

Oskar Weggel

Wo steht China heute?

Die Rückkehr der Tradition und die Zukunft des Reformwerks Teil VII: Die Träger der politischen Macht

Gliederung:

- 3 Die Träger der politischen Macht**
- 3.1 Im traditionellen China**
 - 3.1.1 Das Kaisertum**
 - 3.1.1.1 Entstehungsmythen
 - 3.1.1.2 Kaiser und Hof
 - 3.1.2 Das Mandarinat**
 - 3.1.2.1 Begriff
 - 3.1.2.2 Homogenität
 - 3.1.2.3 Das mandarinäre Selbstverständnis: Ethische Avantgarde
 - 3.1.2.3.1 Kein "Gerät"
 - 3.1.2.3.2 "Nichthandeln": Wuwei
 - 3.1.2.3.3 Anti-Eskapismus
 - 3.1.2.4 Das Rekrutierungsverfahren
 - 3.1.2.5 Prestige
 - 3.1.2.6 Das Verhältnis zwischen Kaiserreich und Mandarinat
 - 3.1.3 Die Gentry: Gesellschaftlicher Nährboden der politischen Elite**
 - 3.1.3.1 Begriff
 - 3.1.3.2 Wer gehört zur Gentry?
 - 3.1.3.3 Die Heraufkunft der Gentry
 - 3.1.3.4 Attribute der Gentry
 - 3.1.3.4.1 Die Gentry als politische Elite
 - 3.1.3.4.2 Die Gentry als wirtschaftliche Elite
 - 3.1.3.4.3 Die Gentry als Werte-Elite
 - 3.1.4 Regionale Träger der Macht**
 - 3.1.4.1 Funktionale Gesichtspunkte: Die klassische Verwaltungsgliederung
 - 3.1.4.2 Personelle Gesichtspunkte: Der Magistratsvorsitzende und seine Gehilfen
 - 3.1.4.2.1 Der Magistrat - in Positur
 - 3.1.4.2.2 Der Magistrat - in Aktion
 - 3.1.4.2.2.1 Welche Aufgaben hatte der Magistrat?
 - 3.1.4.2.2.2 Tagesablauf
 - 3.1.4.2.2.3 Die drei Hauptdilemmata
 - 3.1.5 Das Volk - ein Träger von Macht?**
 - 3.1.5.1 Altchinesische "Demokratie" - vor traditionellem Hintergrund. Drei Elemente
 - 3.1.5.1.1 Systemverschränkung
 - 3.1.5.1.1.1 Identität zwischen Volk und Führung als staatsphilosophischer Ausgangspunkt
 - 3.1.5.1.1.2 Demokratische Kybernetik
 - 3.1.5.1.2 Nicht Partizipationsmaximierung, sondern Willkürminimierung
 - 3.1.5.1.3 Zellenautonomie
 - 3.1.5.1.4 Demokratische Elemente in der Kleinen Tradition?

- 3.1.5.2 Altkinesische "Demokratie" - vor westlichem Hintergrund
- 3.1.5.2.1 Richtige Fragestellung?
- 3.1.5.2.2 Fünf Demokratie-"Universalien" und die altchinesische Wirklichkeit
- 3.1.5.2.2.1 Nicht Partizipationsmaximierung, sondern Willkürminimierung
- 3.1.5.2.2.2 Nicht politischer Wettbewerb, sondern "Respekt und Loyalität",
nicht Gegeneinander, sondern Miteinander
- 3.1.5.2.2.3 Nicht Gewaltenteilung, sondern Einheit und Identität
- 3.1.5.2.2.4 Nicht soziale Einzelgerechtigkeit, sondern Symmetrie, Paternalität und "pyramidaler Analogismus"
- 3.1.5.2.2.5 Nicht (individuelle) Menschenrechte, sondern (kollektive) Sozialrechte
- 3.1.5.3 Zusammenfassung: War das Volk ein Träger von Macht?

3.1.6 **Weitere Machtkonkurrenten?**

- 3.1.6.1 Klerus, Bürgertum und Militär
- 3.1.6.2 ...und die Intelligenzija?

3.2 **In der VR China und in Taiwan**

3.2.1 **"Kaiser" und Innere Kabinette, aber auch "Hommes de lettre"**

3.2.2 **Ein rotes Mandarin?**

- 3.2.2.1 "Guan" und "Ganbu": Ähnlichkeiten und Unterschiede
- 3.2.2.1.1 Berührungspunkte
- 3.2.2.1.2 Unterschiede
- 3.2.2.2 Wer gehört zur "politischen Elite" Chinas?
- 3.2.2.3 Das politische und soziale Profil des "Roten Mandarins"
- 3.2.2.3.1 "Nomenklaturismus"?
- 3.2.2.3.2 Datenfiligran anhand des ZK
- 3.2.2.3.2.1 Die regionale Herkunft der ZK-Kader
- 3.2.2.3.2.2 Ausbildungsstand
- 3.2.2.3.2.3 Altersdurchschnitt
- 3.2.2.3.2.4 Dominanz der Männer
- 3.2.2.3.2.5 Lange Amtsdauer
- 3.2.2.3.2.6 Vorherrschaft der Zivilkader
- 3.2.2.3.2.7 Zentralkader auf Provinzmission
- 3.2.2.3.2.8 Regierungskader im ZK
- 3.2.2.3.2.9 Soziale Herkunft der ZK-Mitglieder
- 3.2.2.3.2.10 Das Erbübel Nepotismus
- 3.2.2.3.2.11 Fazit
- 3.2.2.4 Reputation der Kaderschaft?

3.2.3 **Eine Rote Gentry?**

- 3.2.3.1 Der Untergang der alten Elite - und seine Folgen
- 3.2.3.2 Eine neue Rote Gentry?
- 3.2.3.2.1 Zwar Ansätze im Überbau...
- 3.2.3.2.2 ...aber nicht im neuen sozioökonomischen Rahmenwerk

3.2.4 **Regionale Träger der Macht**

- 3.2.4.1 Gebietsgliederung in der VR China
- 3.2.4.2 Zwischen Zentralismus und Autonomie: Die Rechtsstellung der Regionalorgane
- 3.2.4.2.1 Provinzen, Kreise und Gemeinden
- 3.2.4.2.2 ...und die Selbstverwaltungs-Ebene?
- 3.2.4.2.2.1 In den Städten
- 3.2.4.2.2.2 Dörfer
- 3.2.4.2.2.3 Märkte
- 3.2.4.3 Personelle Gesichtspunkte
- 3.2.4.4 Zusammenfassung: Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen traditionellen und
modernen Regionalmachtträgern

3.2.5 **Das Volk als mitgestaltende Kraft: "Demokratie"?**

3.2.6 **Neue Machtkonkurrenten?**

Die Abschnitte ab 3.2 folgen im nächsten Heft

3 Die Träger der politischen Macht

3.1

Im traditionellen China

3.1.1

Das Kaisertum

3.1.1.1

Entstehungsmythen

Am Anfang der politischen Geschichte Chinas standen zwei Repräsentanten politischer Macht, nämlich der mehr oder weniger abstrakte "Himmel" (tian) und seine Personifizierung, der "Oberste (Himmels-)Kaiser" (shangdi), die auf Erden ihre Entsprechung im "Himmelsohn" (tianzi) fanden, der auch als "Erhabener Kaiser" (huangdi) bezeichnet wurde [1]. Aufgabe der irdischen Macht war es, die "Aufträge" (ming) von oben auszuführen und dadurch die Harmonie zwischen Himmel und Erde zu wahren. Der Huangdi war Herrscher über das "Reich der Mitte" und über die "Vier Richtungen" und hatte dabei sowohl administrative als auch religiös-rituelle Funktionen zu erfüllen: Administrativ setzte er Beamte zu seinen Vertretern ein und unternahm manchmal auch höchstpersönlich Inspektionsreisen, rituell zog er zu Frühlingsanfang die Acht heiligen Furchen vor dem Ackerbautempel in der Hauptstadt, und sozialpolitisch hatte er gegenüber der Bevölkerung eine väterliche Rolle zu spielen, d.h. sicherzustellen, daß die "Sorge für das Volk" (baomin) [2] stets oberstes Anliegen der kaiserlichen Regierung blieb.¹ Der Himmel erteilte dem Kaiser Aufträge, setzte ihn aber auch ab und warnte ihn, wann immer sein Verhalten nicht "himmelsgemäß" war, durch Naturkatastrophen, Volksaufstände oder andere unübersehbare Zeichen.

Die ersten Himmelsöhne, allen voran die drei "heiligen" Kaiser Yao, Shun und Yu, ordneten denn auch die Welt nach himmlischen Mustern und setzten dabei die ersten sechs Minister und drei Herzöge ein.²

In konfuzianischer Zeit - seit dem 6. vorchr. Jh. also - traten auf Kosten des Tian und des Shangdi immer markanter zwei neue Träger von Amtsgewalt in den Mittelpunkt, nämlich der "Heilige" (shengren) und vor allem der "Edle" (junzi), welcher letzterer schließlich zur Zentralfigur der konfuzianischen Staatsphilosophie überhaupt

wurde (Näheres zu diesem Prozeß in: 2.3.1.1). Transzendenz wurde hier mit anderen Worten zur Immanenz!

Während der Han-Dynastie, die den Konfuzianismus zum Leitfaden ihrer Regierungspolitik erklärte, übernahmen die Junzi auch die Hebel der Staatsmacht und verdrängten damit den eher juristisch geschulten Verwaltungsbeamten, der für eine kurze Zeit, nämlich während der Qin-Dynastie, die Staatsgeschäfte hatte führen können. Diese Verschmelzung der Figur des Junzi mit dem staatlichen Beamten wurde vor allem vom Han-Philosophen Dong Zhongshu (179-104 v. Chr.) staatsphilosophisch abgesichert. Die Grundgedanken für die Argumentation Dongs waren freilich schon von Konfuzius selbst erarbeitet worden.

Bereits während der Han-Dynastie also hatten sich damit im Reich der Mitte die beiden Hauptpole politischer Macht etabliert, die auch in den nächsten 2.000 Jahren maßgebend blieben, und die sowohl miteinander kooperierten als auch immer wieder konfliktuell aneinander gerieten, nämlich Kaisertum (Hof) und Beamtenschaft ("Mandarinat").

3.1.1.2

Kaiser und Hof

Das Kaisertum beruhte auf einer dreifachen ideologischen Plattform: Da waren einmal die bereits erwähnten religiösen Fundamente. Der Kaiser galt als oberster Schamane, der mit Hilfe von Orakelknochen die übernatürlichen Mächte - den "Himmel" - befragte und durch Übermittlung der himmlischen Antworten sowie durch Anpassung der irdischen Geschehnisse an die himmlische Ordnung Macht ausübte. Das Befragungsritual führte zur Ausbildung von Schriftgelehrten, zur Heranbildung von Schriftgelehrten und damit bereits zum Entstehen einer Führungselite. Als "Himmelsohn" war der Kaiser stets auch von einer religiösen Aura umgeben, die ihn unnahbar erscheinen ließ, und die jede Volksnähe von vornherein ausschloß.

Die Himmelssohn-Ideologie hatte politisch weittragende Konsequenzen, insofern die Position des Kaisers von vornherein universalistisch angelegt war: Wie es am Himmel nur einen Polarstern gibt, den die anderen Sterne umkreisen, so auch war auf Erden nur ein einziger Zentralherrscher und ein

einzigster Weltstaat vorstellbar. Die Idee eines durch territoriale Grenzen eingegrenzten Nationalstaates widersprach damit diametral der chinesischen Idee vom Reich als dem Analogon himmlischer Weltordnung, der ein irdischer "Weltstaat" und ein irdisches "Universalkaisertum" zu entsprechen hatte.

Die zweite Legitimationsgrundlage ergab sich aus der konfuzianischen Lehre. Aufgabe des Herrschers war es demnach, durch sein moralisches Vorbild und durch die strenge Einhaltung des überkommenen Rituals erzieherisch und damit, im ursprünglich-konservativen Sinn, gesellschaftserhaltend zu wirken. Die Nichtbeachtung dieser Spielregeln mußte gleichsam automatisch zum Verlust des himmlischen Mandats führen. Aus dieser Gebundenheit ergab sich die keineswegs rechts-, wohl aber "li"-staatliche Konsequenz, daß der Kaiser die Regierungsgewalt nicht nach eigenem Gutdünken und schon gar nicht schrankenlos ausüben konnte. Zwar stand er supra legem, nicht aber "supra ritum".

Zur dritten und wichtigsten Legitimationsbasis für das Kaisertum aber wurde jener aus dem Erbe der Fajia (Rechtsschule) übernommene Autokratismus, der sich im Gefolge der normativen Kraft faktischer Alltagspolitik ergab, und der nicht so sehr auf das Wohl der Gemeinschaft, als vielmehr auf den Nutzen des Regimes abstellte, und dem es am Ende auch gar nicht so sehr um den Triumph der sittlichen Idee, als vielmehr um das "Zittern und Gehorchen" ging. Die früheste Rezeption dieses legalistischen Erbes vollzog sich ebenfalls bereits während der Han-Dynastie. Erst die Abschaffung des Kanzlerpostens i.J. 1382 verhalf dem kaiserlichen Autokratismus zu jenem Durchbruch und damit zu jener Machtfülle, die aus der Retrospektive manchmal - und ganz gewiß zu Unrecht - mit dem Kaisertum schlechthin assoziiert wird. Auf alle Fälle konnte der Kaiser erst jetzt aus dem lange Zeit so hinderlichen rituellen Schrankenwerk ausbrechen und unmittelbar in das Tagesgeschehen eingreifen.

Theoretisch hatte die Legalistenschule ein ausgezeichnetes Mittel gefunden, um Institutionen zu verfestigen, Sicherheit zu gewähren und das obrigkeitliche Handeln berechenbar zu machen, nämlich die Rechtsbindung und

die Gleichheit vor dem Gesetz. Allerdings gab es einen kleinen Schönheitsfehler, der sich im Laufe der Zeit immer mehr vergrößerte und die Fajia als Ganze in Frage stellte, nämlich die hier angesprochene rechtliche Ungebundenheit des Kaisers.³

Die gleich dreifach legitimierte Position des Kaisers galt lange Zeit als so selbstverständlich, daß es dafür keiner ausdrücklichen verfassungsrechtlichen Absicherung bedurfte, zumal der Gedanke, daß sich der chinesische Universalstaat eine formale Verfassung zu geben und daß der Souverän - nämlich der Kaiser - sich konstitutionellen Bindungen zu unterwerfen habe, dem damaligen Denken absurd erschienen wäre. Allerdings gab es in den Gesetzbüchern der verschiedenen Dynastien jeweils einen Abschnitt, der unter der Überschrift "Heilige Riten" stand, und der im Da Qing lüli, d.h. also im Kodex der Qing-Dynastie, beispielsweise die §§ 157 bis 162 umfaßte. § 157 betraf hierbei die Großen kaiserlichen Opfer an Himmel und Erde sowie an den kaiserlichen Clan, § 158 die Altäre und Opferterrassen und § 160 die Riteneinhaltung - um hier nur einige Beispiele zu nennen. Hauptzweck dieses Ritenrechts war es, die Position des Kaisers und die Bewahrung der von ihm gehüteten Tradition abzusichern. Kaiser und Überlieferung waren also das eigentliche "Rechtsgut"!

Eine umfassende *juristische* Regelung im westlichen Sinne war dies freilich noch lange nicht. "Nachgereicht" wurde eine solche Definition erst im Verlauf eines immer traumatischer werdenden Zusammenstoßes zwischen der chinesischen Kaiseridee und westlichen Souveränitätsvorstellungen, welche letzteren nicht der Monarch, sondern das Volk als Träger der Staatsgewalt galt. Um hier ihren Standpunkt zu verdeutlichen, erließ die späte Qing-Dynastie am 27. August 1908 eine Verfassung, in der u.a. auch die Stellung des Kaisers geregelt wurde, der als "ursprüngliches, vollkommenes, uneingeschränktes, heiliges und grundsätzlich nicht verfolgbares Haupt des Reiches" definiert wurde.

"Ursprünglich" bedeutete in diesem Zusammenhang, daß die Berufung zum Herrscher nicht auf Wahlen, sondern auf Erbfolge beruhte, wobei im allgemeinen der Letzte Wille des verstorbenen Kaisers den Ausschlag gab.

In den Ausdrücken "vollkommen" und "heilig" schwang noch das traditionelle priesterliche Pathos nach. "Uneingeschränkt" bedeutete, daß dem Kaiser die gesamte Staatsgewalt zustand, daß er also oberster Gesetzgeber, oberster Verwalter, oberster Richter, oberster Herr der Beamtenprüfungen, oberster Kontrolleur, oberster Zeremonienmeister für alle Staatsopfer (an Himmel, Erde, Konfuzius und Buddha), oberster militärischer Befehlshaber, oberster Eigentümer allen Bodens (traditionelle Auffassung!), Oberhaupt des kaiserlichen Clans und oberster Priester des Reiches war, der die wichtigsten geistlichen Persönlichkeiten, u.a. den Dalai-Lama, den daoistischen Oberpriester und den jeweiligen Herzog Kong (als direkten Nachfolger des Konfuzius) in ihren Ämtern bestätigte. Einschränkungen gab es danach für den Kaiser nicht etwa durch das Gesetz, sondern nur durch das Li. Der Ausdruck "nicht verfolgbar" lief darauf hinaus, daß der Kaiser weder staatsrechtlich noch strafrechtlich noch zivilrechtlich zur Verantwortung gezogen werden konnte. Der Monarch hatte bei seiner Thronbesteigung keineswegs ein bestimmtes Regierungsprogramm zu verkünden oder einen mündlichen Eid zu leisten, da er ja keiner irdischen, sondern nur einer himmlischen Instanz verantwortlich war. Deshalb auch verpflichtete er sich in einer schriftlich niedergelegten Thronrede unter Anrufung des Tian zur Erfüllung des himmlischen Auftrags, vor allem also, wie es zu heißen pflegte, zur Förderung der Wohlfahrt und des Glücks der Bevölkerung.

Der Kaiser war in seiner Macht einerseits durch das Li, andererseits durch Fesseln gebunden, die sich aus der Natur der Dinge ergaben, sei es nun durch die öffentliche Meinung, die allerdings weitgehend auf die Beamten und auf die Gentry beschränkt blieb, sei es durch die "Belastbarkeit" der Bauern, denen seit Menzius im äußersten Notfall sogar ein Recht zur Rebellion zugestanden wurde, oder sei es schließlich durch die schiere Größe des Landes, dessen unübersehbare Zahl von Dörfern und Marktorten ihren eigenen Gesetzen zu folgen pflegten.⁴

Sieht man einmal von den Inspektionsreisen und von den wenigen Großzeremonien ab, die den Kaiser an die Öffentlichkeit führten, so verbrachte er sein Leben nahezu ausschließlich hin-

ter hohen Palastmauern und war dort auf jene Informationen beschränkt, die der Beamtenapparat bis zu ihm durchsickern ließ.

Auge, Ohr und Mund des Kaisers waren die Beamten der Zentralbürokratie sowie der Provinz- und der Kreisebene, die sich, trotz interner Dauerspannungen, als Corps d'esprit empfanden, und die von zeitgenössischen ausländischen Beobachtern in ihrer Gesamtheit meist als "Mandarinat" bezeichnet wurden.

3.1.2 Das Mandarinat

3.1.2.1 Begriff

Ohne die Stütze des seit Jahrhunderten jeweils an die 20.000 Beamte umfassenden bürokratischen Apparats wäre auch der ehrgeizigste Kaiser machtlos gewesen.

Die Bürokratie umfaßte - organisatorisch - drei Stufen, deren Gliederungen von der Zentrale über die Provinzen bis hinunter zu den Kreisen reichten, und - personell - eine Beamtenschaft, deren Angehörige nach neun Rängen gestuft waren. Die Inhaber der drei obersten Grade mußten die Hauptstadtprüfung bestanden, d.h. die höchste der drei Prüfungshürden genommen haben. Sie bekleideten im allgemeinen die Spitzenpositionen der Zentralregierung mit ihren sechs Ministerien sowie die leitenden Stellen in den Provinzregierungen. Kreisvorsteher, deren Ämter in der westlichen Terminologie zumeist als "Magistrate" bezeichnet wurden, hielten im allgemeinen die Ränge 6 und 7 besetzt, während subalternes Personal, das keine höheren Prüfungen abgelegt zu haben brauchte, sich mit den Rängen 8 und 9 begnügen mußte. Sämtliche Personalentscheidungen wurden grundsätzlich vom Zentralen Personalministerium, also einem der sechs klassischen Ressorts, sämtliche Prüfungsbewertungen vom Ritenministerium getroffen.

Die Beamtenschaft als solche wurde von den zeitgenössischen westlichen Beobachtern "Mandarinat" genannt. Diese Bezeichnung stammte vom portugiesischen Wort "mandar", das soviel wie "befehlen, anordnen" heißt, wobei in der Wortprägung "Mandarinat" stets noch die Vorstellung von einer "Beauftragung" durch den Himmel nachschwang.

