legge, S.306 f.
26) Chin. Text und engl. Übersetzung "The Great Learning" in Legge, a.a.O., S.9-40.
27) Daxue, Text des Konfuzius, Abschnitt 3, Legge, S.4.
28) Legge, a.a.O., S.2 f.
29) Text bei Legge, S.5 f.
30) Ebenda, S.7.
31) Lunyu XIV.45; Legge, S.338 f.
32) Daxue IX.3; Legge, a.a.O., S.24.
33) Vgl. dazu Gong Dafei, ehem. Stellvertr. Außenminister der VR China, in: "Die humanistischen Ideen von Konfuzius und die gegenwärtige internationale Gesell-schaft" in Krieger-Trauzettel, "Konfuzia-nismus", a.a.O., S.368 ff., hier: 371.
34) Legge, S.7 f.
35) Daxue X.7; Legge, S.32.
36) Lunyu XII.1; Legge, S.278.
37) Dazu Olaf Graf, "Tao und Jen - Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus", Wiesbaden 1970, S.156.
38) So Wolfgang Kubin, "Der unstete Affe. Zum Problem des Selbst im Konfuzianis-mus" in: Krieger-Trauzettel, "Konfuzia-nismus", S.80 ff., hier: 89.
39) So Kubin, a.a.O., S.88.

40) GMRB, 6.1.86, S.3.
41) Lunyu, X.2; Legge, S.244 ff., auch für die nachstehenden Zitate.
42) Lunyu, X.3.
43) Lunyu, X.4.
44) Lunyu, X.16.
45) Zur Wandlung des "Konfuziusbildes in China" vgl. Brunhild Staiger in Krieger-Trauzettel, "Konfuzianismus", a.a.O., S.138-147; Robert P.Kramers, "Konfuzius - Chinas entthronter Heiliger?", Bern u.a. 1979.
46) In diesem Sinne z.B. Hans Stumpfeldt, "Konfuzius und der Konfuzianismus - was sie waren, was sie wurden und was sie heu-te sollen und können", in: Krieger-Trau-zettel, "Konfuzianismus", a.a.O., S.29-40.
47) Legge, z.B. S.277.
48) Lunyu III.14; Legge, S.153.
49) Dazu Lunyu III.11; Legge, S.151.
50) Lunyu VI.16; Legge, S.194.
51) Lunyu XV.38; Legge, S.357.
52) Lunyu V.14; Legge, S.178.
53) Lunyu X.3; Legge, S.245 f.
53a) Lunyu X.3; Legge, S.246 ff.
54) Lunyu X.5; Legge, S.248 f.
55) Lunyu X.6; Legge, S.249 ff.
56) Lunyu X.7 und 8; Legge, S.251 ff.
57) Lunyu X.8; Legge, S.253.
58) Lunyu X.16; Legge, S.257.
59) Lunyu X.17; Legge, S.258.
60) Lunyu X.16; Legge, S.257.
61) Lunyu X.9; Legge, S.254.
62) Lunyu III.16; Legge, S.154.
63) Lunyu III.17; Legge, S.155.
64) Lunyu X.12; Legge, S.255.
65) Norbert Elias, "Die höfische Gesellschaft", Suhrkamp Taschenbuch, Nr.423, Darm-stadt und Neuwied 1983.
66) Lunyu VIII.4; Legge, S.220.
67) Dazu Staiger, a.a.O., S.145.
68) Lunyu XII.11; Legge, S.287.
69) Lunyu XIII.3; Legge, S.297 f.
70) Lunyu VI.23; Legge, S.197.
71) Peter Opitz, Hg., "Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik", München 1968, S.50.
72) Ba Jin, "Die Familie", übersetzt von Flo-rian Reissinger, Berlin 1980, S.206 f.
73) Kap.XXII des Buches Xunzi, chin. Text im "Harvard Yenching Institute. Sinological Index Series, Supplement no.22", Taipei 1966, S.82-86.
74) Eine Auswahl aus den Schriften des Xunzi findet sich in H.H.Dubs, "The Works of Hsüntze", London 1928.