Im engeren Sinne waren mit "Mandarinat" zunächst einmal nur die "Jing-guan" [3], d.h. die "Hauptstadtbeamten" gemeint; im weiteren Sinne freilich stand dann doch weniger der Hauptstadtaspekt als vielmehr die Beamtenwürde als solche im Vordergrund. Ob ein Beamter nun in der Hauptstadt, in der Provinz oder aber im Kreis beschäftigt war - in jedem Fall galt er als Angehöriger des "Mandarinats", sofern er sich dem Würdeideal dieses Standes entsprechend verhielt. Der Ausdruck "Mandarinat" hat also etwas mit beamtenhafter Erhabenheit zu tun und mag begrifflich zwar etwas unscharf sein, geht dafür aber um so treffender auf das Wesen des traditionellen Beamtentums ein.

Nebenbei färbte der Terminus auch auf die von den Beijinger Hofbeamten benutzte Sprache ab, die dann im 20.Jh. zur Lingua franca des Reiches erhoben wurde, nämlich auf das *Mandarin*. Heutzutage haben sich hierfür freilich andere Bezeichnungen eingebürgert, nämlich "Guoyu" ("Staats-sprache") oder aber "Putonghua" ("Umgangssprache") [4].

3.1.2.2

Homogenität

Das chinesische Kaiserreich hat 2000 Jahre überstanden und damit einen Zeitraum durchmessen, der, wenn man es einmal in westlichen Geschichtskategorien ausdrückt, von den Punischen Kriegen Roms bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs reicht. Anders als in Japan blieb die Herrschaft über das Reich der Mitte zwar nicht einer einzigen Dynastie vorbehalten; vielmehr wechselten im Laufe der Jahrhunderte nicht weniger als zwei Dutzend Herrscherhäuser einander ab; wenn es gleichwohl einen roten Faden gab, der sich durch die gesamte Kaisergeschichte hindurchzog, so war es die mandarinäre Bürokratie, an deren Kontinuität es nun wiederum in Japan gefehlt hat: Was für Japan die *eine Dynastie*, war für China das *eine - als solches durchgehende - Mandarinat*, das sich als Wächter der Tradition und als Siegelbewahrer der kulturellen Identität verstand.

Es blieb das geschichtlich bis heute nachwirkende Verdienst der mandarinären Bürokratie, daß China zu einer Zeit, da nur rudimentäre Kommunikationsmittel zur Verfügung standen, zu einem Großreich von subkontinentalen Ausmaßen zusammenwachsen konnte.

Das Mandarinat erfüllte alle wichtigen Überlebensfunktionen und schuf die Grundlagen der *Legitimität* (das Volk mußte gehorchen, weil nur die Edlen in der Lage waren, den Weg der Tugend aufzuzeigen), der *Intergration* (Überwindung regionaler, religiöser und sippenhafter Loyalitätsbildungen), der *Identitätsvermittlung* (d.h. eines Wir-Gefühls) und nicht zuletzt auch der *Daseinsvorsorge*: unter der Regie des Beamtenapparats wurden beispielsweise die lebenswichtigen, weil das ganze Land zusammenklammernden Infrastrukturen ausgebaut, u.a. die Große Mauer sowie zahlreiche Kanal-, Bewässerungs- und Straßenprojekte.

Kein Wunder, daß es sich keine Dynastie leisten konnte, dauernd auf die Mithilfe des Mandarinats zu verzichten, selbst wenn ihre Protagonisten, wie es etwa bei der Han- und bei der Ming-Dynastie der Fall war, aus den niedrigsten Schichten des Volkes stammten und deshalb zunächst einmal durchaus den Wunsch empfanden, ohne das hochmütige Mandarinat zu rechtzukommen. Selbst ausländische Eroberer wie die Mongolen oder die Manzhous mußten nach einiger Zeit nolens volens auf diese traditionelle Elite zurückgreifen.

Der Weltrekord an Überlebensfähigkeit, den das alte Mandarinat für sich verbuchen konnte, war einem flexiblen Bestand von Mechanismen zu verdanken, die offensichtlich auch der Bauernbevölkerung als plausibel und anerkanntenswert erschienen, nämlich einem im Normalfall rigorosen Amtsethos, einer harten Leistungsauslese und nicht zuletzt dem sozialen Ansehen, das die politische Klasse auf sich vereinigen konnte, und das den Gehorsam zumeist erleichterte.

3.1.2.3

Das mandarinäre Selbstverständnis: Ethische Avantgarde

Eine der hervorstechendsten Eigenschaften des Mandarinats bestand darin, daß es ihm gelungen war, die Rolle des "Edlen" (junzi), die seit den Tagen des Konfuzius stets von einer Strahlenmandorla verklärt schien, ganz und gar für sich zu monopolisieren.

In seiner Eigenschaft als Amtsträger oblagen dem Edlen folgende Aufgaben:

- Er sollte kein "Gerät" sein, also weder Befehlsempfänger noch "Fachidiot".

- Er hatte sich zu bemühen, durch sein moralisches Vorbild, nicht aber durch administrativen "Interventionismus" gesellschaftliche Wirkungen herbeizuführen, und - er sollte Engagement für das Gemeinwohl an den Tag legen, sich also keinesfalls vornehm von der Welt zurückziehen. Im einzelnen:

3.1.2.3.1

Kein "Gerät"

Immer wieder betonte Konfuzius, daß der Edle kein "Gerät" sei (junzi bu qi) [5].⁵ Mit diesem Ausdruck ist ein Doppeltes gemeint, nämlich einerseits ein Objekt, mit dem man nach Belieben umspringen kann, andererseits aber auch ein Spezialist, der "hohl ist wie Scheffel und Kufen, geeignet nur zum Messen von Getreide",⁶ und der "nur einem einzigen Zweck dient".⁷

Der Edle darf also weder subalternen Befehlsempfänger noch bloßer Spezialist sein:

- Kein Befehlsempfänger: Bei aller zeremoniell gebotenen Ehrfurcht gegenüber dem Fürsten und den eigenen Eltern soll er es keineswegs an Kritik und Zivilcourage fehlen lassen. Gegenüber den Eltern empfiehlt sich ein sanftes "Mahnen", das allerdings nicht gegen die Ehrfurcht verstoßen darf (jian).⁸ Dem Fürsten gegenüber spreche er freimütig (bian bian yan) [6], gleichzeitig aber auch bedacht.⁹

- Darüber hinaus befließige er sich des *Amateurideals*. Zeichnet sich doch ein vorbildhafter Amtsträger und eine gute Regierung nicht so sehr durch fachliche als vielmehr durch politisch-moralische Qualitäten aus. Konfuzius räumte ohne Zögern ein, daß er von Acker- oder Gartenbau ganz gewiß weniger verstehe als irgendein Bauer oder Gärtner. Weitaus wichtiger sei es jedoch, dem Volk mit moralischem Beispiel voranzuschreiten (wörtl.: "voranzugehen", xian) [7].¹⁰ Der Edle solle sich also nicht als Experte für Rechtsfragen, für Brückenbau oder gar für Landwirtschaftstechnik, sondern als "Generalist" bewähren und habe als solcher die Aufgabe, das von den Vätern ererbte - und konfuzianisch definierte - Verständnis vom Gutsein des Menschen in der Gesellschaft zu exemplifizieren und an die nächste Generation weiterzugeben. Spezialistentum andererseits sei dem Xiaoren, d.h. dem Durchschnittsmenschen vor-

behalten. Dem Junzi müsse es statt dessen um die Vollendung des Selbst gehen. Nur wenn er Tugend und Gerechtigkeit übt, werde sich das Volk nicht unterstehen, ungehorsam zu sein.¹¹ "Gute Regierung" führt über die Selbstvervollkommnung der eigenen Person, nicht über perfekte Lösung von Sachfragen!

Für das Mandarinat der Han-Zeit stand es außer Frage, daß solche Lehren als Unterweisung für potentielle Anwärter auf politische Ämter gedacht waren. Für wen sonst sollten denn die "Vier Lehren" (sijiao) des Meisters bestimmt gewesen sein, die Bildung (wen), pflichtbewußtes Handeln (xing), Treue (zhong) und Vertrauenswürdigkeit (xin) [8] in den Mittelpunkt stellen!?¹² Pädagogisches Ziel des Konfuzius sei es gewesen, dem politischen Nachwuchs über das bloße "Wissen" (zhi) vor allem "Gemeinschaftsförmigkeit (ren) einzutrichtern."¹³

Ein Edler habitualisiere die "Fünf Schönen" (wu mei) und er vermeide die "Vier häßlichen Eigenschaften" (si e) [9].¹⁴ Er sei wohlthätig, ohne verschwenderisch zu sein, halte das Volk zur Arbeit an, ohne ihm Grund zur Klage zu geben, verrichte seine Pflicht ohne Begehrlichkeit, bewahre souveräne Ruhe ohne Überheblichkeit und flöße Ehrfurcht ein, ohne Gewalt anzuwenden. Gleichzeitig hüte er sich davor, Todesurteile auszusprechen, Rücksichtslosigkeit walten zu lassen, Intrigen einzufädeln oder bürokratischem Kleingeist zu unterliegen. "Der Edle ordnet Gewand und Kappe, wenn er unter die Menschen geht, ist würdevoll in Blick und Gebärde, so daß alle ehrerbietig zu ihm aufschauen, und flößt Ehrfurcht ein, ohne Gewalt einzusetzen."¹⁵

Wie ganzheitlich - und übrigens auch explizit literarisch - Lehren dieser Art gedacht waren, ging nicht zuletzt aus dem bekanntesten konfuzianischen Anspruch hervor, daß der Geist beflügelt wird durch die "Lieder" (gemeint sind hier die Gedichte des Shijing), daß er gefestigt wird durch die "Riten" (li) und zur Vollkommenheit gelangt durch die Musik (yue).¹⁶

Stets erfolgte hier eine Rückbindung an die Tradition. Konfuzius "vernetzte" mit seinem Amateur- also auch noch das Traditionsüberlieferungs-Ideal, insofern er seine eigene Philosophie aus

der Reproduktion einer staats- und gesellschaftserhaltenden Gesinnung gewann, die in der von ihm so verklärten frühen Zhou-Zeit angeblich noch ganz heil gewesen war.

Auch deshalb wurde in den Staatsprüfungen weniger fach- als vielmehr gesinnungsrelevantes Wissen abgefragt.

Es waren übrigens höchst zivile und säkulare Ideale, denen das Mandarinat huldigte. Der Blick ging hier also in eine ganz andere Richtung als etwa bei den Eliten benachbarter asiatischer Kulturen, sei es nun bei den hinduistischen Brahmanen, den theravadabuddhistischen Bhikkus (Mönchen) oder aber - Jahrhunderte später - bei den islamischen Mullahs.

Zwar wurde das politische System *letztlich* im "Himmel" verankert. In seinen Leitungsprinzipien, Zielsetzungen und Methoden zeigte sich das Mandarinat aber durch und durch erdverbunden und weltzugewandt. Nicht ganz zu Unrecht wird seine Weltanschauung deshalb häufig als "Ziviltheologie" bezeichnet.

Zu den Führungseigenschaften des Mandarinats gehört nicht zuletzt auch die grundsätzliche Nichtbeteiligung an körperlicher Arbeit. Vor allem Menzius hat diesen Grundsatz mit aller Deutlichkeit herausgestellt: "Die einen arbeiten mit ihrem Verstand (wörtlich 'Herz'), die anderen mit ihren Muskeln (wörtlich 'Kraft') (huo lao xin, huo lao li) [10]. Diejenigen, die mit dem Verstand arbeiten, regieren die anderen, diejenigen aber, die mit den Muskeln arbeiten, werden von anderen regiert. Diejenigen, die regiert werden, unterstützen die Regierenden und diejenigen, die andere regieren, werden von diesen unterstützt. Dies ist ein Prinzip, das überall unter dem Himmel Anerkennung findet."¹⁷

3.1.2.3.2

"Nichthandeln": Wuwei

Was Konfuzius verabscheute, weil es ihn an die chaotische Praxis seiner Zeitgenossen - und an den Legalismus! - erinnerte, waren die notorischen Eingriffe der Regierung ins Alltagsleben der Bevölkerung.

Eine gute Herrschaft sollte ihre Ziele aber gerade nicht durch Einmischung, sondern durch "wuwei" [11], d.h. durch Nichtinterventionismus, und gleichzei-

tig auch nicht durch Verwaltungsakte, sondern durch moralische Vorbildhaftigkeit zu erreichen suchen.

Moralische Führung statt Fachwissen - dies war das Leitmotiv, das dem Meister vorschwebte: "Wenn die Oberen sorgsam die Riten einhalten, so ist das Volk leicht zu lenken."¹⁸ Der Weg zum richtigen Verhalten in diesem Sinne führt über die "Selbstvervollkommnung in Demut" (xiu ji yi jing) [12].¹⁹

Kein Wunder, daß der Begriff "Verwaltung" in der chinesischen Tradition wesentlich weiter gefaßt war als dies etwa nach modernem westlichem Verständnis der Fall ist; nahm doch ein Magistratsvorsitzender beispielsweise nicht nur Verwaltungsaufgaben, sondern auch Rollen wahr, wie sie im Westen dem Pfarrer, dem Richter oder aber dem Lehrer obliegen.

Konfuzius hatte darüber hinaus, wie bereits erwähnt, an die Stelle des genealogischen Adels das Prinzip des Gesinnungs- und Leistungsadels gesetzt. Dies hatte praktische Konsequenzen, insofern nämlich die Suche nach geeigneten Methoden der Gesinnungs- und Leistungsauslese zur Erfindung eines die Jahrhunderte überdauernden Staatsprüfungswesens führte.

3.1.2.3.3

Anti-Eskapismus

Im Gegensatz zu den so bemerkenswert zahlreichen kontemplativen Kulturen in den asiatischen Nachbarländern (man denke an die malayo-islamischen Höfe, an den Theravadabuddhismus oder aber an die meisten hinduistischen Königreiche), verlangte die politische Kultur des konfuzianischen China immer schon eine aktive Hinwendung zur Politik. Zumindest war dies die generelle Grundvorstellung. Wenn daneben im Zeichen des Daoismus oder aber des Buddhismus doch immer wieder weltabgewandte und eskapistische Nebenströmungen aufkamen, so bestätigte dies lediglich die Regel.

Kein Geringerer als Konfuzius pflegte sich ungehalten über Personen zu äußern, die sich abgesetzt und damit ihrer politischen Verantwortung entzogen hatten. Auf die Frage, warum er dauernd ruhelos durchs Land ziehe, antwortete der Meister, daß er das "Feste" (gu) - gemeint war hier wohl

Seßhaftigkeit und Weltvergessenheit - verabscheue.²⁰ Außerdem sei er noch nie jemandem begegnet, der "in Zurückgezogenheit gelebt und dort hohen Zielen nachgestrebt" habe.²¹ An anderer Stelle heißt es: "Die Vögel und wilden Tiere des Waldes sind keine Gefährten. Ich habe nichts als die Menschen, mit denen ich mich zusammenschließen kann."²² Und schließlich ganz im Zhengming-Stil: "Ein Gelehrter, der sich nach (der Bequemlichkeit eines) Heims (ju) sehnt, ist eigentlich kein Gelehrter."²³

Konfuzius selbst, der sich als Lehrer, Gelehrter, Ratgeber und Vermittler in allen Fragen der Zhou-Riten betrachtete ("Ich habe Überliefertes dargelegt, aber kein eigenes Werk geschaffen"),²⁴ war sein ganzes Leben lang auf den Beinen und wurde nie müde, sich immer wieder um die Rolle eines - letztlich allerdings erfolglosen - Fürstenberaters zu bemühen. Außerdem betrieb er eine Lehranstalt, in der die künftige politische Elite (junzi, wörtl.: "Fürstensöhne" oder "Edle") ausgebildet werden sollte, und mit der er übrigens auch die bis ins 20. Jh. hinein lebendig gebliebene Tradition der Errichtung von Privatschulen begründete.

Das politische Engagement, das die konfuzianischen Lehranstalten zu vermitteln trachteten, führte zu jener "aktivistischen" (jijixing) [13] Lebenseinstellung, die auch in der Volksrepublik China noch geschätzt wird, und die hier den "Aktivisten" (jiji fenzi) [14] hervorgebracht hat. Aber auch schon in der Tradition hatte dieses Ideal einer Vita activa dafür gesorgt, daß der "Beamten-Gelehrte", und nicht etwa der Stuben-Gelehrte, zur Leitfigur des politischen Systems im Reich der Mitte wurde.

Daß daneben, im Zeichen des Daoismus, auch die Weltflucht und die "Zweisamkeit mit Chrysanthenen" (man denke an die Gedichte Tao Yuanmings!) zu einem alternativen Ideal werden konnte, widerspricht dem Res-publica-Denken keineswegs, sondern war ganz im Gegenteil lediglich ein Korrelat zum Hauptideal: Wer die Staatsprüfungen nicht geschafft hatte, oder wer nach einer entnervenden und kräftezehrenden Beamtenkarriere in den Ruhestand zurückgekehrt war, empfand die Vita contemplativa als Trost oder aber als Entspannung - je nach Lebenslage. Das "Privatisieren"

als solches jedoch war eine in der politischen Kultur durchaus mißbilligte Randerscheinung: Schon als Piktogramm ist das Zeichen für "privat", nämlich "si" [15], ein geschriebenes Unwerturteil, da es aus den Elementen "Getreide" und einer im Kokon versponnenen Seidenraupe besteht. Weil die Seidenraupe eine Metapher des Egoismus ist, heißt das Zeichen also soviel wie "Getreide für sich abzweigen", d.h., sein Leben auf Kosten der Gemeinschaft führen.

Das Schriftzeichen für "öffentlich" (gong) [16] enthält zwar ebenfalls das Seidenraupenmotiv, das diesmal jedoch unter einem *gemeinsamen* Dach steht: Hier hat sich das Individuum also zu den anderen hin geöffnet. Auch das Zeichen für "gemeinsam" (gong) [17] weist ins Positive, insofern hier nämlich "zweimal zehn Paar Hände" gemeinsam tätig sind. Das Zeichen besitzt eine so positive Ausstrahlung, daß es sogar in den Begriff "Kommunismus" (gongchan zhuyi) eingegangen ist.²⁵

Auch in nachkonfuzianischer Zeit haben diese Begriffe nichts von ihrer Anziehungskraft eingebüßt. Kein Zufall, daß auch der Leitspruch Sun Yixians in der Aufforderung bestand, sein ganzes Tun und Trachten der Allgemeinheit zu widmen. Über dem Eingang jedes dem "Vater der Republik" gewidmeten Denkmals steht noch heute der Spruch: "Tianxia wei gong" [18] - wörtlich: "Unter dem Himmel alles für das Gemeinwohl!"

3.1.2.4.

Das Rekrutierungsverfahren

Während im vorkonfuzianischen China - genauso übrigens wie im europäischen Mittelalter - der genealogische Adel zum Regieren berufen war, setzte sich seit Konfuzius, vor allem aber seit Beginn der Han-Zeit, die Überzeugung durch, daß nicht der Abstammungs-, sondern der *Selbstkultivierungsadel* die Ausübung von Macht legitimiere, und daß überdies erfolgreiche Prüfungskandidaten gleichsam automatisch auch sittlich hochstehende - weil "selbstkultivierte" - Personen seien (zum Begriff der Selbstkultivierung vgl. 2.1.1.2.4).

Zwei generelle Merkmale waren demnach für das Mandarinat besonders kennzeichnend, nämlich - materiell - eine wohldefinierte "Ziviltheologie"

und - formell - die Rekrutierung des Führungspersonals durch staatliche Prüfungen, in deren Umfeld sich wiederum eine blühende Lernkultur entwickelte.

Angesichts der allesübertreffenden Bedeutung des Erziehens und Lernens sind Einzelheiten zu diesem Bereich, aber auch zum staatlichen Prüfungswesen, in einem gesonderten Kapitel darzustellen.

Im vorliegenden Zusammenhang muß der Hinweis genügen, daß die Prüfungen drei Stufen umfaßten, und daß die Berufskarriere um so steiler auszufallen pflegte, je bravuröser sich der Kandidat nach oben hatte "hinaufprüfen" können. Noch heute lauten die entsprechenden Termini "kao de shang" oder aber "kao bu shang" [19], d.h., "ich habe mich hinaufprüfen" - oder aber "nicht hinaufprüfen können", und auch heute noch kann sich in diesen beiden Ausdrücken ein ganzes Schicksal mitteilen, vor allem wenn ein "durchgefallener" Student mit sich und seinem Schicksal hadert.

Zwar gab es auch andere Zugänge zu mandarinären Würden, wie etwa die Verleihung oder den Titelkauf, doch bestätigten diese Ausnahmen eher die Regel, als daß sie sie außer Kraft setzten.

Trotz der Perfektionierung des Prüfungswesens erwies sich die Rekrutierung wirklich geeigneter Staatsdiener immer wieder als höchst unzulänglich. Die künftigen Beamten sollten ja nicht nur rechtschaffen, intelligent und traditionsbewußt, sondern auch pragmatisch und fachkundig sein. So blieben zwar die führenden Beamtenposten in aller Regel "Amateuren" (im oben beschriebenen Sinne) überlassen, doch galt es dann auf den unteren Rängen möglichst viel fachkundiges Personal hinzuzuoptieren, an dem aber stets Mangel zu herrschen pflegte. Nicht selten wurden deshalb sogar Ausländer in den Staatsdienst übernommen - man denke etwa an die Jesuiten, die es während der Ming- und Qing-Zeit als Astronomen, Maler oder Berater zu höchsten Ehren bei Hof brachten, wengleich sie nur ganz selten in strategisch-leitende Positionen aufsteigen konnten.

Das Mandarinat zeigte sich hier also durchaus pragmatisch und aufgeschlossen, wobei allerdings auch der ge-

schichtliche Kontext eine wichtige Rolle spielte: So gab es Zeiten der Offenheit, aber auch Perioden der Abschließung des Landes, in deren Verlauf die Einstellung von Ausländern wie ein Sakrileg gewirkt hätte.²⁶

3.1.2.5

Prestige

Abgesehen von der numinosen Person des Kaisers besaß niemand im Reich der Mitte soviel Ansehen wie die Beamenschaft, deren Vertreter hierarchisch aufs genaueste plazierte und mit Titeln sowie sorgfältig abgestuften Privilegien ausgestattet waren.

Mochte es im Laufe der Zeit auch immer wieder märchenhaft reiche Kaufleute gegeben haben, so stand doch niemand so hoch in der allgemeinen Bewunderung wie der Vertreter des Mandarinats. Abgesehen von seinem gesellschaftlichen Prestige, das alles überstieg, was ein westlicher Kollege je von einer Amtsposition sich erträumen könnte, genossen die Angehörigen des Mandarinats zusätzlich eine Fülle von Vorrechten. So waren sie beispielsweise von der Steuerzahlung sowie vom Arbeitsdienst befreit, erwarben ein Recht auf besondere Amtskleidung, auf Titel und Unterwerfungsgesten sowie auf strafrechtliche Privilegien. U.a. hatten sie beispielsweise die Befugnis, sich von Strafen loszukaufen sowie eine an und für sich verwirkte Strafe durch Verzicht auf ihren Beamtenposten oder aber auf einen bestimmten Beamtenrang zu kompensieren.²⁷

Außerdem erhielten sie das Recht, "Ehrentafeln" über dem Hauseingang aufzuhängen oder aber "Ehrenbögen" vor dem Hause zu errichten.

Schon die Kinder liebten ein Würfelspiel, das die Bezeichnung "Beamtenaufstiegsspiel" (shengguan tu) [20] trug und bei dem es, ähnlich wie beim deutschen "Mensch, ärgere dich nicht", darum ging, sich im Wettbewerb mit anderen jene Ränge und Titel zu erwürfeln, die höchst präzise auf dem Brett ausgelegt waren. Am Ende eines solchen Spiels war der Gewinner zum Minister aufgestiegen, während der Verlierer sich schlimmstenfalls auf einen subalternen Posten irgendwo an der Peripherie des Reiches verwiesen sah.

Aber auch für die Erwachsenen, die nie an einer Staatsprüfung teilgenommen hatten, galt es als erstrebenswert,

sich dem Beamtentum anzunähern, sei es nun durch Verheiratung einer Tochter, durch Titelkauf oder zumindest durch Nachahmung des mandarinären Lebensstils. Ein besonders beliebter - und mit hohen Geldsummen kaufbarer - Titel war der "shangguan" [21], d.h. der "Kaufmanns-Beamte".

Zur Erinnerung an besonders verdiente Mitglieder des Mandarinats wurden nach deren Tod bisweilen sogar Schreine errichtet, wo der Geehrte von der Bevölkerung als Gott verehrt wurde und einen Titel erhielt, den der kaiserliche Hof zu bestätigen pflegte, sobald sich die Heiligsprechung als politisch zweckmäßig erwies. Der als solcher anerkannte Gott erhielt den Ehrentitel "di" (Kaiser) [22] verliehen und wurde, ganz im Sinne der kaiserlichen Laufbahnvorschriften, in die himmlische Bürokratie eingeordnet. Zu ganz besonderem Ruhm brachte es in diesem Zusammenhang der rotgesichtige Gott der Soldaten, der Kaufleute und der Gerechtigkeit, Guandi [23], der im 3.nachchr. Jh. gelebt und sich dem Gedächtnis der Nachwelt durch zahlreiche im "Roman der Drei Reiche" geschilderte Heldentaten eingepreßt hatte. Zu seinen Lebzeiten war Guandi Mitglied des Militärmandarinats; heute wird er als einer der Hauptgottheiten des daoistischen Pantheons verehrt.

Wie man sieht, konnten es Mitglieder des Mandarinats sogar zu göttlichen Ehren bringen!

3.1.2.6

Das Verhältnis zwischen Kaisertum und Mandarinat

Weit davon entfernt, politisch eine Einheit zu bilden, war "das" Mandarinat häufig in Fraktionen (pai) und "Denkschulen" (xuepai) - oder "Familien" (jia) [24] - gespalten, auch wenn es in den Lehren des Konfuzius immer geheißen hatte, daß der Edle zwar "gesellig", nicht aber "parteilich" (qun er bu dang) [25] zu sein habe.²⁸

Wenn aber, wie es bisweilen geschah, der Hof auf "Crash-Kurs" zur Beamenschaft als solcher ging, so pflegte das Mandarinat sich wie ein Mann zur Wehr zu setzen. Kollisionsfälle dieser Art sind in einem eigenen Kapitel zu erörtern.

3.1.3

Die Gentry: Gesellschaftlicher Nährboden der politischen Elite

3.1.3.1

Begriff

Die im traditionellen China mit einigem Abstand tonangebende Gesellschaftsschicht ist in der westlichen Welt als "Gentry" bekannt geworden. Dieser Ausdruck wurde vermutlich nicht nur aus inhaltlichen ("niedriger Landadel" in England!), sondern auch aus phonetischen Gründen gewählt, da er so ähnlich klingt wie der entsprechende chinesische Terminus shenshi [26], der sich seinerseits aus drei Schreibelementen zusammensetzt, nämlich "(in) Seide (auftretender) (und) nach oben korrespondierender (shen [27] Meister" (shi). Schon diese graphischen Elemente zeigen, daß es sich hier um eine Schicht handelte, die sich als Bindungsglied zwischen Bevölkerung und Bürokratie verstand.

Aufs Ganze gesehen, kann die Gentry wohl zu Recht als die "dauerhafteste und erfolgreichste Oberschicht" bezeichnet werden, die die Geschichte je gekannt hat.²⁹

So überragend war ihre Stellung im Kaiserreich, daß bei dem Versuch, das Wesen - besser: das Hauptmerkmal - der traditionellen Gesellschaft herauszufinden, neben der "hydraulischen" besonders die "Gentry-Theorie" in den Vordergrund getreten ist: Die Gentry habe mit ihrer Bildung, ihrem Einkommen und mit ihrem politischen Einfluß, nicht zuletzt aber auch mit ihrem Lebensstil die Gesellschaft und Politik Chinas maßgebend beeinflusst und sei überdies der authentische Träger der konfuzianischen Tradition gewesen.

Im offiziellen Selbstverständnis der politischen Elite war die traditionelle Gesellschaft zwar nach einem Vierschichten-Modell geordnet (shen-nong-gong-shang), in der sozialen Wirklichkeit freilich gab es lediglich "zwei Chinas", nämlich das China der Gentry, die zumeist in ummauerten Städten lebte und eine Art Nährlösung für den Beamtennachwuchs bildete, sowie das China der "Nichtgentry-Bevölkerung", die sich, mit Ausnahme der meisten Kaufleute und Handwerker, zumeist über die Dörfer verteilte.

Diese Zweiteilung trat nicht nur anhand des Ausbildungsstandards und der politischen Einflußmöglichkeiten zutage, sondern auch im Lebensstil und in der Struktur der Öffentlichkeit,

die angesichts des Analphabetismus von 80 bis 90% der Bevölkerung letztlich eine "Schriftzeichen-Öffentlichkeit" war, und an der deshalb im allgemeinen wiederum nur die des klassischen Idioms mächtige Gentry-Bevölkerung Anteil haben konnte.

Diese Zweiteilung ist, wie unten noch näher auszuführen, zumindest ansatzweise auch in der VR China erhalten geblieben, wo sich anstelle der traditionellen eine rote Gentry zu etablieren versuchte - allerdings ohne Dauererfolg, wie es scheint.

3.1.3.2

Wer gehört zur Gentry?

Nähert man sich dem Gentry-Begriff mit phänomenologischen Methoden, so wird schnell deutlich, daß für die Zugehörigkeit weder Wohlhabenheit noch bloße Gelehrsamkeit konstituierend waren.

- So wäre es beispielsweise wohl niemandem in den Sinn gekommen, einen Kaufmann nur deshalb der Gentry zuzurechnen, weil er vermögend war oder aber Latifundien besaß. Allerdings konnte er sich mit solchen materiellen Voraussetzungen sehr wohl in die Gentry einkaufen, hatte dabei allerdings eine Reihe von Hürden zu nehmen. Umgekehrt brachte es ein Angehöriger der Gentry in aller Regel auch zu Reichtum, da sich ihm bei einiger Geschicklichkeit zahlreiche Möglichkeiten boten, Geldquellen für sich sprudeln zu lassen. Der berühmte satirische Roman des 18. Jh., "Rulin wai-shi" ("Die Scholaren") [28] zeigt auf satirische Weise, wie dies geschah. Allerdings gab es durchaus auch Gentry-Angehörige, die alles andere als reich waren.

- Auch *Gelehrsamkeit* begründete per se noch keine Gentry-Eigenschaft. Die Ausbildung in den Klassikern war allerdings ein konstituierendes Merkmal - also gleichsam Voraussetzung - für eine solche Zugehörigkeit!

- Das Hauptkriterium für die Mitgliedschaft war also nicht etwa wirtschaftlicher oder kultureller, sondern vielmehr *formal-politischer* Natur. Zwei Gruppen bildeten letztlich den Kernbestand der Gentry, nämlich Beamte und Prüfungstitelhalter, wobei die ersteren mit dem Ausdruck "shen" [29], die letzteren aber mit dem Terminus "shi" [30] bedacht waren, woraus sich ja

dann auch die Zusammensetzung des oben bereits erwähnten Terminus "shenshi" [31] ergab. Die "shen"-Gruppe umfaßte alle Beamten, sei es nun, daß sie aktiv, im Ruhestand oder entlassen waren, nicht zuletzt aber auch solche Personen, die sich in den Beamtenstand eingekauft hatten; sie ließe sich deshalb auch unter dem Begriff "Beamtengentry" zusammenfassen, während auf der anderen Seite die "Gelehrtgentry" (shi) stand.³⁰

Je nach dem Prüfungserfolg gab es drei Arten von Titelträgern, nämlich den "shengyuan" [32], d.h. den Inhaber des untersten Prüfungsgrads, der in Romanen und modernen Filmen meist als "Xiucai" [33] aufzutreten pflegt, ferner den "Juren" [34] (2. Grad), vor allem aber den "jinshi" [35], d.h. den Inhaber des 3. Grads, der sogar die Hauptstadtprüfungen noch erfolgreich bestanden hatte.

Zur Gentry gehörten im *engeren* Sinn eigentlich nur Einzelpersonen, die sich einen offiziell registrierten Titel erworben hatten. Doch wurden, zumindest aus der Sicht der Bauern und der überkommenen Romanliteratur, auch die Familienangehörigen und die "Big Houses" der Titelhalter zum Gentrytum gerechnet.³¹

Die Titelhalterschaft machte also die *Substanz* des Shenshitums aus, während alle anderen Eigenschaften nur als *Attribute* hinzukamen, nämlich sein politischer Einfluß, seine Bildung, seine ideologische Gralshüterschaft und seine Latifundien. Dieses vierfache Quasi-Monopol wiederum sorgte dafür, daß die Gentry gleichsam automatisch zum sozialen Nährboden des Beamtentums wurde.

Keineswegs war die Gentry deckungsgleich mit dem Beamtentum. Gab es doch beispielsweise gegen Ende der Qing-Dynastie zwar mehr als 1¼ Millionen Titelhalter, doch andererseits weniger als 20.000 reguläre kaiserliche Beamte. Wohl aber war die Gentry soziale Ausgangs- und Endstation des Beamtentums, insofern aus ihren Reihen nahezu ausnahmslos sämtliche Amtsträger kamen - und dorthin auch nach ihrer Pensionierung wieder zurückzukehren pflegten. Der Aufstieg des armen Bauernjungen zum Hauptstadtbeamten war demgegenüber ein schöner sozialer Mythos, der vor allem in der populären Literatur mit großer

Hingabe gepflegt wurde - so, wie sich im europäischen Märchen der Frosch manchmal in einen Prinzen verwandelt.

3.1.3.3

Die Heraufkunft der Gentry

Wie ist es zur Entstehung dieser Schicht (oder, wie es in der sinokommunistischen Theorie heißt, dieser "Klasse") gekommen? Einen Hinweis darauf liefert die Bezeichnung "shi da fu" [36] - ein Begriff, der in aller Regel als "Gelehrten-Beamte" übersetzt wird, dem ursprünglich aber ein etwas anderer Sinn zukam. Das Zeichen "shi" [37], das in modernen Wörterbüchern mit "Gelehrter" oder "Scholar" wiedergegeben zu werden pflegt, hatte ursprünglich die Bedeutung von "Ritter, Streiter, Soldat". Auch in der modernen VRCh trägt der Soldat noch die Bezeichnung "shibing" [38]. Bezeichnenderweise heißt Kampfmoral noch heute "shiqi" [39], wörtlich "Ritter-Mut". "Da fu" andererseits war schon in vorkaiserlicher Zeit die Bezeichnung für einen subalternen Beamten.³²

Der Begriff "shi da fu" liefert damit den ethymologischen Schlüssel für die Herkunft des Hauptträgers der Gentryschicht. Eine doppelte "Zivilisierung" hatte seinen Aufstieg begleitet, nämlich einerseits die soziale Metamorphose vom Soldaten zum Zivilbeamten, also vom "wu" zum "wen", und gleichzeitig auch eine Zunahme an literarisch-administrativer Kompetenz, die mit dem Begriff "wenhua" [40] ("Literaturwerdung, Zivilisierung") wiedergegeben wurde - einem Ausdruck also, der im heutigen Sprachgebrauch für nicht weniger als für "Kultur" überhaupt steht!

Es waren also nicht Angehörige der alten Adelsfamilien, denen die Feudalfürsten der späten Zhou-Zeit die Verwaltung ihrer Domänen anvertrauten, sondern "zivilisierte" Krieger, aus denen sich dann im Laufe der Jahrhunderte eine ähnlich selbstbewußte gesellschaftliche Schicht entwickelte wie im europäischen Mittelalter das Rittertum.

Die neue politische Klasse verstand sich auch gut darauf, Boden zu erwerben und z.T. sogar eine regelrechte Patrimonialgewalt zu entfalten, die den Fürsten und Königen nicht selten gefährlich wurde und sie zu Gegenmaß-

nahmen veranlaßte. Wichtiger freilich noch als der Bodenbesitz war für die Gentry das Mitspracherecht bei der Lokalverwaltung, das zwar nicht de jure, wohl aber beinahe unbestritten de facto bestand. Aus diesem letzteren Grunde wollen übrigens einige Autoren³³ den Ausdruck "Feudalgesellschaft" vermeiden, der ja aus Europa stamme und allzu stark auf Boden- und Viehbesitz - "feudum"! - beschränkt sei!

Die Sonderstellung der Gentry beruhte aber nicht nur auf Grundeigentum und Machtteilhabe, sondern ergab sich auch vom Überbau her, insofern nämlich die "shi da fu"-Familien als Gralshüter der konfuzianischen Ideologie aufzutreten verstanden und außerdem ein Quasi-Monopol auf Beamtenposten beanspruchten. Bereits zur Lebenszeit des Konfuzius waren es vor allem die Söhne der "shi da fu" gewesen, die das Gros der Schüler des Meisters stellten, und bei denen die konfuzianischen Lehren ja auch auf den fruchtbarsten Boden fielen. Die zahlreichen Namen von Schülern, nach denen die einzelnen Kapitel des Lunyu benannt sind, lassen Gentry-Hintergrund vermuten.

Es waren nicht die Kinder des alten Adels, sondern hauptsächlich Söhne der "shi da fu", also der damaligen Homines novi, die das Internat des Konfuzius in Qufu besuchten, und die angesichts ihres gesellschaftlichen Hintergrunds auch nicht traditionelle Standesideale, sondern das Bewußtsein eines neuen - ethisch orientierten - Adels eingepflicht bekamen, nämlich das Junzi-Modell.

Die (im ursprünglichen Sinne des Wortes zustande gekommene) Symbiose zwischen dem Meister und seinen Internatsstudenten zementierte denn auch jene Wahlverwandtschaft zwischen Konfuzianismus und Gentrytum, deren Tradition noch zu Beginn des 20. Jh. spürbar, und die ja auch von einem Pathos sowie einem Sendungsbewußtsein getragen war, wie es weder vom traditionellen Adel noch von irgendeiner anderen Gesellschaftsschicht hätte ausgehen können, da die Botschaft des Konfuzius mit ausholendem Gestus sowohl Politik und Ethik als auch Ren und Yi zu einem geschlossenen Ganzen zusammenfügte, und auf diese Weise gleichzeitig auch eine neue politische Definition des

Dao, also des Rechten Wegs für die Ordnung von Gesellschaft und Staat lieferte.

Generationen von Nachfolgern bauten das in Qufu vermittelte Gedankengebäude weiter aus und fügten es zu einem immer geschlosseneren Ganzen zusammen, das, nachdem der Han-Philosoph Dong Zhushu auch noch den Himmel in die Politik miteinbezogen hatte, zu einer veritablen "Ziviltheologie" wurde.

Der Weg der konfuziustreuen Gentry verlief in der Frühzeit per aspera und führte erst nach einer langen Leidens- und Prüfungszeit ad astra. Die eigentliche Bewährungsprobe kam mit dem Machtantritt des Ersten Kaisers, der in den Patrimonialansprüchen der großen Gentryfamilien das Haupthindernis für das von ihm erstrebte Zentralreich sah, und auf den die konfuzianische Lehre und ihre Trägerschaft, nämlich die Gentry, offensichtlich wie ein rotes Tuch wirkte. Qin Shi huangdi verhalf Hand in Hand mit dem zentralistischen Aufbau seines Qin-Reichs der Legalistenschule (Fajia) zum Durchbruch und leitete gleichzeitig eine Verfolgungsjagd gegen das Konfuzianertum ein. In der konfuzianischen Geschichtsschreibung, die ja fast ausnahmslos von Mitgliedern der Gentry betrieben wurde, nimmt der Erste Kaiser seitdem etwa die gleiche Stellung ein wie der Teufel in Luthers Schriften. Angeblich hat er Hunderte von Beamtengelehrten lebendig begraben und das konfuzianische Schrifttum dem Feuer überantworten lassen.

Die Gentry hatte Glück im Unglück, da dem Qin-Reich nur die kurze Lebensdauer von sage und schreibe 15 Jahren beschieden war (221-206 v. Chr.), und da deshalb zahlreiche "shi da fu" physisch überleben konnten. Für die Davongekommenen diente der Qin-Despotismus als eine einzige große Warnung, aus der sie Erkenntnisse zogen, die Jahrhunderte maßgebend bleiben sollten. Ähnlich wie sich das Deutschland nach 1945, ob nun im bundesrepublikanischen oder im DDR-Rahmen, mit allen Fasern seines Herzens bewußt negativ zum vorausgegangenen Dritten Reich neudefiniert hatte, kam es auch damals, nach dem Ende des Qin-Reichs, zu einer fundamentalistischen "Anti-Fajia"-Definition des Selbstverständnisses der Gentry. All das, was die Qin-Herrschaft dis-

kriminieren oder verfolgt hatte, galt nun beinahe automatisch als positiv - und umgekehrt. Der Kampf des Ersten Kaisers gegen die Familien- und Clan-Festungen sowie gegen das alte Brauchtum, der Qin-Interventionismus bis in die Einzelheiten des täglichen Lebens hinein und die im Namen des Legalismus geforderte "Gleichheit vor dem Gesetz", waren der Gentry fortan zutiefst verhaßt und sollten sich nie und nimmer mehr wiederholen dürfen!