75) Gegen die weit verbreitete Auffassung, daß Xunzi dem Menschen eine "angebo-rene schlechte" Natur unterstelle, wendet sich Rüdiger Machetzki in "Der Begriff der menschlichen Natur" (hsing) in der Vor-Chin-Philosophie "Oriens extremus", Heft I/II, Dezember 1977, S.53-65.
76) Fung Yu-lan, "A Short History of Chinese Philosophy", ed. by Dirk Bodde, New York 1960, S.143.
77) Dazu Xunzi, Kap.II: Xiu shen ("Selbstvoll-endung") und Kap.XXIII: Xing e ("natür-liche Schlechtigkeit") in Xunzi, a.a.O., S.3-6 bzw. S.86-90.
78) Zit. nach Peter Weber-Schäfer, Hsün-tzu in Opitz (Hrsg.), "Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik", München 1968, S.101 ff., hier: S.123.
79) Dazu Wolfgang Franke, "Das Jahrhundert der chinesischen Revolution. 1851-1949", München 1958, S.8 f.
80) "Untersuchungsbericht über die Bauern-bewegung in Hunan" vom März 1927, Ausgewählte Werke Mao Zedongs, Bd.I, S.27.

- 81) Bericht auf der 2. Plenartagung des VII. ZK der Kommunistischen Partei Chinas vom 5. März, A.W., a.a.O., Bd. IV, S. 386.
- 82) "Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volk, vom 27.2.57, A.W., a.a.O., Bd. V, S. 434 ff.
- 83) RMRB, 24.6.89.
- 84) RMRB, 10.10.89.
- 85) Dazu C.a., November 1989, Ü 19.
- 86) C.a., November 1989, Ü 20.
- 87) C.a., November 1989, Ü 21.
- 88) Lao Siu-kai und Kuan Hsi-chi, "The Ethos of the Hongkong Chinese", Hongkong 1988, S. 57.
- 89) Vgl. hierzu beispielsweise BRu 1986, Nr. 45, S. 24 ff.
- 90) RMRB, 4.12.81; BRu 1981, Nr. 10, S. 18 ff.
- 91) Auszüge aus Zhongguo Shehui kexue, zit. nach BRu, 1981, Nr. 42, S. 29.
- 92) RMRB, 6.1.83, S. 4.
- 93) z.B. RMRB, 14.10.84, S. 2.
- 94) Lunyu XX.2.; Legge, S. 426.
- 95) BRu, Beilage, S. I-XI zu 1986, Nr. 40.
- 96) BRu 1980, Nr. 24, S. 7.
- 97) Abgedruckt in RMRB, 17.1.89.
- 98) RMRB, 18.1.89; C.a., Januar 1989, Ü 30.
- 99) C.a., Mai 1987, Ü 14.
- 100) Lao Siu-kai und Kuan Hsin-chi, "The Ethos of the Hongkong Chinese", Hongkong 1988, S. 61.
- 101) Lunyu III.19; Legge, S. 155.
- 102) Text in: Xunzi, Zhonghua shuju, Beijing 1979, S. 213.
- 103) So Lee Cheuk-yin, "Die Dichotomie zwischen Loyalität und kindlicher Ehrfurcht im Konfuzianismus, ihre geschichtliche Entwicklung und heutige Bedeutung", "Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas", hg. von Silke Krieger und Rolf Trauzettel, Mainz 1990, S. 114 ff., hier 120 ff.
- 104) So Feng Youlan, "A History of Chinese Philosophy", trans. by Derk Bodde, 2 Bände, Princeton 1952-3, S. 60.
- 105) Dazu im einzelnen F.W. Mote, "The Growth of Chinese Despotism", Oriens Extremus, Jg. 8, 1961, S. 1-41.
- 106) Lee, a.a.O., S. 132.
- 107) Ergebnisse dieser Art wurden bei mehrfachen Volksbefragungen erzielt, wiedergegeben bei Lao Siu-kai und Kuan Hsin-chi, "The Ethos of the Hongkong Chinese", Hongkong 1988, S. 54.
- 108) Ebenda, S. 72.
- 109) Robert E. Mitchell, "Family Life in Urban Hongkong", 2 vol., Hongkong 1969, Bd. II, S. 423.