Unter diesen Umständen muß es für die Gentry enttäuschend, ja beängstigend gewesen sein, daß die neue Han-Dynastie, an deren Spitze die Todfeinde der untergegangenen Qin standen, und die ja im Zeichen des Kampfes gegen die "legalistische" Tyrannei angetreten war, schon nach kurzer Anstandspause stillschweigend dazu überging, zahlreiche Verwaltungspraktiken der Vorgängerdynastie neuzubeleben, obwohl offiziell immer wieder betont wurde, daß die Gesetze und Zwangsinstitutionen der verhaßten Qin ein für allemal der Vergangenheit angehören sollten. Schon Liu Bang, der Erste Han-Kaiser und Triumphator über die Qin, beschloß, die von der Vorgängerdynastie eingerichteten Kommandanturen (jun) und Kreise (xian) beizubehalten und auch den zentralen Verwaltungsapparat im großen und ganzen bestehen zu lassen. Nach wie vor auch sollte Fronarbeit und Militärdienst geleistet werden. Außerdem wurde eine Reihe von Monopolen wiedereingeführt. Die Renaissance des Legalismus in der Han-Zeit erreichte ihren Höhepunkt unter dem fünften - und wahrscheinlich bedeutendsten - Monarchen der Han, nämlich Kaiser Wu Di (140-87 v. Chr.), als die Rezeption legalistischer Elemente noch einmal beschleunigt und gleichzeitig Maßnahmen gegen "separatistische Kräfte", vor allem gegen eine Reihe allzu mächtig gewordener Gentryfamilien, durchgeführt wurden.

Kaum war jedoch Wu Di gestorben (87 v. Chr.) zeigten sich bereits erste Anzeichen einer Wiedergeburt des Konfuzianertums - und der Gentry! Vor allem nahm jetzt der Einfluß der "Großen Familien" wieder zu, der, in einer Art Nullsummenspiel, zur Schwächung der Zentralgewalt und am Ende zum Zusammenbruch der Dynastie beitrug.

Dieses Tauziehen zwischen Gentry und Hof hatte sich seit Beginn eines chinesischen Zentralstaats zum ersten Mal

während der Han-Zeit in seiner ganzen Gefährlichkeit - und Tragik - gezeigt und sollte sich im Laufe der weiteren Geschichte noch häufiger wiederholen. Zu Beginn des 20.Jh. wurde die Gentry, wie unten noch näher auszuführen, sogar zu einem der Totengräber der letzten Dynastie.

3.1.3.4

Attribute der Gentry

Die Gentry zeichnete sich durch eine zumindest dreifache Sonderstellung aus, indem sie als politische, wirtschaftliche und wertbewahrende Elite hervortrat, wobei man - aus gesellschaftskritischer Sicht - auch von machtkorruptierenden, wertabschöpfenden und wertformalistischen "Eliten" sprechen könnte.

3.1.3.4.1

Die Gentry als politische Elite

Unter *positionsanalytischen* Gesichtspunkten gehörten der Gentry lediglich Titularträger ohne offizielle Amtsbefugnisse an, so daß sie *formell* keine eigentlichen Partizipationsrechte besaß; bei einer *entscheidungsanalytischen* Betrachtungsweise wird jedoch schnell deutlich, daß kein kaiserlicher Magistrat es sich leisten konnte, nicht mindestens "Ratschläge" bei dieser lokalen Elite einzuholen, da seine Anweisungen sonst entweder ungehört verhallt oder aber boykottiert worden wären.

Shenshi-Mitglieder waren dem Magistrat aber nicht nur als Ratgeber, sondern auch als Spender und als Organisatoren unentbehrlich, z.B. bei der Unterhaltung lokaler Schulen, bei Vorlesungen über konfuzianische Moral, beim Bau von Straßen, ja (wie in der Provinz Sichuan zu Beginn des 20.Jh.) sogar von lokalen Eisenbahnlinien, nicht zuletzt aber auch bei der Aufstellung örtlicher Milizen. Ohne die Mobilisierung lokaler Streitkräfte durch die Gentry wäre es der Qing-Dynastie beispielsweise kaum gelungen, die Tai-ping-Aufständischen (1850-1866) niederzuwerfen. Die Aushebung regionaler Streitkräfte führte dann allerdings auch zu einer Regionalisierung der Sicherheitspolitik, die das Ende der Qing-Dynastie letztlich doch unvermeidlich machte.

Die Gentry begleitete, unterstützte und behinderte bisweilen auch die Arbeit des Magistrats mit einer Vielfalt von Aktivitäten. Nicht selten berief sie regelrechte Gentry-Konferenzen ein,

wenn es beispielsweise galt, im Zuge größerer Infrastrukturbauten wieder einmal die notorisch leeren Kassen des Magistrats zu füllen.

Daneben nahm die Gentry dem Yamen auch Kleinarbeit ab und setzte ihn erst dadurch so recht in stand, seiner eigentlichen Führungsrolle gerecht zu werden. So schlichteten die Angehörigen der Shenshi beispielsweise Streitigkeiten, übernahmen die Patenschaft für Sozialeinrichtungen und sammelten Fondsmittel. Als Gegenleistung erwarteten sie, daß der Magistrat sich erkenntlich zeigte, sollten da oder dort einmal eigene Interessen ins Spiel kommen.

Zumindest im lokalen Bereich, d.h. also auf Kreisebene, war die Gentry an der Entscheidungsbildung substantiell beteiligt. Jeder Magistrat wäre mit seinem Latein schnell am Ende gewesen, hätte ihm die lokale Elite die Mitarbeit aufgekündigt. Überdies hätten die Gentrymitglieder die Möglichkeit gehabt, ihm weitere Steine in den Weg zu legen, indem sie sich beispielsweise am Magistrat vorbei direkt an dessen Vorgesetzten wandten, die einem vielleicht von der gemeinsamen Studienzeit her noch bekannt - und verpflichtet - waren.

So handfest waren also die Mitwirkungsmöglichkeiten der Gentry, daß von einem regelrechten *Duopol* der Entscheidungsbildung gesprochen werden könnte. Zumindest im lokalen Bereich entwickelte sich die beiderseitige Zusammenarbeit zum Gravitationszentrum der Macht. Kraft dieses *informellen* Einflusses wurden die großen shenshi-Familien latent zu autochthonen politischen Eliten, die - über feingeknüpft Beziehungsnetze bis ganz nach oben - am Ende auch gesamtstaatlichen Einfluß hatten.

Das lokale Duopol hatte zur Folge, daß die ohnehin schon virulente Zerteilung der Gesellschaft in Bestimmende und Bestimmte ein weiteres Mal vertieft - und verschärft - wurde. Auch insofern gehörte die Gentry, wenn sie denn von ihren Möglichkeiten vollen Gebrauch machte, zur "classe politica" - um hier den altehrwürdigen Eliteterminus Gaetano Moscas zu verwenden.

Da eine Elitenzirkulation - in Form des bürokratischen Rotationsverfahrens - nur bei den Magistratsbeamten

stattfand, während die Gentry unverändert ihre Stellung hielt, konnte der Magistrat sogar in die schwächere Position geraten. Es begann dann im kleinen jene latente Machtverschiebung vom Duopol zum lokalen Gentry-Monopol, die sich im Großmaßstab mit einiger Zeitverschiebung schon bald auch auf die Zentralgewalt auszuwirken und letztendlich zum Zusammenbruch der herrschenden Dynastie zu führen pflegte. So gesehen kämpften Magistrat und Gentry hier letztlich mit ungleichen Waffen.

Noch größer wurde die Auflösungsfahr, wenn der Vorsitzende des Magistrats unter der örtlichen Gentry Verwandte hatte und mit diesen - zum Schaden der zentralen Bürokratie - zu kollaborieren begann.

In der mandarinären Verwaltungspraxis war diese tödliche Gefahr zwar früh erkannt und kontinuierlich bekämpft worden. Am bekanntesten in diesem Zusammenhang wurde das "Gesetz über die Rückkehr-Vermeidung" (*huibi*) [41], das der Amtsübernahme eines Magistratsbeamten in seiner Heimatregion einen Riegel vorschieben sollte.

Doch wurde dieses Gesetz häufig umgangen, indem sich Kreisbeamte andernorts adoptieren ließen und auf diese Weise von den Fesseln der Inkompatibilitätsregelung loskamen.

Aber auch ohne solche verwandtschaftlichen Sonderbeziehungen ließ es sich kaum ein neuer Magistratsbeamter nehmen, mit den örtlichen Honoratioren sogleich nach seinem Amtsantritt Guanxi herzustellen, die verwandtschaftlichen Bindungen häufig durchaus nahekamen. So entstand eine Situation, bei der sich die am Duopol Beteiligten schnell gegenseitig die Bälle zuspielten - immer nach dem Grundsatz: Wie du mir, so ich dir.

Der Magistrat war in dieser Situation gut beraten, wenn er bei der Anlegung von Steuerregistern ein Auge zudrückte und auch sonst bei der Gewährung von Privilegien nicht kleinlich war; hatte sich doch dann die Gentry im Gegenzug wieder erkenntlich zu zeigen, indem sie zwischen Bevölkerung und Verwaltung Vermittlungsdienste leistete, Nebenleitungsfunktionen übernahm und die Bauern fürs "Mitmachen" gewann.

Wo diese "Zusammenarbeit" nicht funktionierte, konnte sich die Gentry schnell zum Verteidiger der örtlichen Bevölkerung gegen wirkliche oder angebliche Übergriffe des Magistrats aufschwingen und damit zum Alptraum für den Amtsleiter werden.

In größeren geschichtlichen Zeiträumen gesehen, spielte die Gentry eine im großen und ganzen positive Rolle, indem sie nach Kräften sowohl an der Erhaltung des Status quo mitwirkte und damit dem Magistrat in die Hände spielte, als auch lokale Interessen zur Geltung brachte und damit für einen Ausgleich zwischen oben und unten sorgte.

In jedem Fall besaß die Gentry beträchtliche Partizipationsmöglichkeiten. Wieweit sie davon Gebrauch machte, hing konkret vom Mitwirkungswillen der lokalen "Shenshi" und vom Fingerspitzengefühl des Magistratsvorsitzenden ab.

In keinem Fall war Kooperation selbstverständlich. Daß die Gentry loyal und rebellisch zugleich sein konnte, wurde nicht zuletzt gegen Ende des 19. Jh. deutlich, als die kaiserliche Macht wieder einmal aus dem Ruder zu laufen und ein "Mandatsverlust" der Dynastie sich abzuzeichnen begann. Damals erstand eine Oppositionsbewegung, die unter der Bezeichnung "xin min" [42] (Neues Volk) bekannt wurde und sich im wesentlichen aus vier Schichten zusammensetzte, nämlich dem nur wenige Jahre vorher neugebildeten (und westlich orientierten) Offizierskorps, ferner dem ebenfalls jungen Bürgertum, drittens der aus dem Ausland zurückgekehrten Studentenschaft und nicht zuletzt auch aus Teilen der Gentry!

Kaiser, Mandarinat und Gentry hatten in der Vergangenheit immer wieder einen gleichsam archetypischen Dreiklang gebildet. In aller Regel hatte die kaiserliche Verwaltung eng mit den Dorfhonoratioren zusammenarbeiten können, doch war diese Interessenbalance im Laufe des 19. Jh. langsam aus dem Gleichgewicht geraten: Je heftiger damals Volksaufstände um sich greifen begannen (man denke an die Rebellionen der Taiping und der Nian), um so offensichtlicher war die Hilflosigkeit des kaiserlichen Regimes zutage getreten, und um so mehr hatte die Gentry Lücken füllen müssen, indem sie, wie

bereits erwähnt, für die Aufstellung lokaler Selbstverteidigungskräfte sorgte und auch sonst immer mehr lokale Aufgaben in Eigenregie übernahm. Je mehr die Gentry freilich zur Verteidigung der bestehenden Ordnung beitrug, um so befremdeter reagierte sie auf die Verweigerung von Mitbestimmungsrechten durch die höhere kaiserliche Bürokratie. Immer mehr geriet sie in eine delikate Doppelrolle, insofern sie ordnungserhaltend, zunehmend aber auch ordnungshinterfragend wirkte. Am Ende gehörte sie mit zu den Hauptträgern der Revolution von 1911 und sorgte dadurch für den Triumph der lokalen Kräfte und des Regionalismus über die Zentrale.

3.1.3.4.2

Die Gentry als wirtschaftliche Elite

Die großen Shenshi-Familien beteiligten sich nicht nur kräftig an der lokalen Machtausübung, sondern verstanden es auch, sich vom wirtschaftlichen Kuchen ansehnliche Stücke herauszuschneiden, vor allem was Grundeigentum und die Teilhabe an den "industriellen" Hauptgütern der damaligen Zeit, nämlich Salz und Eisen, anbelangt.

"Feudalismus" und Gentry wurden vor allem in den Jahren der sinokommunistischen Bodenreform (1950 ff.) häufig in einem Atemzug genannt, und überdies wurde propagandistisch der Anschein erweckt, als habe die Gentry den landwirtschaftlichen Boden so gut wie monopolisiert.

Beide Behauptungen steckten voller Halbwahrheiten. Der Begriff "Feudalismus" hat zwar immer etwas mit Herrschaft über Grund und Boden zu tun: Im marxistischen Sinne ist er eine ökonomische Gesellschaftsform, deren Grundlage das Privateigentum des Feudalherren an Grund und Boden und ein beschränktes Eigentum an den unmittelbaren Produzenten, den Bauern, ist. Im Sinne der "bürgerlichen" Geschichtswissenschaft ist er eine Herrschaftsform, in deren Rahmenwerk ein "Vasall" von einem "Herren" Grundstücke oder sonstige Privilegien als "Lehen" erhält, für das er sich im Gegenzug zu Treuediensten verpflichtet.

Nun bezog die Gentry aber ihren Einfluß, wie oben ausgeführt, gerade *nicht* aus Boden- oder aus "Vieh"-Eigentum (dies ist die ursprüngliche Bedeutung

von "feudum"), sondern aus ihrer *Titelinhaberschaft* und der damit zusammenhängenden Möglichkeit, "gleichberechtigte" Verhandlungen mit dem kaiserlichen Magistrat zu führen und dadurch auch zwischen Administration und Bevölkerung vermitteln zu können. Zwar gab es Zeiten, in denen Grund und Boden für die Stellung der Gentry ganz besonders bedeutsam waren, wie in den Jahrhunderten der Song-Dynastie; von einer Identität der politischen Elite mit dem Grundbesitzertum kann deshalb aber noch lange nicht die Rede sein. Allenfalls könnte man von einer "Sonderform" des asiatischen Feudalismus sprechen und Schlußfolgerungen ziehen, wie sie z.B. in Wittfogels oben bereits beschriebene "hydraulische" Theorie eingeflossen sind.

Aus naheliegenden Gründen hat die sinokommunistische Propaganda auch den Anteil der Gentry am Grundbesitz weitaus übertrieben dargestellt.

Nach den Erkenntnissen Lossing Bucks, der Mitte der 30er Jahre systematische landwirtschaftliche Erkundungen in China durchführte, hatten damals 54,2% der Bauern (also der "Pflüger" im Sinne Sun Yixians) ihr Land zu Eigentum, 39,9% waren Teileigentümer und nur 5,9% Pächter. Erhebungen des "Landwirtschaftlichen Forschungsinstituts" der Guomindang aus der gleichen Zeit kamen zu dem Ergebnis, daß sogar 70% aller Bauernfamilien zumindest einen Teil des von ihnen kultivierten Bodens besaßen, während 30% ohne Grundeigentum waren, also nolens volens ein (Teil-)Pachtverhältnis eingehen mußten.³⁴ Auch Feldstudien aus der damaligen Zeit zeigen, daß hinter diesen Angaben nicht nur um eine *petitio principii* stand, sondern daß es sich um empirische Gegebenheiten handelte, so z.B. die Dorfstudie C.K.Yangs, der ein Dorf in der Provinz Guangdong am Vorabend der Bodenreform (1948/50) untersuchte.³⁵ In diesem Dorf, das wohlgernekt im Süden lag, wo der Grundbesitzeranteil immer schon überproportional hoch gewesen war, gehörten 30 der insgesamt 230 Familien des Dorfes zur Kategorie der "Grundbesitzer" (*dizhu*) [43] und "Reichen Bauern" (= 13%), 70 zu den "Mittelbauern" (= 30,5%) und 100 zu den "Armen Bauern" (= 43,5%); 30 waren "nichtlandwirtschaftliche" Gewerbetreibende. Fünf Familienclans,

die zusammen nur 2,18% der Dorfbevölkerung ausmachten, besaßen zusammen nicht weniger als 23,8% des gesamten Ackerbodens der Gemeinde. Doch darf man bei solchen Zahlen, wie gesagt, nie das damals in China vorhandene Süd-Nord-Gefälle aus den Augen verlieren; gehörte doch zur gleichen Zeit der Boden in den Weizenbaugebieten des Nordens durchschnittlich bis zu 85% den Pflügnern! Aber auch im reisanbauenden Süchina dominierten keineswegs die von der sinokommunistischen Propaganda zumeist mit der Gentry identifizierten "Grundbesitzer". Vielmehr war hier auch noch die Kategorie der "Reichen Bauern" mit von der Partie. In dem "Zusatzbeschluß über die Ermittlung des Klassenstatus der Bauern" vom 4.8.1950 wurden als "Grundbesitzer" jene Personen definiert, die ihren Boden nicht selbst bearbeiteten, sondern ihren Lebensunterhalt durch Ausbeutung anderer bestritten. "Reiche Bauern" arbeiteten zwar ebenfalls nicht, unterschieden sich von den Grundbesitzern aber lediglich dadurch, daß sie größere Bodenflächen hinzupachteten.³⁶

Propaganda arbeitet für derbe Mägen, weshalb auch die Bedeutung der "Grundbesitzerklasse" (dizhu jieji) [44] damals weit übertrieben wurde. Zunächst einmal besaßen die meisten Grundbesitzer im Durchschnitt nicht sehr viel mehr als 1 oder 2 ha Boden, also eine Fläche, die schon aus europäischer Sicht alles andere als üppig ist. Außerdem hatten sie diesen Grundbesitz nicht immer nur aufgrund von Besitzgier erworben. Vielmehr hatte sich die chinesische Bevölkerung zwischen 1770 und 1950 verdoppelt, so daß sich immer mehr Menschen in die nicht erweiterbare Ackerfläche zu teilen hatten. Grundbesitzer waren hier einfach deshalb im Vorteil, weil sie ihren Familienbesitz, der vielfach noch aus Clanland bestand, besser zusammenhalten konnten, also weniger verloren als die anderen. Wenn es außerdem immer wieder hieß, daß Grundbesitzer nicht nur Grundrentner, sondern auch Geschäftsleute und Geldverleiher, also "Wucherer" gewesen seien, so trifft dies wiederum nicht die Gentry als solche, da ja Gentrytum und Grundbesitzertum, wie bereits erwähnt, keineswegs identisch war, und da die Gentry überdies, wie erwähnt, ihren politischen Einfluß und ihr Selbstverständnis aus anderen Quellen als aus dem Bodeneigentum zog!

Ganz gewiß hat die Gentry ihre Bodenrechte auch zur Ausbeutung mißbraucht, doch hat sich dieser Mißbrauch die meiste Zeit in Grenzen gehalten und nur in Zeiten des Verfalls unerträgliche Ausmaße erreicht.

Während es beim Tauziehen um Grund und Boden hauptsächlich um das Verhältnis zwischen Gentry und Bauern ging, berührte das Ringen um die Verfügung über die wichtigsten Industriegüter der damaligen Zeit, nämlich über Salz und Eisen, hauptsächlich das Verhältnis zwischen Gentry und kaiserlicher Bürokratie. Dabei stand die Frage im Mittelpunkt, ob Salz und Eisen in staatlichem Monopol oder aber unter der Regie des Privatunternehmens stehen sollten. Die Bürokratie pflegte dabei den Monopol-, die Gentry aber den Unternehmer-Ansatz zu verfechten.

Die in der chinesischen Geschichte bestorientierte Auseinandersetzung zu diesem Streitthema fand i.J. 81 v.Chr. statt, als der kaiserliche Hof 60 "Xianliang" ("Gute Menschen") und "Wenxue" ("Literaten") [45] zu einer Konferenz nach Chang'an, der damaligen Hauptstadt des Han-Reiches, einlud, um, wie es hieß, ihre Meinung über das Monopolwesen einzuholen. Damit kam es zu der wohl berühmtesten Konferenz Altchinas, nämlich der "Diskussion über Salz und Eisen" ("Yantielun") [46], deren über 90.000 Schriftzeichen umfassendes Protokoll bis heute erhalten geblieben ist.

"Xianliang" und "Wenxue" waren Titel, die während der frühen Han-Dynastie zumeist an lokale Beamte und Intellektuelle vergeben wurden, also an einen Personenkreis, der sich fast ausnahmslos aus der Gentry rekrutierte.

Um gleich zwei eng miteinander zusammenhängende Fragen ging es bei dieser Konferenz, nämlich innenpolitisch um die Monopol- und außenpolitisch um die damalige Hauptfrage, ob das Han-Reich die Angriffe der immer aggressiver auftretenden Xiongnu militärisch abwehren oder ob es sich von solchen Angriffen durch Lieferung von Tributen freikaufen sollte. Die zweite Option freilich schien nur dann realisierbar, wenn der Staat alle größeren Einkommensquellen, vor allem die Einkünfte aus Salz und Eisen, unter seine Alleinregie brachte.