- 110) Lao/Kuan, a.a.O., S. 61.
- 111) RMRB, 9.1.81.
- 112) Dazu C.a., April 1987, Ü 13.
- 113) Gleichsetzungen und Existentialismus, Nihilismus usw.: GMRB, 29.10., 1.11. und 19.11.83; RMRB, 31.10.83.
- 114) GMRB, 29.10.83; RMRB, 30.10., 6.11. und 18.12.83 zum Thema "Geistige Verschmutzung".
- 115) Dazu Näheres C.a., Juni 1981, S. 383 ff.
- 116) XNA, 28.12.87.
- 117) Vgl. dazu weitere Angaben in Oskar Weggel, "Die Anti-Konfuzius-Anti-Lin-Kampagne, Bedeutung, Rätsel, Errungenschaften", in C.a., Mai 1974, S. 261-265.
- 118) Ebenda, S. 264.
- 119) RMRB, 2.10.67, S. 1.
- 120) HQ 1958, Nr. 7, S. 1.
- 121) Lucian W. Pye, "The Spirit of Chinese Politics. A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development", Cambridge, Mass., and London, England, 1968, S. 91.
- 122) Vgl. zu diesem Thema auch Weggel, "Die Asiaten", S. 274 ff.
- 123) Vgl. dazu Francis L.K. Hsu, "Americans and Chinese: Two Ways of Life", New York 1953.
- 124) Lucian W. Pye, "The Spirit of Chinese Politics", Cambridge, Mass. 1968, S. 67 ff.
- 125) Näheres dazu Oskar Weggel, "Die Geschichte Taiwans", Köln, Weimar, Wien 1991, S. 137 ff.
- 126) GMRB, 8.3.79.
- 127) RMRB, 7.5.79; vgl. auch C.a., Mai 1979, Ü 25.
- 128) Dazu im einzelnen ZK-Beschluß über Fragen unserer Parteigeschichte: Gesamttext in BRu 1981, Nr. 27, S. 8-40. Drei Grundaspekte: ebenda, S. 38.
- 129) BRu, 1986, Nr. 39, S. 4.
- 130) Dazu C.a., Februar 1985, Ü 22.
- 131) Im Verlag für fremdsprachige Literatur, Beijing 1985.
- 132) Hu Jichuang, "Zhongguo gudai jingji sixiang de guangrong chengjiu", Beijing 1981.
- 133) Hu Jichuang, a.a.O., S. 77 ff.
- 134) Ausgewählte Werke, Band III, S. 35 ff.
- 135) Mao Zedong, xuanji, (Ausgewählte Werke,) Beijing 1966, S. 821.
- 136) Ebenda, S. 822 f.
- 137) Ebenda, S. 828.
- 138) Ebenda, S. 831-847.
- 139) Ebenda, S. 829.
- 139a) Dazu im einzelnen "Einige Fragen über die Bewegung zur Ausrichtung des Arbeitsstils", in: Zhongguo qiannian 1957, Nr. 2, in ECMM, Nr. 17, S. 1-9.
- 140) RMRB, 3.6.58, S. 4; RMRB, 1.5.57, S. 1.
- 141) Vgl. dazu Mao Zedong, "Den Arbeitsstil der Partei verbessern", Ausgewählte Werke, Band III, S. 75-110.
- 142) RMRB, 2.9.73, S. 1.
- 143) Dazu RMRB, 1.1.73, Neujahrsartikel.
- 144) Mao Zedong, "Arbeitsmethoden der Parteikomitees", vom 13.3.49, A.W. IV, S. 401-406.
- 145) PRu 1969, Nr. 46, S. 5 f.
- 146) PRu 1969, Nr. 46, S. 5 f.
- 147) Vgl. zu diesem Themenkomplex auch Oskar Weggel, "Massenkommunikation in der VR China", Nr. 38 der "Mitteilungen des Instituts für Asienkunde", Hamburg 1970, S. 31 f.
- 148) K'ang Yu-wei, "Ta T'ung Shu. Das Buch von der Großen Gemeinschaft", Düsseldorf, Köln 1974, hg. und mit einem Vorwort von Wolfgang Bauer.
- 149) Dazu Oskar Weggel, "Die Gesetzgebung in der VR China", in: Verfassung und Recht in Übersee, 1970, Heft 2, S. 139-166.
- 150) Dazu Dai Houying, "Die Große Mauer", München, Wien 1987, S. 305.
- 151) So Nien Cheng, "Leben und Tod in Shanghai", Frankfurt, Berlin 1988, S. 387.
- 152) RMRB, 18.6.74.
- 153) Näheres mit Nachweisen C.a., August 1975, Ü 16.
- 154) Ruth Cremerius, Doris Fischer, Peter Schier, "Studentenprotest und Repression in China, April-Juni 1989, Bd. 192 der Mitteilungen des IfA, 2. Aufl. 1991. Die Zahlenangaben schwanken zwischen 200 und 20.000 (sic!); die Regierung sprach von nur 23 getöteten Studenten. S. 31, 498-502.
- 155) Deng Xiaoping in seinen südchinesischen Reden im Februar/März 1992, Zhengming, April 1992, S. 23-27, hier 23.
- 156) Dokument in RMRB, 17.1.90; Peter Schier, a.a.O., S. 231.
- 157) Ba Jin, "Die Familie", Berlin 1980, S. 206 f.
- 158) Lunyu XX.2.; Legge, S. 425.
- 159) Lunyu XVII.6; Legge, S. 379.
- 160) Lunyu XVI.4; Legge, S. 367 f.
- 161) Lunyu XVI.5; Legge, S. 367.
- 162) Lunyu XVI.6; Legge, S. 367 f.
- 163) Lunyu XVI.7; Legge, S. 368.
- 164) Lunyu XVI.8; Legge, S. 369.
- 165) Lunyu XVI.10; Legge, S. 370.
- 166) Chang Chi-yun, "Chinese Culture as a Bulwark against Communism", Taipei 1959, sowie "The Essence of Chinese Culture", Taipei 1957.
- 167) Hierzu eindrucksvoll Nien Cheng, "Leben und Tod in Shanghai", Frankfurt, Berlin 1988, S. 223.
- 168) Rüdiger Machetzki, "Das Jahrzehnt der Reformen" in: Erhard Louven, Hg., "Chinas Wirtschaft zu Beginn der 90er Jahre. Strukturen und Reformen. Ein Handbuch", Institut für Asienkunde, Hamburg 1989, S. 86 ff.
- 169) Machetzki, ebenda, S. 89.
- 170) BRu 1992, Nr. 20, S. 17 f.
- 171) HQ 1981, Nr. 10.
- 172) Zhengming, April 1992, S. 24.
- 173) Diskussionen zu diesen einzelnen Punkten: Oskar Weggel, "Ideologie im nachmaoistischen China, Versuch einer Systematisierung", C.a., Januar 1983, S. 19-40, hier vor allem S. 31 ff.
- 174) Zusammenfassung in BRu 1982, Nr. 34, S. 26.
- 175) BRu 1992, Nr. 20, S. 15 ff.
- 176) Ebenda, S. 18.
- 177) Vgl. dazu die Ausführungen von Wang Zhengping in RMRB, 4.1.80.
- 178) RMRB, 31.10.79.
- 179) RMRB, 31.10.79.
- 180) RMRB, 31.10.79.
- 181) Ausführlich dazu Weggel, "Ideologie", a.a.O., S. 25-27.
- 182) Dazu im einzelnen BRu 1983, Nr. 2, S. 14-20.
- 183) Ebenda, S. 19.
- 184) Ebenda, S. 19.
- 185) Näheres dazu C.a., Februar 1973, Ü 41; C.a., April 1973, Ü 41.
- 186) Weggel, "Ideologie", a.a.O., m.N., S. 33.
- 187) Zur Analyse dieser Ausführungen vgl. Peter Schier, "Deng Xiaopings letzte Entscheidungsschlacht um Chinas Zukunft", in C.a., April 1992, S. 228-235; vgl. auch die Karikatur dort auf S. 235, wo es heißt "Du mußt dich vor allem davor hüten, nach links abzuweichen."
- 188) Lenin, Werke, Bd. 31, S. 365.