Aus kulturrevolutionärer Sicht³⁷ hat es sich bei dieser Konferenz letztlich um eine großangelegte Debatte zwischen "Legalisten und Konfuzianern" gehandelt, wobei es um die Frage gegangen sei, ob an der politischen Linie des Kaisers Wudi für die Konsolidierung der Einheit des Landes und für die Stärkung des zentralisierten Systems festgehalten, oder aber ob erneut den großen Familien die Kontrolle über Staat und Wirtschaft überlassen werden solle. Außenpolitisch habe - parallel dazu - die Alternative "nationale Verteidigung oder Kapitulationismus" zur Diskussion gestanden.

Die kulturrevolutionäre Argumentation führte also die Auseinandersetzungen der Salz- und Eisenkonferenz auf "zwei Linien" zurück, nämlich die "fortschrittliche" Linie der Legalisten (Formel: Legalismus = Fortschritt = staatliche Vereinheitlichung = Zentralisierung = Sang Hongyang) (Sang war ein in Loyang gebürtiger Vertreter der legalistischen Schule, für dessen Nachruhm sich die kulturrevolutionäre Propaganda stark gemacht hatte) und die "rückwärtsgewandte" konfuzianische Lehre (Formel: Konfuzianismus = Restauration = Aufsplitterung der Staatsgewalt = Partikularismus = Reprivatisierung = Huo Guang) (Huo Guang war der oberste Regent am Kaiserhof und trug den Titel "Da si ma" (Höchster Beamte für militärische Angelegenheiten. Er war es, der im Namen des damals erst 8jährigen Kaisers die Salz- und Eisenkonferenz nach Chang'an einberufen hatte.)

Ganz gewiß ist diese Zuspitzung auf "zwei Linien" übertrieben. Bleibt man aber bei den von der Hongqi damals eingeführten Kategorisierungen, so ist festzustellen, daß bei der Salz- und Eisenkonferenz lediglich ein Patt herauskam, insofern sich nämlich wirtschaftspolitisch die "legalistische", außenpolitisch aber die "konfuzianische", d.h. die Gentry-Linie, durchsetzte. Dieses Ergebnis war Folge einer konkreten politischen Situation: Hatten doch durch die pausenlosen Feldzüge des Han-Reiches nach Zentralasien, in die Mandschurei, nach Korea und bis hinunter nach Vietnam zwischen 135 und 82 v.Chr. gewaltige Kräfte aufgeboden werden müssen, so daß es jetzt zur wirtschaftlichen Auszehrung gekommen war. Angesichts dieses Erschöpfungszustands fiel die Abneigung der konfuzianischen Schule gegen militärische Lösungen auf fruchtbaren Boden.

Der altkonfuzianische Hinweis, daß "die Tugend hochgehalten werden muß und der Gebrauch der Armee verachtenswert ist" [47], schien in einer Zeit, da das "Ackerland brachlag und die Städte verödet waren", ein geeignetes Rezept für Selbstbesinnung und für einen neuen Anfang zu sein.³⁸ In der Tat begann jetzt eine Politik der Geschenke, durch die die Xiongnu besänftigt und für rd. 100 Jahre von weiteren Angriffen auf das Reich abgehalten wurden. Nie mehr in seiner Geschichte hat China eine so systematisch angelegte "Bestechungs- und Besänftigungspolitik" gegenüber seinen aggressiven Nachbarn durchgeführt, wie im Anschluß an die damalige Konferenz.

Die Gentry-Linie hätte sich allerdings kaum so souverän durchsetzen lassen, wäre sie nicht auf der anderen Seite mit Nachgiebigkeit in der Monopolisierungsfrage erkaufte worden. Salz und Eisen gingen damals in staatliche Regie über - freilich auch nur für einige Jahrzehnte lang, bis dann die Großen Familien ihren Anteil wieder zurückholten - und auf Kosten des Staates erneut an wirtschaftlichem Einfluß gewannen.

Eine wirtschaftliche Sonderstellung hatte die Gentry auch insofern, als die meisten ihrer Mitglieder steuerrechtlich privilegiert waren. So mußten sie beispielsweise in aller Regel keine Hand- und Spanndienste leisten. In den Steuerlisten waren ihre Häuser als "Gelehrtenhaushalte" (ruhu), als "Gentryhaushalte" (shenhu) oder als "Große Häuser" (dahu) [48] gekennzeichnet, während die Haushalte der steuerpflichtigen Bevölkerung als "minhu" ("Volkshaushalte") oder "xiao hu" [49] ("Kleine Haushalte") galten. In manchen Gegenden kam es vor, daß ein Gentryhaushalt nur 2000-3000 Kupfermünzen als Ersatz für jeden abzuliefernden Picul (133 Pfd.) Reis zahlen mußte, während einem "minhu" für die gleiche Menge 6000-7000 Kupfermünzen berechnet wurden.³⁹ Mehr noch: Im Gegensatz zu den "kleinen Leuten" hatten Gentrymitglieder durchaus die Möglichkeit, die Register zu fälschen und auf diese Weise ihre Steuerlast um ein weiteres Mal zu verringern.

3.1.3.4.3

Die Gentry als Werte-Elite

Trotz regionaler Zersplitterung und trotz notorischer Cliquenseinandersetzungen konnte sich die Gentry als

Interessen-("Klasse an sich") und als Privilegienverteidigungsgemeinschaft ("Klasse für sich") behaupten. Vor allem pflegten die Gentry-Mitglieder immer dann ein Herz und eine Seele zu sein, wenn es darum ging, die konfuzianische Lehre zu verteidigen, von der ja gerade sie als Titelträger Vorteile hatten und aus der sie ihr Selbstverständnis bezogen - ein Selbstverständnis, das ja den Cantus firmus der chinesischen Tradition ausmachte.

Die Gentry wollte als solche nie im Mittelpunkt der Macht stehen: Wenn eine Dynastie verfiel und "Große Familien" maßgebend wurden, so galt dies eher als pathologische denn als wünschenswerte Erscheinung. Inhaber der Macht waren seit Gründung des zentralen Einheitsstaats vielmehr die Person des Kaisers und das Mandarinat - und sie sollten es auch bleiben. Worum es der Gentry vielmehr ging, war das "daotong" [50], also die "Wahrung des rechten Wegs". Es ging ihr also nicht um Macht oder um Schwächung des politischen Zentrums, sondern um die Kontrolle von Machtmißbrauch mit Hilfe von Mitteln, die der Gentry auf den Leib geschrieben zu sein schienen, und die ihren Ahnen ja bereits von Konfuzius persönlich an die Hand gegeben worden waren. Diese "Trennung von politischer und ethischer Macht" war denn auch eine der Kernideen des politischen Konfuzianismus.⁴⁰

Über die Rolle des Mahners und Ratgebers gab es schon in der Han-Zeit einen Schulenstreit: Während der wichtigste Philosoph der damaligen Zeit, Dong Zhongshu, davon ausging, daß der Herrscher mittels Naturkatastrophen und andere "Schriften an der Wand" kontrolliert werde, verlangte sein Zeitgenosse Hong Gongsun, daß die Mahnungen vor allem von den Shidafu ausgehen sollten.

Ihr Engagement für die konfuzianische Werteordnung bezeugte die Gentry vor allem durch den Betrieb von Schulen, durch die Pflege des Konfuziuskults in den örtlichen Schreinen, durch die Veröffentlichung lokaler Zeitungen, durch moralische Ermahnungen an die Bauernbevölkerung (zum Xiangyue vgl. unten 3.1.4.2.2.1) und durch die Pflege sowie das Studium konfuzianischer Texte und Heiliger Bücher; kein Wunder, daß die Gentry auch zum Hort der chinesischen Lernkultur wurde. Nicht zuletzt aber verstanden sich die Shenshi als Ratgeber für den kaiserlichen Magistrat.

3.1.4

Regionale Träger der Macht

3.1.4.1

Funktionale Gesichtspunkte: Die klassische Verwaltungsgliederung

Spätestens seit der Ming-Zeit hatte sich jene dreistufige Verwaltungsstruktur herausgebildet, die bis ins 20. Jh. hinein erhalten geblieben ist, und die, von oben nach unten, aus der Zentrale, aus Provinzen (sheng) und aus "Präfecturen" (fu) oder "Kreisen" (xian) bestand [51]. Manchmal wurden Unterpräfecturen oder Departements (zhou) [52] als vierte Kategorie erwähnt, doch erweist sich diese Unterscheidung als wenig zutreffend, da Xian und Zhou in aller Regel auf der gleichen Ebene angesiedelt und für beinahe identische Aufgaben zuständig waren. Daß sich hier verschiedene Bezeichnungen einbürgerten, hing also eher mit historischen und lokalen als mit administrativen Besonderheiten zusammen.

Am Ende der Ming-Zeit gab es die klassischen "18 Provinzen" und eine Reihe von Sondergebieten, in denen hauptsächlich nichtchinesische Völkerschaften lebten, u.a. die Mandschurei, Tibet und Turkestan.

Jede Provinz und jeder Kreis hatte seine eigene Hauptstadt, die mit einer Mauer umgeben und mit einem Amtssitz, dem Yamen [53] versehen war. An der Spitze der Provinz standen lange Zeit drei Beamte, die arbeitsteilig für Zivilverwaltung, Militärangelegenheiten und Dienstaufsicht zuständig und die dabei den Weisungen der Zentrale direkt unterstellt waren.

So wie Rom nicht an einem einzigen Tag erbaut wurde, hatte auch dieses Gliederungsschema Jahrhunderte gebraucht, um sich zu entfalten, vor allem aber sich zu verfestigen. Zwar schien sich das Tauziehen zwischen Personal- und Institutionensystem schon mit Beginn der ersten Dynastie, nämlich des Qin-Reichs (221-206 v. Chr.), im Sinne des von der Rechtsschule (fajia) befürworteten Institutionensystems entschieden zu haben, doch kam es in den nachfolgenden Jahrhunderten immer wieder zu Rückschlägen.

Zu den wichtigsten Reformmaßnahmen, die der Erste Qin-Kaiser durchführte, gehörte die Ersetzung der altersgrauen Adelsprivilegien sowie der

buntscheckigen Fürstenstaatsordnung durch einen von Amtsträgern verwalteten zentralistisch gelenkten Einheitsstaat - m.a.W. also die bereits erwähnte Ablösung des Personalsystems durch das "Institutionensystem". Zu diesem Zweck führten die Qin eine Ordnungskategorie ein, die sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, nämlich das Kreis(xian)-System. Waren früher Verwaltungsposten noch nach dem Belehungs- und Vererbungsprinzip vergeben worden, so traten jetzt direkt von der Zentralregierung ernannte Verwaltungsbeamte an die Spitze der neugeschaffenen 31 Kreise. Diese Maßnahme entzog den bisherigen Lehnsträgern die örtliche Basis, führte zur Auflösung der Privatarmeen und bewirkte die Konzentration aller Macht - und zwar auf politischem, militärischem, finanziellem und wirtschaftlichem Gebiet - in den Händen der Zentralregierung.⁴¹

Da dieses neue Institutionensystem, das den alten Personalismus ablöste, hauptsächlich auf das Konto der Fajia ging, wurde es von den Konfuzianern stets mit Mißtrauen betrachtet, auch wenn seine Vorteile für sie klar zutage lagen. Später wurde es in der Tat ja auch stillschweigend weiterpraktiziert.

Die Han-Dynastie, die der Qin-Praxis offiziell ablehnend gegenüberstand, führte zu Beginn zwar erneut ein Personalsystem ein, indem nämlich Han Gaozu, der Dynastiegründer, seinen gegen die Qin erfolgreichen Bürgerkriegsgenerälen aus Dankbarkeit für ihre Gefolgschaftstreue Ländereien als Lehen überließ.

Doch waren diese neu gegründeten "Königreiche" (wang) eher die Ausnahme als die Regel; verblieb doch der größte Teil des neuen Reichsgebiets landkreisverwaltet, unterstand also weisungsgebundenen Beamten, die das Land weitaus besser im Griff hatten als die vom Kaiser belehnten "Könige". Das Tauziehen zwischen den beiden Systemen entschied sich immer mehr zugunsten der Institutionenherrschaft, zumal einige der "Könige" wieder abgesetzt wurden, nachdem sie sich gegen ihren Lehnsherrn erhoben hatten.

Erst nach dem Zusammenbruch der Han-Dynastie konnten auch Dezentralisierung und Personalsystem wieder um sich greifen, so daß es rd. 300 n.Chr. zu einer Re-Feudalisierung

kam. Gleichwohl wurde schon damals deutlich, daß die Uhren im Reich der Mitte langfristig anders zu gehen begannen. In der Tat erlebte das Institutionensystem spätestens mit dem Beginn der Tang-Dynastie eine neue Hochblüte. Noch gab es damals allerdings nicht jene "Provinz"(sheng)-Einheiten, die für das späte Reich der Mitte (und für das heutige China) so charakteristisch geworden sind. Vielmehr wurden die rd. 1.600 Kreise, die Mitte des 8.Jh. bestanden, zunächst unter dem Dach von 300 Zhou (Departements) zusammengefaßt, die dann ihrerseits wieder unter die Kontrolle von 10 sog. "Dao" [54] kamen. Wie diese Bezeichnung (wörtl.: "Wege") andeutet, handelte es sich hier eher um Rundreisebezirke für kaiserliche Inspektoren als um eigentliche Verwaltungseinheiten.

Sogar Fremdvölker wie die Mongolen, die China im 13.Jh. auf dem Rücken der Pferde erobert hatten, sahen sich schon bald gezwungen, die chinesischen Verwaltungseinrichtungen und -einteilungen zu übernehmen.

So blieben sie beispielsweise bei den von der Song-Dynastie übernommenen typischen Institutionen, wie z.B. den sechs Ministerien und der Dreiteilung des gesamten zentralen Führungswesens in zivile, militärische und kontrollierende Sektoren. Ausgewechselt wurde lediglich das Spitzenpersonal, das jetzt von Mongolen gestellt wurde, während chinesische Funktionäre nur noch subalterne Stellen bekleiden durften.

Zu Abweichungen kam es allerdings auf dem militärischen Sektor - und im Bereich der Lokalverwaltung.

Bei der *Lokalverwaltung* gaben sich die Mongolen nicht mehr mit dem aus der Tang-Zeit überkommenen Dao-System zufrieden, das wegen seiner bloßen Inspektionsfunktionen zu locker gefügt war, sondern faßten Großregionen, die aufgrund ihrer geographischen Beschaffenheit einheitliches Gepräge trugen, zu jeweils neuen Einheiten zusammen, denen straffe Zügel angelegt wurden. Da diese neuen Einheiten den drei höchsten Verwaltungsstellen, nämlich dem kaiserlichen Sekretariat, dem Militäramt und dem Zensurat, also sog. "sheng"-Ämtern direkt unterstellt waren, färbte der Titel dieser Ämter auch auf den Namen der neuen

Einheiten ab. Seit dieser Zeit hat sich die Bezeichnung "sheng" [55] für "Provinzen" eingebürgert.⁴²

Zweck dieser Neuorganisation war es, die Regionen stärker in den Griff zu bekommen. Gleichzeitig wurden dadurch aber, weil ein neues Regionalbewußtsein aufkam, die Provinzen als solche gestärkt und Hand in Hand damit die Zentralorgane geschwächt. Die uralte Pendelbewegung zwischen Zentralisierung und Dezentralisierung ging mit der Einführung des Provinzsystems also keineswegs zu Ende!

Die klassische "Provinz", wie sie für das neuzeitliche China so typisch ist, entstand erst während der mongolischen Yuan-Dynastie (1279-1368).

Seither blieben Kreise und Provinzen die im Kaiserreich mit Abstand wichtigsten Regionaleinheiten, wobei die Zahl der Kreise im Laufe der Zeit zwischen 1.100 und 1.500, die der Provinzen zwischen 18 und 30 schwankte. Trotz solcher Oszillationen aber zogen sich die beiden regionalen Organisationsebenen nun als verlässliche Konstanten durch die chinesische Geschichte. Sowohl *über* als auch *zwischen* als auch *unter* ihnen hat es seitdem zwar immer wieder Veränderungen gegeben, die aber ohne Dauerwirkung blieben:

- *Oberhalb* der Provinzebene gab es wiederholte Male Ansätze zur Zusammenfassung mehrerer Provinzeinheiten: in der späten Kaiserzeit beispielsweise unter einem Generalgouverneur, in der Zeit der Republik unter einem "Persönlichen Stellvertreter" aus dem Präsidentenamt, der Koordinierungsaufgaben wahrzunehmen hatte, und nach 1949 unter der Regie des Militärs: dabei kam es zur Bildung von "administrativen Großregionen" sowie von "Großen Militärregionen".

- Was den Bereich *zwischen* der Provinz- und der Kreisebene angeht, so wurden hier immer wieder Gliederungen wie Regierungsbezirke, Präfekturen oder Departements eingeschoben - Zwischenlösungen, die sich auch während der Republik und der Volksrepublik China wiederholten.

- Lediglich *unterhalb* der Kreisebene gab es im Kaiserreich - ganz im Gegensatz zu Ansätzen während der Republik und der Volksrepublik China - keine staatlichen Organe mehr.

Dieses Grundschema erwies sich als sachgerecht und effizient, daß es auch von Fremddynastien übernommen, ja von den mongolischen Yuan sogar noch perfektioniert wurde - man denke an die damalige Schaffung von Provinzen, die allerdings nach vielfältigen Anläufen bereits "in der Luft gelegen" hatten. Da die von den Mongolen neugegründeten Einheiten den drei höchsten Verwaltungsstellen in der Zentrale, nämlich dem kaiserlichen Sekretariat, dem Militäramt und dem Zensorat, direkt unterstellt waren, und da diese drei Ämter als solche die Bezeichnung "sheng" trugen, färbte dieser Titel auch gleich auf den Namen der Provinzen ab.⁴³

Das Kreissystem wurde dagegen auch von den Mongolen nahezu unverändert beibehalten.

3.1.4.2

Personelle Gesichtspunkte: Der Magistratsvorsitzende und seine Gehilfen

3.1.4.2.1

Der Magistrat - in Positur

Keine andere Institution des Chinas der Kaiser konnte auf eine so altherwürdige - und durchgehende - Geschichte zurückblicken wie der Kreis als unterste Stufe der staatlichen Administration. Der altvertraute Magistrat, der an seiner Spitze stand, trat dem durchschnittlichen Dorf- und Stadtbewohner als Obrigkeit schlechthin gegenüber; denn er trieb nicht nur die Steuern ein, führte die Gerichtsverhandlungen und sorgte für Ruhe und Ordnung, sondern fungierte darüber hinaus auch noch als Registerbehörde, oberste Polizeinstanz, Organisator öffentlicher Arbeiten und Betreiber von Schulen, war staatlicher Zeremonienmeister, ließ im Katastrophenfall Getreiderationen verteilen und trug nicht zuletzt auch die Verantwortung für den Bau infrastruktureller Einrichtungen.

Der Magistrat hatte seinen Amtssitz im Yamen, einem Gebäude oder Gebäudekomplex, das schon durch seine Architektur ehrfurchtgebietend den Mittelpunkt einer Kreisstadt bildete.

Personell setzte sich der Magistrat aus vier Kategorien von Mitarbeitern zusammen, an deren Spitze der Vorsitzende stand, dessen Bild auf den ersten Blick blaß und konturenlos erscheint, das aber sofort kräftigere Farben an-

zunehmen beginnt, wenn die Aufgabenbereiche näher ausgeleuchtet werden. Zuständigkeiten und Mechanismen sollen im vorliegenden Zusammenhang freilich nur insoweit beschrieben werden, als es für das Verständnis der *Trägerschaft* politischer Macht unentbehrlich ist. Weitere Einzelheiten sollen einem späteren Kapitel vorbehalten bleiben.

Der Vorsitzende des Kreismagistrats führte die Bezeichnung "Zheng yin guan" [56] (wörtl.: "Beamter für das korrekte Siegel"), nahm in der Hierarchie die Ränge 5, 6 oder 7 ein, gehörte zu den "ausführenden Beamten" (zhi shizhi guan) [57] und unterlag in dieser Eigenschaft der Aufsicht des Mandarins auf Präfektur- und Provinzebene, dessen Mitglieder aus eben diesem Grunde als "Beamte zur Beaufsichtigung von Beamten" galten (zhiguanzhi guan) [58]. Da der Magistrat der Bevölkerung weitaus näherstand als die übrige kaiserliche Bürokratie, trugen seine Hauptfunktionäre auch die Bezeichnung "Beamte, die dem Volk nahe stehen" (qinminzhi guan) [59]; manchmal war auch von "Lokalbeamten" (difang guan) [60] oder aber von "Vater- und Mutter-Beamten" (fumu guan) [61] die Rede.⁴⁴

Obwohl der Kreismagistrat auf der untersten Stufe der staatlichen Verwaltung angesiedelt war, unterlag er doch strenger Zentralisierung, hatte also zumindest theoretisch keinerlei Autonomiebefugnisse. Am ehesten läßt sich seine Stellung deshalb mit der des französischen Departementleiters vergleichen.

Übrigens besaßen auch Kreise, Präfekturen und Provinzen keine juristische Eigenpersönlichkeit; verstand sich das Reich doch seit dem Ersten Kaiser als zentralistisch geordnete Einheit.

Angesichts dieses durchgehenden Grundschemas wick der Kreisverwaltungsapparat, sieht man einmal von der Zahl des Personals ab, nicht wesentlich von den ihm vorgesetzten Ämtern auf Präfektur- oder Provinzebene ab. Der Magistrat war deshalb nicht sehr viel weniger als eine Provinz im kleinen - oder besser: eine Mini-provinzverwaltung. Aus diesem Grund ist es durchaus gerechtfertigt, ihn nachfolgend als *pars pro toto* zu behandeln.

Die Einzelheiten der Verwaltungsorganisation waren bis ins Detail festgelegt, vor allem im Da Qing huidian

("Gesammelte Statuten der Großen Qing") [62], das zuletzt in einer Ausgabe von 1899 erschien⁴⁵ sowie im Da Qing huidian shili ("Gesammelte Statuten und Fälle der Großen Qing" [63]).⁴⁶ Anfängen von der organisatorischen Ausgestaltung des Yamen bis hin zu den Dienstpflichten des Personals und zu den Verfahrensweisen befindet sich hier alles in extenso vorgeschrieben.

Hoch über allem Personal stand der Magistratsvorsitzende, der eine Art "Ein-Mann-Regierung" bildete und dem vier Gruppen von Hilfskräften in einer Gesamtstärke von durchschnittlich 1.200 Personen zur Verfügung standen.

Zwei Gruppen dieser Ordonanzen, nämlich die privaten Sekretäre und die persönlichen Diener, wurden vom Vorsitzenden persönlich angestellt und auch aus dessen Privatschatulle entlohnt. Die Zahl der "Freunde, die hinter dem Vorhang dienen" (muyou) [64], also der Privatsekretäre, die im allgemeinen als Brain-Trust des Magistrats fungierten, belief sich auf etwa zehn. Sie verstanden sich im allgemeinen auf Rechts-, Finanz-, Registrations-, Korrespondenz- und Buchführungsfragen.⁴⁷ Ihr Expertenwissen sorgte dafür, daß der "generalistisch" ausgerichtete Yamen-Vorsitzende immer genügend Fachverstand zur Seite hatte.

Neben den Privatsekretären und den Dienern, welche letztere zumeist den Haushalt erledigten, gab es noch zwei weitere Kategorien von Hilfskräften, nämlich die Schreiber und die Boten, die dem Magistrat ex officio zugeteilt waren, und die im Solde der Regierung standen. Die Zahl der Schreiber mußte besonders groß sein, da die chinesische Bürokratie stets enorme Mengen von Papier produzierte und zahllose Dokumente anzufertigen hatte, von denen es zumeist auch zahlreiche Kopien anzufertigen galt. Die Gesamtzahl der Schreiber, die in einem Kreismagistrat beschäftigt waren, überstieg nicht selten die Tausendergrenze und konnte in besonders bevölkerungsreichen Kreisen manchmal sogar bis auf 2.000 oder 3.000 anwachsen.⁴⁸

Aufgaben der zahlreichen Boten schließlich war es, nicht nur Dienstgänge zu erledigen und Wachdienste zu übernehmen, sondern auch Sänften zu tragen oder das Steuergetreide abzuwiegen.⁴⁹

3.1.4.2.2

Der Magistrat - in Aktion

Die ältere Sinologie war geneigt, den Trägern des Mandarinats eine Art Heiligenschein aufzusetzen und sogar ihr Alltagsverhalten im Lichte jenes Ethos zu erklären, das sich in zahlreichen Autobiographien sowie im klassischen konfuzianischen Schrifttum niederlegt findet.

Um einer solchen Überzeichnungsgefahr zu entgehen, empfiehlt es sich, den Aufgabenbereich der Magistratsbeamten, ihren Tagesablauf und ihre täglichen Probleme zu beschreiben. Man sieht sich dann sehr schnell auf den Boden der Tatsachen zurückversetzt. Trotz aller Ernüchterung aber wird man kaum umhin können, dem durchschnittlichen Vertreter des Kreismandarinats Bewunderung zu zollen: wenn schon nicht aus sittlich-ästhetischen, so doch aus Leistungsgründen!

Die genannten drei Fragestellungen sollen den Leitfaden für die nachfolgende Darstellung abgeben.

3.1.4.2.2.1

Welche Aufgaben hatte der Magistrat?

Die Vertreter des Magistrats bildeten jenen Teil der Beamenschaft im kaiserlichen China, der, wie bereits erwähnt, auf der untersten Sprosse der staatlichen Verwaltung, also auf Landkreisebene tätig war, und der deshalb der Bevölkerung und ihren Problemen am nächsten stand. Dort befand sich die hochsensible Schnittstelle zwischen Einmischungs- und Abschottungssphäre, zwischen "Staat" und "Gesellschaft" sowie zwischen Bürokratie und "Brauchtum", und dort auch hatte der staatliche Apparat seine eigentliche Bewährungsprobe zu bestehen, da er an dieser Stelle wie Lakmuspapier in die Alltagswirklichkeit eintauchte.

Zwar gab es im Magistrat eine Reihe von Aufgaben, die durchaus konfuzianischen Zuschnitts waren, so z.B. das Zeremonial- und das Schulwesen. Die meisten anderen Obliegenheiten jedoch hatten mit Konfuzianismus kaum noch etwas zu tun und waren übrigens auf eine Art und Weise zu erledigen, wie es im modernen Europa auch nicht wesentlich anders zu geschehen pflegt. Überhaupt hatten ja viele administrative Errungenschaften, die in Europa erst während des absolutistischen Zeitalters aufkamen, in China schon 1000

Jahre früher, nämlich während der Tang-Zeit, zum Standard gehört. Unter diesen Umständen kann es kaum verwundern, daß die Chinesen auf ihre Verwaltungskunst immer schon besonders stolz waren, und daß sie wegen ihres administrativen Könnens ja auch von europäischen Beobachtern bis ins 18. Jh. hinein immer wieder bestaunt und z.T., wie vom britischen Kolonialdienst, sogar nachgeahmt wurden.

Neun Aufgabenbereiche seien nachfolgend aufgezählt.

- Da war zunächst einmal eine echt konfuzianische Obliegenheit, nämlich das *Zeremonialwesen*: Am 1. und 15. Tag jedes Monats hatte der Magistratsvorsitzende den örtlichen Konfuziustempel sowie den Tempel des Stadtgotts zu besuchen. Im übrigen hatte er zahlreiche "regelmäßige Opfer" (changsi) [65] darzubringen, so z.B. dem Kriegsgott Guandi, dem Literaturgott Wenchang, dem Landwirtschaftsgott Shennong und den zu göttlichem Rang erhobenen "Loyalen Männern" (zhongyi ci) sowie den "Keuschen und pietätvollen Frauen" (jie xiao ci) [66]. Auch bei Naturkatastrophen waren dem Magistrat bestimmte religiöse Zeremonien und Wehrauchopfer auferlegt. Der Magistratsvorsitzende war m.a.W. eine Art Oberpriester innerhalb seines Zuständigkeitsbereichs - eine altersgraue Tradition. Dem Zeremonienwesen wird im DQHD besonders breiter Raum eingeräumt. Von den insgesamt 88 Kapiteln dieses Handbuchs sind nicht weniger als 15 Abschnitte, nämlich die Kap. 26 bis inklusive 40, dem Zeremonialwesen gewidmet.⁵⁰ Auch über die Erziehung der Bevölkerung durch Musik gibt es ausführliche Vorschriften, die immerhin ebenfalls zwei Abschnitte umfassen, nämlich die Kap. 41 und 42.⁵¹

Das Verhältnis zwischen Magistrat und Dorf- bzw. Stadt-Gott war "arbeitsteilig", ja symbiotisch: Hatte der Magistrat die Aufgaben im Bereich menschlichen Tuns zu erledigen, so waren die Götter für all jene weiteren Sphären zuständig, die das menschliche Vermögen überstiegen.

Allerdings durfte der Magistrat nur solchen Göttern Opfer darbringen, die von der kaiserlichen Bürokratie als solche anerkannt worden waren. Verlangte die Bevölkerung Opfer an einen nichtkanonisierten Gott, so geriet der Beamte schnell in Verlegenheit.

- Eine weitere wichtige Obliegenheit, die, ähnlich wie das Zeremonialwesen, noch einigermaßen Berührung mit der konfuzianischen Lehre hatte, war die *Erziehung*, die sowohl in der Familie als auch außerfamiliär stattfand.

Aufgabe des Kreismagistrats war es, in seinem Verwaltungsbezirk "Gesellschaftliche Schulen" (shexue) und "Wohlfahrtsschulen" (yixue) [67] einzurichten. Allerdings standen hierfür kaum staatliche Mittel zur Verfügung, so daß sich der Magistrat auf Kontributionen verlassen mußte. Da das Geld zumeist von der Gentry kam, bestand stets eine Gefahr, daß die von ihr finanzierten Schulen letztlich auch für den eigenen Nachwuchs monopolisiert würden.

Ferner hatte der Magistrat die staatlichen Prüfungen auf Kreisebene (xianshi) [68] auszurichten und Absolventen, die den Prüfungsgang bestanden hatten, an die nächsthöhere Instanz weiterzuempfehlen.

Drittens war die Bevölkerung in den konfuzianischen Lehren zu unterweisen. Zu diesem Zweck erließen die Kaiser von Zeit zu Zeit "Heilige Edikte", die in öffentlichen Vorlesungen zweimal pro Monat bekanntzumachen und zu erläutern waren. Diese Praxis war unter der Bezeichnung "Xiang yue" [69] bekannt, wobei "Xiang" soviel wie "Dorf", "yue" aber soviel wie "vertragliches Versprechen" heißt. Es sollte hier m.a.W. eine Art "Contrat social" zwischen Dorfbevölkerung und Obrigkeit im Sinne der beiderseitigen Erfüllung konfuzianischer Verpflichtungen entstehen. Wie so viele andere Institutionen im traditionellen China wurde auch dieses Xiang yue zwar hochgepriesen, in der Praxis jedoch bisweilen sträflich vernachlässigt.⁵² Manche Autoren gehen deshalb so weit, das Xiang yue als "salbungsvollen Blödsinn" zu bezeichnen.⁵³

Konfuzianisch inspiriert war ferner die Verpflichtung des Magistrats, verdiente Senioren, "pietätvolle Söhne" sowie "keusche und pietätvolle Frauen" zu ehren, vor allem aber dafür zu sorgen, daß sie nach ihrem Tod eine würdige Ruhestätte erhielten und so der Bevölkerung als Mahnmahl dienen konnten.⁵⁴

- Die mit Abstand wichtigste und wohl auch mühevollste Aufgabe des Magistrats war aber die *Steuereinzahlung*. Es

galt, Boden- und Dienstleistungssteuern, Naturalsteuern und weitere Abgaben einzutreiben, für die nicht bereits - wie z.B. bei den Außenzöllen, beim Salz oder bei den Binnenzöllen (lijin) [70] - andere staatliche Stellen zuständig waren. Hauptquellen waren die Bodensteuer (di yin, wörtl.: "Bodensilber") [71] und die "Arbeitsdienststeuer" (ding yin) [72], die jeder Bauer zwischen dem 16. und dem 60. Lebensjahr zu zahlen hatte, falls er nicht höchstpersönlich die vorgeschriebenen Hand- und Spanndienste erledigte.⁵⁵

Die beiden zuletzt genannten Akzisen waren im 18. Jh. zur "Boden- und Arbeitsdienststeuer" (di ding yin) [73] zusammengefügt worden. Die rechtzeitige und vollständige Einziehung der Abgaben zwischen dem 2. und dem 10. Monat d.J. gehörte mit zu jenen Obliegenheiten des Magistrats, die von den Vorgesetzten mit am schärfsten überwacht wurden, und deren Erfolg sich übrigens besonders nachhaltig in den Bewertungen der Personalakte (kaocheng) [74] des Yamen-Vorsitzenden niederschlug. Mit keiner anderen Tätigkeit konnte er schneller Punkte sammeln als mit raschen und effizienten Steuereinzugserfolgen. Versagte er hier andererseits, so mußte er mit empfindlichen Strafen rechnen. Blieb er beispielsweise um weniger als ein Zehntel hinter der vorgeschriebenen Ablieferungsquote zurück, so kam eine Beförderung für ihn zumindest beim nächsten Termin kaum noch in Frage. Kam er mit mehr als 10, 20 oder gar 30% in Verzug, so konnte er um einen bzw. zwei bzw. drei Beamtenränge degradiert werden. Lag das Ergebnis gar unter 50%, so drohte Amtsentlassung.⁵⁶

Voraussetzung für eine effiziente Eintreibung waren (1) eine ordentliche Führung der Bodensteuer-Register (shizheng ce) [75], (2) die genaue Ermittlung des Silbergehalts der Steuermünzen und (3) ein genaues Abwiegen der Naturalabgaben.

Häufig befand sich der Magistrat unter Zeitdruck, da die Abgaben bereitstellen mußten, sobald die Getreide- und Münzübernahme-Dschunken aus der Provinz- oder aus der Reichs-Hauptstadt am Sammelort eintrafen. Kein Wunder, daß vor den Steuerablieferungsterminen im Magistrat Nervosität zu herrschen pflegte, und daß säumige Steuerzahler zornig vorgeladen und nicht selten ausgepeitscht wurden.

Jeder Magistratsvorsitzende mußte selbst sehen, wie er dieses unsanfte Vorgehen mit seinem "konfuzianischen Gewissen" vereinbarte: Eingezwängt zwischen Ablieferungsverpflichtungen, die ihm von oben her auferlegt waren, und dem Unvermögen vieler notleidender Bauern, den Abgabeanordnungen Folge zu leisten, war mit "Güte und Wohlwollen" in aller Regel nicht weiterzukommen. Verhielt sich der Magistrat bei Steuerversäumnissen "konfuzianisch", d.h. wohlwollend, so zog er selbst disziplinarische Sanktionen auf sich; griff er dagegen zu Gewaltmaßnahmen, so verstieß er damit gegen die von ihm im Laufe eines langen Lern- und Prüfungsprozesses verinnerlichten sittlichen Grundsätze. Hier tat sich also ein Dilemma auf, das die Abwägung zwischen konfuzianischen und legalistischen Verhaltensweisen zu einer Alltagsentscheidung werden ließ - ein veritabler Wertekonflikt des Mandarinats!

- Sicherzustellen war ferner der *Kurier- und Postdienst*.

Zu fast jedem Landkreis gehörten während der Qing-Zeit ein bis drei Poststationen (yizhan) [76], deren Aufgabe es war, frische Pferde und Proviant bereitzustellen und Beamte auf Dienstreise zu bewirten. In aller Regel war für die ordnungsgemäße Erfüllung dieser Aufgaben wiederum der Magistrat verantwortlich. Zwar oblagen die technischen Dienste einem "mapai" [77] ("Pferdebeauftragten"), doch hatte der Magistrat im Zusammenhang mit dem Reisedienst auch zahlreiche zeremonielle Aufgaben zu erledigen, vor allem höhere Beamte zu empfangen und sie - meist auf Privatkosten! - unterzubringen. Angesichts dieser Verpflichtungen konnte der Terminplan des Magistrats bisweilen recht eng werden!

Auch galt es, den Mapai unter Kuratel zu halten, da Leute seines Schlags nicht selten ihre Amtsbefugnisse zu mißbrauchen und die lokale Bevölkerung unentgeltlich zu allerlei Diensten einzuspannen pflegten, u.a. zur Überlassung von Pferden und Zugvieh sowie zur Lieferung von Proviant.

Dieses willkürliche - und ohne Entgelt - durchgeführte Anzapfen örtlicher Quellen war übrigens eines der Übel, das auch in neuerer Zeit noch, vor allem während der Kulturrevolution,

praktiziert wurde. Die Reformer brauchten viele Jahre, ehe sie das Übel nicht nur mit Hilfe ihrer Autonomisierungs- und Autarkierungspolitik, sondern auch mit direkten Strafen und Abwehrmaßnahmen lahmlegen konnten.

- Einen weiteren Aufgabenbereich bildete die *Rechtssprechung*, da ja der Yamen im kaiserlichen China auch mit den Funktionen eines "Amtsgerichts" betraut war, über dem sich weitere Instanzen erhoben, nämlich in Form der Provinz- und Zentralgerichtshöfe, bisweilen auch noch der Präfekturgerichte.

Für den Magistratsvorsitzenden ergab sich hier die paradoxe Anforderung, daß ausgerechnet er, der ja keine juristische Spezialausbildung besaß, eine richterliche Rolle wahrzunehmen hatte, deren Kompetenzen die eines westlichen Richters bei weitem überstiegen, insofern er nämlich una persona nicht nur Judex, sondern auch Staatsanwalt, Polizeichef und - bei Mordfällen - sogar Leichenbeschauer war, und da er überdies nicht nur über kleinere Straf-, sondern auch über Zivilsachen zu befinden hatte.

Strafrechtliche Bagatellfälle, d.h. Taten, die nur mit Stockhieben oder mit dem Halsblock bedroht waren, konnte er in eigener Instanz entscheiden, während alle schwereren Fälle lediglich zu ermitteln und die Ergebnisse dann - samt Angeklagtem - an die höheren Gerichte zu überstellen waren.

Für nahezu sämtliche justitiellen Amtshandlungen galten präzise Fristen. Überschreitungen waren, zumindest theoretisch, mit drastischen Sanktionen bedroht. Überzog der Magistrat beispielsweise die erste Zeitgrenze (von 6 Monaten), so konnte er noch mit einer Verwarnung davonkommen, ließ er dagegen die in den Bestimmungen festgelegten weiteren Fristen ebenfalls verstreichen, so mußte er mit einer empfindlichen Gehaltskürzung oder aber mit Degradierung um einen Rang rechnen. Zeitlich wurde es auch hier - wie schon bei den Steuerablieferungen - immer etwas eng, weshalb auch im Justizbereich Zwangsmaßnahmen wie Auspeitschen oder Gelenkequetschen durchaus nicht zu den Seltenheiten gehörten. Hier tauchte also wieder einmal das konfuzianische Wertedilemma auf! Großmutige und

CHINA aktuell

kluge Richter, wie sie in der Literatur häufig auftreten (man denke beispielsweise an die aus dem 18. Jh. stammenden und von R.H. van Gulik übersetzten "Merkwürdigen Kriminalfälle des Richters Di"),⁵⁷ scheinen eher die Ausnahme gewesen zu sein.

Angesichts des Wertedilemmas, nicht zuletzt aber auch angesichts der mangelnden juristischen Ausbildung des Yamen-Vorsitzenden, der in Rechtsprechungsfragen zumeist ganz auf seine Sekretäre angewiesen war, erscheint es kaum verwunderlich, daß sowohl die Beteiligten als auch das Yamen-Personal wo immer möglich unauffällige, informelle und "präjuristische" Lösungen anstrebten. Dieser Weg erschien schon deshalb ratsam, weil jeder Diebstahl oder jeder sonstige Vorfall in einem bestimmten Landkreis schlechtes Licht auf die Amtsführung des dortigen Yamen-Leiters zu werfen pflegte!⁵⁸

- Eine etwas ruhigere Aufgabe war die *Registerführung*, die unter der Bezeichnung "Gelbe Register" (huang ce) [78] als konstitutive Unterlagen für Steuerzahlungen und Arbeitspflichten dienten und in denen außerdem die Grundeigentumsverhältnisse sowie die Grunddaten der Bevölkerungsentwicklung verzeichnet waren.

- Registrierung war auch Teil der *Polizeiaufgaben* des Magistrates, der nicht nur die einzelnen Haushalte schriftlich zu erfassen, sondern auch dafür zu sorgen hatte, daß sie in ein Blocksystem eingegliedert wurden, das aus "pai", "jia" und "bao" [79] bestand: Ein "pai" hatte hierbei aus 10, ein "jia" aus 100 und ein "bao" aus 1.000 Haushalten zu bestehen und jeweils durch einen Bevollmächtigten vertreten zu sein, der sowohl für die Kontrolle der einzelnen Einheit als auch für die Berichterstattung an den Magistrat zuständig war.⁵⁹ Die Bevollmächtigten hatten hier m.a.W. als Auge und Ohr des Magistrates zu dienen.

Über die Beurteilung dieses "Baojia"-Systems [80] gibt es widersprüchlichste Meinungen: Für die einen war es ein Musterfall polizeistaatlicher Überwachung, für die anderen dagegen nicht viel mehr als bürokratischer Zierat. Ob das eine oder andere zutraf, hing letztlich wiederum davon ab, ob der konkret zuständige Magistratebeamte die Organisation phlegmatisch oder aber rigoros handhabte.