- 189) Zit. in BRu 1981, Nr. 11, S. 228.
- 190) Text in BRu 1981, Nr. 27, S. 8-40.
- 191) Ebenda, S. 37.
- 192) Im einzelnen dazu Weggel, "Ideologie", a.a.O., S. 27.
- 193) RMRB, 7.2.77.
- 194) GMRB, 10.5.78.
- 195) Weggel, Ideologie, a.a.O., S. 26 m.N.
- 196) Zhengming, April 1992, S. 27.
- 197) Zhengming, ebenda, S. 27.

[1] 亂	[46] 為本	[90] 四新	[132] 改个开方
[2] 百世	[47] 德者，本也，	[91] 阶级斗战	[133] 四项基本原则
[3] 知人	[48] 財者，末也，	[92] 矛盾	[134] 治经济环境整
[4] 仁	[49] 中庸	[93] 批评与自我批评	顿经济秩序
[5] 論語	[50] 為仁由己	[94] 革命	[135] 治理整顿
[6] 義	[51] 大我	[95] 人民战争	[136] 升红旗打倒红旗
[7] 勇	[52] 小我	[96] 稳定	[137] 达到共同富裕
[8] 孝	[53] 私慾	[97] 精神社会	[138] 优越性
[9] 信	[54] 滅人慾	[97a] 五敬四美三热爱	[139] 演进
[10] 忠	[55] 人欲	[97b] 文明村	[140] 合二而一
[11] 恕	[56] 私慾	[97c] 文明礼帽月	[141] 一分为二
[12] 公	[57] 禁欲主義	[97d] 传统美德	[142] 形左实右
[13] 敬	[58] 自己克治	[98] 忠	[143] 中庸
[14] 誠	[59] 道心	[99] 禮	[144] 形式主义
[15] 仁愛	[60] 情	[100] 孝經	[145] 实事求是
[16] 大青律例	[61] 大公	[101] 國父	[146] 靠本本
[17] 克己復禮為仁	[62] 社會的人格	[102] 論	[147] 靠实践
[18] 修其身	[61a] 独立人格	[103] 精神污染	[148] 实践是检验真
[19] 五論	[63] 羣体的分子	[104] 新的不正之风	理的味一标准
[20] 君子	[64] 角色	[105] 资产阶极自由化	
[21] 大同	[65] 財	[106] 全盘西化	
[22] 孝	[66] 禮	[107] 斗私批修	
[23] 孝經	[67] 質勝文	[108] 自我批评	
[24] 司馬遷	[68] 野	[109] 教化	
[25] 史記	[69] 史	[110] 改造	
[26] 孝道	[70] 君子	[111] 教育与生产劳动相结和	
[27] 二十四孝	[71] 文	[112] 失面	
[28] 修己	[72] 圭	[113] 政教和一	
[29] 大學	[73] 正 ... 色	[114] 作风	
[30] 曾子	[74] 正名	[115] 整顿党的作风	
[31] 明德	[75] 革命	[116a] 主观主义	
[32] 物有本末	[76] 分	[116b] 教条主义	
[33] 先治國	[77] 單名	[117] 经验主义	
[34] 齊家	[78] 兼名	[118] 宗派主义	
[35] 脩其身	[79] 別名	[119] 党八股文	
[36] 先正其心	[80] 同名	[120] 惩前毖后	
[37] 先誠其意	[81] 形名家	[121] 治病救人	
[38] 先致其知	[82] 听話	[122] 三个主义	
[39] 格物	[83] 名分	[123] 三大作风	
[40] 天下平	[84] 性人	[124] 五經	
[41] 正心 - 誠意 - 致知	[85] 偽人	[125] 四書	
- 格物 - 修身 - 齊家	[86] $\sigma\mu\eta\delta\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma$	[126] 朱喜	
- 治國 - 天下平	$\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$	[127] 大同書	
	$\pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$	[128] 康有為	
[42] 修己以敬	[87] 本性	[129] 工农兵理论队伍	
[43] 以安人	[88] 修身	[130] 向阳园	
[44] 一家仁一國行仁	[89] 亂子管	[131] 一个中心，两个基本路线	
[45] 脩身			