Eine erstaunliche Wiedergeburt erfuhr das Baojia übrigens gegen Ende des 19. Jh. auf Taiwan, aber auch - wenn gleich in modifizierter Form - in der Volksrepublik China.

- Großprojekte der *Infrastruktur* wie beispielsweise die Eindeichung von Flüssen, wurden zwar von kaiserlichen Sondereinsatztruppen gebaut und überwacht, doch überließ die Regierung Projekte *lokalen* Zuschnitts in aller Regel dem jeweiligen Magistrat, ohne ihm dafür allerdings gleichzeitig auch finanzielle Sondermittel zur Verfügung zu stellen. Dasselbe galt für den Bau von Straßen und Brücken örtlichen Zuschnitts sowie für die Errichtung und die Unterhaltung von Stadtmauern und Regierungsgebäuden, sei es nun des Yamen, der örtlichen Getreidespeicher, der Gefängnisse oder der Konfuzius-Tempel.

Bauten dieser Art mußten also nolens volens durch Spenden finanziert werden, für die wiederum Gentry und Bevölkerung aufzukommen hatten. Für eine Reihe von Bauten, vor allem für die Reparatur des örtlichen Konfuzius-Tempels, hatte der Magistratsvorsitzende übrigens sogar mit seinem persönlichen Vermögen geradezustehen - zumindest entsprach eine solche Verpflichtung dem Brauchtum zahlreicher Regionen, dem sich zu entziehen niemandem ratsam erscheinen konnte.⁶⁰

- Nicht zuletzt war der Magistrat auch für die *öffentliche Wohlfahrt* zuständig. Vor allem hatte er dafür zu sorgen, daß in seinem Landkreis regierungsoffizielle Getreidespeicher (changping cang) [81] eingerichtet und das Altgetreide dort stets rechtzeitig verkauft sowie durch frisches Getreide ersetzt wurde. Obwohl die Vorräte theoretisch hauptsächlich als Hungernotrationen gedacht waren, dienten sie in der Praxis doch eher als Saatgutnachfuhr.

Mehr noch als die technische Speicherverwaltung galt es freilich, das Speicherpersonal zu beaufsichtigen; war doch die Gefahr der Veruntreuung nirgends größer als hier "an der Quelle", wo - in einem Land, das stets vom Hunger bedroht war - Milch und Honig zu fließen schien.

Brachen in einem Kreis Naturkatastrophen aus, so hatte der Magistrat unverzüglich eine Ortsbesichtigung durchzuführen und darüber zu ent-

scheiden, welchen Haushalten oder welchen Gemeinden die Steuern in der kommenden Saison ermäßigt oder aber erlassen werden sollten. Außerdem galt es, die Opfer mit Getreide aus dem Magistratsspeicher zu versorgen.

Zusätzlich zu den Getreidespeichern waren in jedem Landkreis auch Armenhäuser (puji tang) [82] sowie Findlingshäuser zu unterhalten. Auch mit dieser Aufgabe sah sich der Magistrat betraut - wiederum ohne dafür besondere finanzielle Zuschüsse zu erhalten. Die Mittel waren also auch hier, ebenso wie bei den Infrastrukturbauten, durch Spendenaufkommen zu finanzieren.⁶¹

Zusammengefaßt ergab sich also ein stattliches Bündel von Aufgaben, das auf jeden Magistrat zukam. Der Yamen-Vorsitzende war Richter und Steuereinzahler, örtlicher Postmeister und Aufseher der Polizei, Organisator der Infrastrukturbauten und oberster Speicherverwalter, Initiator des Wohlfahrtswesens und der Erziehung, nicht zuletzt aber auch oberster Zeremonienmeister innerhalb seines Bereichs.

Stets ging es bei seinen Amtsgeschäften um Finanzfragen, also um ein Anliegen, das mit Anstand zu bewältigen für den auf moralische Vorbildhaftigkeit geschulten Mandarinatsvertreter nicht immer leicht war.

An dieser Stelle wird besonders deutlich, welche hoher Stellenwert der reibungslosen persönlichen Beziehung des Beamten mit der lokalen Gentry zukam, die ja nolens volens entweder die permanent zur Neige gehenden Spendentöpfe aus eigener Tasche nachzufüllen oder aber mit ihrem Einfluß zumindest dafür zu sorgen hatte, daß die Beiträge von der Bevölkerung aufgebracht wurden.

Jede ästhetische Verklärung oder moralische Verbrämung des traditionellen Magistratebeamten muß angesichts der Fülle täglicher Aufgaben, die es zu bewältigen, und angesichts all der Kompromisse, die es zwischen Moral und Alltagspraxis zu schließen galt, als unrealistisch erscheinen. Dies wird ein weiteres Mal deutlich, wenn man einen Blick auf seinen Tagesablauf wirft.

3.1.4.2.2.2

Tagesablauf

Nirgends ließ der Terminkalender einem Yamen-Vorsitzenden freie Zeit. Ob Rechtsprechung, Steuereintrei-

bung, Unterrichtsüberwachung oder Zeremonialwesen und Absprachen mit der Gentry - fast immer galt es, Fristen einzuhalten, deren Überschreitung disziplinarische Sanktionen nach sich ziehen oder aber zumindest Spuren im eigenen Personalregister hinterlassen konnte.

Die Tore des Yamen pflegten sich noch vor Morgengrauen zu öffnen - ein Ereignis, das durch sieben Gongschläge angekündigt wurde. Zu diesem Zeitpunkt hatte das Personal bereits anwesend zu sein. Kurze Zeit später folgten fünf weitere Gongschläge - Zeichen dafür, daß die Dokumente ausgeteilt wurden und der Büroalltag begann. Der Magistratsvorsitzende berief eine Besprechung ein und beriet mit seinen engeren Mitarbeitern den Tagesplan. Anschließend widmete er sich der Befragung von Klägern oder Angeklagten und begab sich dann in den "Raum für die Unterzeichnung und für das Abstempeln (der Dokumente)" (qianya fang) [83], um den Schriftverkehr zu erledigen.

Am Nachmittag fanden dann die Prozeßverhandlungen statt. Gegen 16 Uhr signalisierte ein erneut siebenmaliger Gong das Ende der Bürozeit. Etwa drei Stunden später trat das Personal, das für die Nachtschicht eingeteilt war, und das vor allem die Gefängnisse, den Schatzraum und die Getreidespeicher zu bewachen hatte, seinen Dienst an.

Mit Büroschluß war der Tag für den Magistratsvorsitzenden noch lange nicht beendet. Häufig kam es jetzt zu Besprechungen mit den Abgesandten der Gentry, der Gilden oder mit einem Dorfältesten. Häufig gab hierbei das Abendessen den Rahmen ab.⁶²

Der volle Terminkalender ließ nur wenig Muße. Wohl dem Magistratsvorsitzenden, der sich tüchtige Mitarbeiter ausgesucht hatte und die Aufgaben halbwegs an sie delegieren konnte. Viel Zeit und Muße für die schönen Künste dürften ihm aber auch dann kaum verblieben sein. Der Gedichte verfassende, kalligraphische Zeichen pinselnde und Landschaftsbilder malende Gelehrtenbeamte gehört nach alledem wohl eher ins Reich der Fabel. Mit ästhetischen Erbauungen der genannten Art mußte er sich schon bis zu seiner Pensionierung gedulden!

3.1.4.2.2.3

Die drei Hauptdilemmata

Drei Probleme pflegten den Magistratsbeamten vor allem zu belasten, nämlich der vom Alltag diktierte Dau-

erzwang zur Beschaffung finanzieller Mittel, mit denen sich die zahlreichen durch den Haushalt nicht gedeckten Lokalaufgaben bewältigen ließen, zweitens die notorische - weil mit allerlei Zugeständnissen zu erkaufende - Notwendigkeit des Ausgleichs mit der Gentry, und drittens die Verarbeitung des bereits erwähnten "Wertedilemmas" zwischen Moral und Sachzwang, dessen oft kompromittierende Ergebnisse zumeist mit schönen Formeln verschleiert wurden.

Was, erstens, die Beschaffung zusätzlicher Finanzmittel anbelangte, so bildeten sich hier, gleichsam "am Rande des Gesetzes", im Laufe der Zeit zahlreiche Methoden heraus, die bezeichnerweise als "lougui" [84], d.h. als "garstige Regeln" galten.

Sie wurden stillschweigend geduldet, weil niemand sich der Einsicht verschließen konnte, daß weder das offizielle Einkommen des Magistrats noch das Zusatzgehalt, das die Bezeichnung "Geld zur Wahrung der Ehrlichkeit" (yanglian yin) [85] trug, auch nur annähernd ausreichte, um die in aller Regel anfallenden Kosten zu decken. Mußte der Magistratsvorsitzende doch nicht nur seine Privatsekretäre und persönlichen Diener aus eigener Schatulle lohnen, sondern darüber hinaus auch noch zu gewissen Bauten, vor allem zur Unterhaltung des Konfuzius-Tempels, sein Scherflein beitragen; außerdem hatte er an seine vorgesetzte Behörde "Geschenke" zu überreichen, durchreisende Beamte mit Gastmählern zu verwöhnen und darüber hinaus auch noch an die (eigentlich im staatlichen Sold stehenden) Yamen-Bediensteten "Teegelder" (chayi) [86] zu verteilen.

Ausgaben dieser Art überstiegen sein offizielles Einkommen in aller Regel um ein Vielfaches!

Unter diesen Umständen empfahl sich ein lässiger Umgang mit den "Lougui", gleichgültig, ob dies nun gegen den Geist der Gesetze oder aber gegen den geheiligten Junzi-Kodex verstieß.

Die übergeordneten Behörden hatten es da einfacher, insofern sie Lougui-Gebühren ganz einfach vom untergeordneten Yamen einziehen konnten; dem Magistrat dagegen blieb nichts anderes übrig, als sich an die Gentry oder aber an die Bevölkerung zu halten. Zusätzlich zu den Steuern waren

deshalb immer wieder Nebengebühren und ein Mehr an Naturalabgaben einzuziehen - also nicht etwa nur der gesetzlich vorgeschriebene gestrichene, sondern ein gehäufte Getreideschepfel! Überall und an allen Ecken war auf diese Weise "etwas mehr" abzuliefern, als es in den amtlichen Vorschriften stand. Stets hatte der Magistrat dabei eine "rechte Mitte" eigener Art einzuhalten, d.h. darauf zu achten, daß einerseits weder die Geduld der Bauern noch andererseits die Geduld seiner Vorgesetzten überstrapaziert wurde - ein pervertierter Anwendungsfall des "Zhongyong"!

Lougui-Regelungen waren eine Sumpflüte lokalen "Gewohnheitsrechts" und hatten deshalb ein von Ort zu Ort verschiedenes Aussehen. Ihre praktische Umsetzung verlangte vom Magistrat viel Fingerspitzengefühl. Hielt er sich an "gewohnte" Grenzen, so wurde sein Verhalten stillschweigend, wenn auch unter Murren geduldet, gab er sich dagegen skrupellos, so konnte er bei der Bevölkerung offene Proteste und manchmal auch Aufstände auslösen - eine Reaktion, die ihn nicht nur Gesicht kostete, sondern ihn überdies auch bei seinen Vorgesetzten noch ins Zwielicht setzten.

Das Personalministerium pflegte den einzelnen Beamten nach vier Kriterien zu bewerten, nämlich nach seiner Integrität (shou), nach seiner Fähigkeit (cai), nach seinem administrativen Können (zheng) und nach seinem Lebensalter (nian) [87].⁶³ Dabei konnte er schnell zwischen zwei Stühle geraten: Hatte er nämlich zu wenig Steuern eingetrieben und damit mangels Finanzen seine Aufgaben nur unzureichend erledigt, so brachte ihm dies Minuspunkte bei den Kriterien "Fähigkeit" und "administratives Können" ein; hatte er dagegen seine Aufgaben verächtlich gut erfüllt, so konnte dies leicht seine "Integrität" ins Zwielicht geraten lassen.

Die zweite Hürde, die es für ihn zu nehmen galt, war der Ausgleich mit der Gentry. Im Laufe der Jahrhunderte hatte sich, wie später noch ausführlich darzustellen, zwischen Magistrat und lokalen Eliten eine Art Arbeitsteilung herausgebildet, in deren Rahmenwerk beide Seiten streckenweise kooperierten, dann aber auch wieder miteinander in Konflikt gerieten. Hierbei pflegte die Gentry örtliche und persönliche Interessen zu verfolgen,

während der Magistrat gehalten war, den Vorgaben der Regierung zu folgen.

Wo immer möglich, versuchte der Magistrat eine enge Zusammenarbeit mit der lokalen Elite und scheute deshalb Konflikte wie das Feuer! In diesem Bündnis repräsentierte die Gentry die informelle, der Magistrat aber die formelle Macht.

Nach herkömmlicher Ansicht waren es übrigens nahezu ausschließlich Gentry-Vertreter, mit denen der Magistrat "auf gleicher Ebene" verhandeln konnte. Kaufleute, auch wenn sie noch so wohlhabend waren, galten nur ausnahmsweise als akzeptable Gesprächspartner.

Ob "lougui" oder "Ausgleich mit der Gentry" - stets war der Magistratsvorsitzende in Gefahr, sich zwischen alle Stühle zu setzen. Er hatte es in der Tat nicht leicht, Verwaltungsalltag und konfuzianische Prinzipien unter einen Hut zu bringen!

3.1.5 Das Volk - ein Träger von Macht?

3.1.5.1 Altchinesische "Demokratie" - vor traditionellem Hintergrund. Drei Elemente

Gab es - oder besser: *inwieweit* gab es - Demokratie im China der Kaiser?

Auf Anhieb könnte man hier antworten, daß "Demokratie" schon begrifflich ausgeschlossen war, da die Souveränität im Reich der Mitte exklusiv beim Sohn des Himmels lag.

Möglicherweise ist aber bereits die Frage falsch gestellt, da das westliche und das traditionelle chinesische Begriffssystem Welten auseinander liegen.

Was jedem Beobachter der chinesischen Geschichte auffällt, ist eine durch die Jahrhunderte andauernde ungewöhnlich hohe Berechenbarkeit und Zweckrationalität bürokratischen Handelns, das zwar Willkür keineswegs ausschloß, das im Vergleich mit anderen zeitgenössischen Regimen aber geradezu einen rechtsstaatlichen Anstrich hatte - man denke etwa an die Verwaltungskultur der Tang- oder der Song-Zeit, die alle anderen zur gleichen Zeit bestehenden Herrschafts-

formen, auch die in Europa, bei weitem in den Schatten stellte. Nur in Zeiten des Niedergangs oder in Ausnahmeperioden wie der frühen Ming-Dynastie läßt sich eine Verwilderung feststellen. Doch bestätigen diese Ausnahmen wiederum nur die Regel.

Bei der Bemessung von Willkür kommt es auch auf einen historisch gerechten Maßstab an. Verglichen mit den anspruchsvollen Standards einiger weniger hochindustrialisierter Gesellschaften des späten 20. Jh. mag die altchinesische Verwaltungspraxis zwar noch reichlich unberechenbar wirken, verglichen mit den meisten altorientalischen Despotien jedoch erscheint das China der Kaiser wie ein Hort der Rechtssicherheit und Gerechtigkeit.

Dieser Jahrhunderte alte Vorsprung an "*Willkürzügeling*" ist ganz gewiß nicht zufällig entstanden, sondern offensichtlich aus einer bestimmten Staatsphilosophie hervorgegangen, die möglicherweise auch - so darf man a limine vermuten - etwas mit *Kontrolle von unten her* zu tun hat, ohne deshalb schon gleich die Bedingungen moderner westlicher Demokratievorstellungen (Partizipation, Wettbewerb um Macht, Gewaltenteilung, Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit etc.) zu erfüllen.

Nachfolgend seien drei (zumindest entelechiale) Elemente einer "Demokratie" altchinesischen Zuschnitts zur Diskussion gestellt, die sich sowohl aus den Klassikern als auch aus der normativen Kraft des mandarinären Verwaltungshandelns ableiten, und die sich mit den Stichworten Systemverschränkung, Willkürminimierung und Zellenautonomie wiedergeben lassen. Außerdem ist noch auf Gegenmodelle der Kleinen Tradition einzugehen.

3.1.5.1.1 Systemverschränkung

Man nähert sich der Frage nach dem Vorhandensein "demokratischer" Elemente im traditionellen China am besten nicht westlich-begrifflich, sondern chinesisch-dialektisch und beginnt mit der für den chinesischen Argumentationsstil so typischen "Einkreisung":

Wie der chinesischen Allgemeinphilosophie die Idee der einander ausschließenden Gegensätze, wie ja überhaupt jede Absolutsetzung unbekannt war, konnte man sich auch in der

Staatsphilosophie weder einen sozusagen reinen Absolutismus noch auf der anderen Seite einen begrifflich zugespitzten "Demokratismus" vorstellen. So wie es in den chinesischen Vorstellungen nie ein absolut Gutes oder absolut Schönes, sondern immer nur eine (dialektisch bedingte) "Mitte" zwischen Gut und Böse oder zwischen Schön und Häßlich gab, war auch in der Sphäre der Politik nur ein durch gesamtsystemares Zusammenspiel erreichter *Komplementaritätszustand* denkbar, der nie begrifflich zementiert (und damit verabsolutiert), sondern stets als in "Wandlung" begriffen (also relativ) verstanden wurde.

Diese Denktradition lebt auch im heutigen China weiter und hat sich hier gerade auch im Zusammenhang mit der Suche nach dem Stellenwert der Demokratie immer wieder zu Wort gemeldet. Folgendermaßen verläuft die Argumentation: Zentralismus verkörpert Einheit, Demokratie die Vielheit. Absoluter Zentralismus führt zur Erstarrung, absoluter Demokratismus zur Anarchie. Gesucht ist also eine Mischung - nämlich ein Zwischending namens "demokratischer Zentralismus".

"Demokratie" kann - und konnte - m.a.W. nur unter den Bedingungen des Wechselspiels, der Ergänzung, der Komplementarität, der "Mitte" und - eben - der Systemverschränkung stattfinden.

Im Lichte dieser Einheitsphilosophie sollen auch die nachfolgenden Betrachtungen angestellt werden, die zunächst beim staatsphilosophischen Postulat der Einheit zwischen Führung und Volk einsetzen und sich dann mit der Frage beschäftigen, wie diese Einheit praktisch zu verwirklichen sei. Hierbei handelt es sich um ein chinesisches Dauerproblem, das in der Volksrepublik nicht weniger auf den Nägeln brennt als es im China der Kaiser der Fall war.

3.1.5.1.1.1 Identität zwischen Volk und Führung als staatsphilosophischer Ausgangspunkt

Die modernen westlichen Demokratievorstellungen gehen a priori von einem *Dualismus* zwischen Obrigkeit und Volk sowie zwischen Staat und Gesellschaft aus und leiten daraus einen als solchen unvermeidbaren *Dauerkonflikt* zwischen beiden Seiten ab.

Demgegenüber postulierte die traditionelle chinesische Staatsphilosophie die *Einheit* zwischen Obrigkeit und Volk sowie zwischen Staat und Gesellschaft. Konflikte zwischen Oben und Unten galten nicht als Folge von Sachzwängen, sondern von Verfehlungen der Obrigkeit.

Ein Herrscher, der nach innen den "Himmelsweg" (tiandao) beschreitet und nach außen den "Himmelsaufträgen" (tianming) folgt, darf sicher sein, stets in Harmonie mit der Bevölkerung zu leben. Im "Weg des Edlen" (jundao) [88], einem der 6.109 Bände der großen Kang Xi-Enzyklopädie aus dem frühen 18. Jh., das die Quintessenz chinesischer Staatsweisheit zusammenfaßt,⁶⁴ heißt es, daß die "Staatskunst der alten Herrscher darin bestand, mit ihrem Volk eins zu sein... Trotz ihrer hohen persönlichen Einsicht achteten sie stets auf das, was die Leute auf dem Markt sagten. Der weise Herrscher paßte sich der Volksmeinung an, er unterdrückte seine eigenen Regungen und ließ freien Lauf der Stimmung, die sich in den Gemütern der Massen angesammelt hatte. So kam es, daß die alten Herrscher *eins* mit dem Volke waren und das Volk deshalb nicht zur Auflehnung neigte... Die Gesetze der alten Herrscher entsprachen der allgemeinen Stimmung und setzten sich deshalb auch ohne Anwendung von Strenge durch. Ihre Verordnungen kamen dem Bedürfnis der Gesamtheit entgegen und hatten deshalb Erfolg ohne Anstrengung. Die Leute taten von selbst ihre Pflicht und gehorchten den Gesetzen, ohne daß es dazu der Anwendung von Strafen oder von Belohnungen bedurft hätte. Das ist das Geheimnis der alten Kunst des Regierens ohne Anstrengung... In späteren Zeiten jedoch wurde umgekehrt verfahren; Einzelwillkür gab nun den Ausschlag... Zwar gab es nun ein Strafsystem von meisterhafter Klarheit, aber es verhinderte nicht die Zunahme von Verbrechen. Mochten Belohnungen auch noch so hoch sein, so lösten sie doch keinen Anreiz aus. Ungeheuer war die Anstrengung der Regierung, verschwindend klein aber ihr Erfolg."⁶⁵

Am besten ist der Gedanke des "Einsseins mit dem Volk" durch einen Ausspruch Kaiser Yaos charakterisiert. Er "pflegte zu sagen: 'Friert das Volk? Das ist meine Schuld!' 'Hungert das Volk? Das ist mein Fehler!' 'Begeht es Verbrechen? Ich bin die Ursache!'"⁶⁶

Im Zeichen dieser *Identitätsphilosophie* versuchte das Mandarinat jede Selbstständigkeit von Gruppen, Sektoren und von Funktionen zu verhindern - gar nicht zu reden von Gewaltenteilung (dazu Näheres unten 3.1.5.2.2.3).

Selbst dort, wo Ansätze von Gewaltenteilung unvermeidbar waren, sollten die Beteiligten alle eventuell auftretenden Konflikte "harmonisch", d.h. im Geiste der Einheit, regeln. Dies betonte auch noch Sun Yixian, der den Vergleich seiner Republik China mit einer Fabrik liebte: Der Präsident fungiere als Direktor, die Regierung stelle die Arbeiterschaft und das Volk besitze die Aktien. Alle seien aufeinander angewiesen und sollten miteinander harmonisieren, vor allem aber darauf verzichten, sich durch Klassenkämpfe oder durch Streiks das Leben schwerzumachen.⁶⁷

Der Wille des Volks offenbart sich nach alledem nicht durch *äußere* Mitbestimmung, sondern durch *innere* Widerstände, die von der Führung rechtzeitig zur Kenntnis zu nehmen sind.

Während sich in modernen westlichen Demokratien der Volkswille *aktiv*, d.h. in Wahlen, Meinungsäußerungen (Verbände, Medienselbste etc.) und in direkten Auseinandersetzungen mit der Regierung äußert, trat er im traditionellen China eher durch *passive* Widerstände in Aktion, sei es nun durch Unmutsäußerungen gegenüber einem bestimmten Vertreter der Staatsgewalt (also einer Art Abwahl), sei es durch Verweigerung des Mitmachens oder aber schlimmstenfalls durch Rebellion.

Die Begrenzung der "Macht von oben" erfolgte also organisch aus dem Inneren des Gesamtsystems heraus.

Angesichts dieser *Komplementarität* von Oben und Unten gab es für beide Seiten Möglichkeiten der Beeinflussung des jeweiligen Gegenparts.

3.1.5.1.1.2

Demokratische Kybernetik

Da Führung und Volk als Einheit galten, mußten Mittel und Wege gefunden werden, sich gegenseitig zu beeinflussen. Vor allem Menzius hat sich zu diesen Problemen der Gegenseitigkeit ausführlich geäußert.

Was *erstens* die Beeinflussung von *oben nach unten* anbelangt, so durften der Kaiser und sein Mandarinat mit

der Bevölkerung nicht einfach nach Belieben umspringen, sondern waren verpflichtet, freiwilligen Gehorsam zu wecken, indem sie sich die Volksinteressen angelegen sein ließen.

Hierbei konnten sie sich sowohl eines deduktiven als auch eines induktiven Verfahrens bedienen.

Induktiv handelten sie, wenn sie sich durch die Volksstimmung belehren ließen (dazu unten), deduktiv aber, wenn sie von sich aus Modelle setzten. Folgt man Menzius, so ist angeblich nichts leichter als vorbildhaft zu sein. Der Herrscher achte lediglich darauf, dem sozusagen Allernatürlichsten, nämlich seinem "Wesen" (xing) [89], also dem "ren" zu folgen, das ja identisch sei mit dem "Himmelsweg" (tiandao).

Auch eine Regierung erweist sich als *gute* Herrschaft, indem sie "ren" übt. Was "ren" ist, läßt sich wiederum nicht abstrakt beschreiben, sondern wird von den Klassikern konkret illustriert, wie ja überhaupt der Kernbestand der konfuzianischen Literatur, nämlich die "Vier Bücher", nichts anderes sind als ein einziger großer Versuch, "ren" zu konkretisieren und hierfür immer wieder Beispiele aufzuzählen.⁶⁸

Ein Herrscher, der "ren ausübt, hat keine Feinde unter dem Himmel" (jun hao ren, tianxia wu die) [90], sondern nur Freunde.⁶⁹ Das Volk wendet sich ihm zu, wie Wasser, das nach unten strömt, oder wie Wild, das in die Wildnis hinausflieht.⁷⁰ Unwiderstehlich ist seine und seiner "Himmelsminister" (tianli) [91] Anziehungskraft.⁷¹ Der Gehorsam ihm gegenüber ist fraglos. Er besitzt das Vertrauen des Volkes (xin), über das nichts auf Erden geht, weil sich in diesem Vertrauen ja auch die Zustimmung des Himmels ausdrückt. Vertrauen ist wirksamer für den Zusammenhalt des Staatswesens als es Waffen, Mauern, Dämme oder Gebirgsriegel je sein könnten.⁷²

Wenn der Herrscher "ren" übt, befolgen alle "ren", wenn er gerecht ist, sind alle gerecht.⁷³ Alle "nehmen ihn zum Maßstab" (qu fa) [92].⁷⁴ Geht ein Weiser mit mutigem Beispiel voran, wird der Bestechliche unbestechlich, wird der Schwache stark, wird der Geizhals großzügig und der Verzagte großherzig.⁷⁵ Durch Vorbild und Lehre werden die Menschen aufgeklärt (shi ren zhao) [93]⁷⁶ und "passen sich" dem Vorbild an (qi yu) [94].⁷⁷

Für Menzius ist es unvorstellbar, daß perfekte Ehrlichkeit (cheng) [95] andere nicht in ihren Bann zwingt.⁷⁸ Dieser magisch anmutende Kausalitätszusammenhang sei noch durch eine weitere Sentenz des Menzius erläutert: Wer "Selbstkultivierung betreibt" (xiu qi shen), zwingt *dadurch* die Welt zum Frieden (er tianxia ping) [96].⁷⁹ Der Partikel "er" [97] stellt hier eine strikte "Wenn-dann"-Sequenz her!

Der Grund für diese Kausalität zwischen modellhaftem Verhalten und Nachahmungszwang liegt darin, "daß alle Dinge in uns bereits angelegt sind", weil der Himmel sie dort angelegt hat.⁸⁰ Das Volk "liebt" (ai) "gute Belehrung" (shan jiao) [98].⁸¹ Die Rolle des Wegweisers, Aufklärers und Modellgebers kommt dem Junzi zu - also sowohl dem Kaiser als auch dem Mandarinat: "Überall, wo der Junzi hinkommt, vollziehen sich Änderungen (hua), und überall, wo er sich aufhält, entsteht Geist (shen) [99].⁸²

Umgekehrt gilt: "Wenn ein Mensch nicht dem Dao folgt, halten sich auch seine Frau und seine Kinder nicht daran."⁸³

Man muß zugeben, daß solche Vorschriften, werden sie nur genügend verinnerlicht und beherzigt, Willkür und "Sultanismus" ausschließen - und dies um so mehr, als ja das Volk Möglichkeiten hat, seinen Willen auf indirekte Weise spürbar werden zu lassen. Damit ist der zweite Punkt angesprochen, nämlich die Möglichkeit der Beeinflussung *von unten nach oben*. Zentral für die konfuzianische und vor allem die menzianische Staatsphilosophie ist die Feststellung, daß das Volk die Verkörperung des Himmels auf Erden ist: Es steht mit Abstand an erster Stelle und ist das "Kostbarste" (gui), während der Herrscher "leicht wiegt" (qing) und erst an letzter Stelle folgt [100].⁸⁴ "Das Volk sieht, wie der Himmel sieht, und das Volk hört, wie der Himmel hört"⁸⁵ - es gilt also auch in China der Grundsatz des "Vox populi, vox Dei". Zwar spricht der Himmel nicht direkt (tian bu yan) [101],⁸⁶ aber er gibt Zeichen durch die Natur (Katastrophen!), vor allem aber durch Zustimmung oder aber Ablehnung von Herrschaftsaussagen seitens des Volkes.⁸⁷ Das Volk ist m.a.W. eine Art *Resonanzboden* für die subtilen Zeichen des Himmels. Der Herrscher halte daher stets sein Ohr am Volk.

Wenn Himmel und Volk so eng miteinander verbunden sind, so ergibt sich für jede Herrschaft die schicksalhafte Frage, wie sie sich in das Volk hineinversetzen, und wie sie sein Interesse genauestens ausloten kann - eine Frage, die übrigens auch für Mao Zedong noch zentral war, und die er mit dem Hinweis auf die "Massenlinie" beantworten zu können glaubte.

Im China der Kaiser waren es vor allem drei Korrektive, mit denen Identität hergestellt werden konnte: Als sozusagen klassischer Weg galt erstens die nun schon häufig erwähnte ständige "Selbstkultivierung", die mit "angestrenghem Herzen" (jin xin) zu betreiben sei. Bezeichnenderweise trägt das ganze VII.Kapitel des Mengzi die Überschrift des "Jin xin" [102] und ist damit der Pflicht gewidmet, sich "äußerster Disziplin" zu unterwerfen.⁸⁸ Diese Disziplinierung soll der Schärfung des Blicks und der Sensibilisierung für die Bedürfnisse der Bevölkerung dienen.⁸⁹

Zweitens gilt es, *lautere Berater* heranzuziehen.⁹⁰ Fast das gesamte Kap.VI des Buches Mengzi ist diesem "antiken Consulting" gewidmet.⁹¹ In Dienst zu nehmen seien (gong yong) [103] "tugendhafte und talentierte Männer",⁹² die "Rat zu erteilen" (shuo) [104]⁹³ oder aber notfalls auch couragiert ihre Mißbilligung auszusprechen haben: "Einem Herrscher Schwieriges auferlegen, heißt ihm Respekt erweisen; ihn zum Guten zu drängen und vom Bösen abzuhalten, heißt, ihm Reverenz erweisen."⁹⁴ Generell besteht die Hauptaufgabe eines Junzi darin, den Herrscher auf den Weg des "ren" einzuschwören.⁹⁵

Drittens gilt es auf die *Himmelszeichen* zu achten, die überall in Hülle und Fülle zutage treten, und die sich an Erscheinungen der Natur, vor allem aber am Verhalten des Volkes ablesen lassen.

Erkennen der Himmelszeichen läuft ja letztlich auf ein *Einswerden* mit dem Volk hinaus.

Während die VRCh-Führung hier, wie gesagt, an der Basis anzusetzen suchte und ihre Funktionäre daher "nach unten schickte", versuchte das Mandarinat den Dingen eher von oben her auf die Spur zu kommen, indem es einerseits - ex ante - den Weg des "ren" zu

beschreiten versuchte und zu diesem Zweck auch "himmelsgemäße" Regelungen erließ und indem es andererseits die "Warnungen" (jing) [105]⁹⁶ zu deuten versuchte, die sich in bösen Omina (yao nie) [106] zeigten.⁹⁷ Wenn Staat und Gesellschaft andererseits blühten, so durfte dies als gutes Vorzeichen (zhenxiang) [107] gelten.⁹⁸

Durch Signale dieser Art erfährt der Herrscher, was der "Himmel angeordnet" (you ming) und was er "nicht angeordnet" (wu ming) hat [108].⁹⁹ Freilich sollte ein weiser Herrscher auf solche Himmelszeichen erst gar nicht warten, da er aufgrund seiner angeborenen Natur "eigentlich alles bereits im voraus wissen könnte" (qian zhi) [109].¹⁰⁰

Kein Herrscher kann sich nach alledem darauf hinausreden, daß er sein Bestes getan habe, also an der unter seiner Regierungszeit eingetretenen Misere "unschuldig" sei. Es kommt hier nicht so sehr auf sein individuelles Versagen (oder Verschulden) an, sondern vielmehr darauf, daß auf Erden Dinge geschahen, die dem "himmlischen Auftrag" widersprachen. Eine Regierung, die in diesem Sinne versagt hat, wird sich (vor allem in der späteren Geschichtsschreibung) stets mit dem Vorwurf konfrontiert sehen, daß sie vom "Weg des ren" abgewichen sei, weil sein *muß*, was sonst nicht anders erklärt werden könnte.

Der *Wille des Volkes* - verstanden als Interpretation des Himmelsauftrags! - kam also in der einen oder anderen Form immer wieder zur Geltung und konnte vom Kaiser oder vom Mandarinat, die die traditionellen Lehren ja zutiefst verinnerlicht hatten, nicht einfach "überhört" oder "übersehen" werden. Hat es also in China am Ende doch eine - wenn auch sehr chinesische - Form der "Demokratie" gegeben?

Der für einen westlichen Beobachter zunächst einmal etwas fremdartige Begriff des "Himmelsauftrags" ist übrigens der westlichen Staatsphilosophie durchaus kein unbekanntes Phänomen geblieben, auch wenn er hier andere Namen erhielt, nämlich "volonté générale"¹⁰¹ und "législateur".

Was den "Volonté générale" anbelangt, so entstand er im alten China, anders als bei Rousseau, nicht durch einen (wie immer gearteten) Gesellschafts-

vertrag zwischen den Individuen, also nicht horizontal, sondern durch Bao-ganisierung, d.h. durch Vereinbarungen nach allen Richtungen hin, sei es nun mit gleichgeordneten oder aber mit hierarchisch *übergeordneten* Personen und Instanzen, also auch mit der (bei Rousseau ja gerade weggedachten) "Obrigkeit" (zum Begriff der Bao-ganisierung vgl. 2.3.2.4.3.3). Auf der Suche nach einer stets dem Gemeinwohl dienenden Ausgestaltung der *Volonté générale* hat Rousseau sich bekanntlich eines beliebten Trick des 18.Jh. bedient und einen transzendentalen Gesetzgeber, d.h. den "Législateur", gleichsam als *Deus ex machina* eingeführt, der die Aufgabe habe, ein System von Regeln und Gesetzen zu schaffen, die dem Interessenausgleich, der Eindämmung von Konkurrenz und der Übereinstimmung von Privatinteressen mit dem Gemeinwohl dienen.

Die chinesische Philosophie brauchte einen solchen Lykurg nicht erst zu fingieren - sie "hatte" ihn bereits seit unvordenklicher Zeit, und zwar in Form des "Himmels"!

3.1.5.1.2 Nicht Partizipationsmaximierung, sondern Willkürminimierung

Als Leitspruch über dem Herrschaftsverhalten des kaiserlichen China hätte die Parole stehen können: "Alles *für* das Volk, nichts *durch* das Volk". Im Mittelpunkt des Sinnens und Trachtens jeder guten Regierung stand das "bao-min" [110], d.h. der "Schutz des Volkes".¹⁰² Tauchte jedoch die Frage auf, *wie* diese Schutzpflichten umzusetzen seien, so lief die klassische Antwort auf ein paternalistisches Verhalten hinaus, d.h. auf ein Gewähren von oben nach unten. Wer "gut regieren" will, "halte sich an die Fünf Schön" (zun wu mei) und "vermeide die Vier Übel" (ping si e) [111].¹⁰³ Die "Fünf Schön" bestehen nach Konfuzius darin, daß der "edle Mensch wohlthätig ist, ohne verschwenderisch zu sein, daß er das Volk zur Arbeit anhält, ohne daß es darüber klagt, daß er ohne Begehrlichkeit tut, was er wünscht, daß er überlegene Ruhe bewahrt, ohne überheblich zu sein, und daß er Ehrfurcht einflößt, ohne Gewalt zu gebrauchen".

Die "Vier Übel" andererseits zeigten sich darin, daß jemand sich unterstehe, Menschen zum Tode zu verurteilen, ohne sie vorher je belehrt zu haben, daß er fertige Arbeit verlange, ohne sie vorher angemahnt zu haben, daß er

nachlässig Befehle erteile, aber fristgerechte Ausführung erwarte, und daß er im Entlohnem kleinlich sei.¹⁰⁴

Stets wird hier auf die Herrschenden - seien es nun Könige, Fürsten oder Beamte - abgestellt, nie auf Mitbestimmung oder gar Selbstgestaltung durch das Volk.

Verbesserung der Regierungsarbeit läuft nach alledem stets auf Verbesserung der charakterlichen Eigenschaften oder aber der technischen Fähigkeiten eines Beamten hinaus, niemals aber auf wachsende Mitbestimmung von unten her! Demokratische Positionen im Sinne einer Partizipation der Bevölkerung waren also kaum ausgebildet.

Andererseits pflegte die Bevölkerung höchst sensibel auf willkürliche Übergriffe zu reagieren - ein Tatbestand, dessen sich Hof und Mandarinat sehr wohl bewußt waren. Auf beiden Seiten gab es deshalb eine Einstellung, die sich etwa auf die Formel bringen läßt: Wenn schon keine Mitbestimmung von unten nach oben, dann auch keine willkürlichen Übergriffe von oben nach unten. War die traditionelle Herrschaft nach alledem also ein Nachtwächter- oder aber ein Leviathanstaat?

Für beide Extreme lassen sich selbstverständlich Belege finden: Wäre es den Klassikern nach gegangen, so hätte sich eher die "Nachtwächter-These" durchgesetzt. Immerhin hatte Konfuzius ausdrücklich gefordert, daß eine gute Obrigkeit "Ehrfurcht einflößt, ohne Gewalt anzuwenden" (wei er bu meng) [112].¹⁰⁵ Das in diesem Zusammenhang benutzte Wort "meng" hat die Bedeutung von "wild, grausam, heftig oder gewaltig". "Wilder Tiger" heißt "menghu", ein Raubvogel "mengqin" und ein "wildes Tier" "mengshou". Schlechte Regierungen gelten in der chinesischen Geschichtsschreibung als "wilde" oder aber "menschenfressende Tiger" (chi ren hu) [113]. Nach dem Willen der Klassiker galt es, alles zu vermeiden, was auch nur den Anschein von "wild" und "grausam" erwecken konnte. Die Vertreter der "Nichtinterventions-These" sahen diesen Text auch durch das empirische Eigenleben zahlreicher gesellschaftlicher Gruppen bestätigt, die sich im wesentlichen selbst steuerten, und die nur ganz ausnahmsweise mit Einmischungen des Magistrats zu rechnen hätten, z.B. die

Sippen, Dorfgemeinschaften, Gilden und Tempelvereinigungen. Einer der Hauptvertreter dieser "Demokratie"-Hypothese war Hosea Balou Morse,¹⁰⁶ der in englischen Diensten gegen Ende des 19.Jh. jahrzehntelang China bereist und die dortigen Lebensverhältnisse aus eigener Anschauung kennengelernt hatte.¹⁰⁷

Die Leviathan-These andererseits geht von einem Moloch Obrigkeit aus, dessen Zugriffsrecht prinzipiell durch keine verfassungsrechtlichen Schranken eingegrenzt und dessen Macht letztlich allumfassend gewesen sei. Hauptvertreter dieser Hypothese ist der bereits erwähnte Schöpfer der "hydraulischen Theorie", Karl August Wittfogel.

Der hier angedeutete Streit kann letztlich nicht im Sinne eines Entweder-Oder, sondern allenfalls mit einem Sowohl-Als auch entschieden werden; denn es gab Zeiten, da die obrigkeitliche Praxis zum einen oder aber zum anderen Extrem neigte. Vor allem nach dem Zusammenbruch einer Dynastie, wie er sich häufig im Laufe der chinesischen Geschichte ereignete, pflegte die Obrigkeit jegliche Interventionsmacht zu verlieren, während immer dann, wenn eine neue kraftvolle Dynastie entstanden war, auch die hoheitlichen Einmischungen wieder zunahmten. Wenn die Thesen Wittfogels über die "orientalische Despotie" überhaupt zutreffen, so allenfalls für den Beginn der Ming-Zeit. Damals hatte der vom buddhistischen Rebellenmönch zum Gründer der Ming-Dynastie aufgestiegene Zhu Yuanzhang, der von 1368 bis 1398 als "Hongwu" regierte, nichts unversucht gelassen, um die Gunst der Stunde zu nutzen und die Macht des Kaisertums aufs äußerste zu stärken. Zu diesem Zweck schaffte er das altherwürdige Amt des Kanzlers ab, machte sich den Beamtenapparat untertan (sogar die bisher undenkbar Auspeitschung von Beamten wurde jetzt praktiziert!) und verteilte die obersten Kompetenzen auf ein neues Machtzentrum, dem der Kaiser selbst, eine Reihe von Großsekretären, eine Geheimpolizei und mehrere Eunuchen angehörten, und baute überdies den Kaiserkult zu einer Quasi-Religion aus.

Der Historiker Wu Han brachte den damals herbeigeführten Wandel auf eine anschauliche Formel: Hatten die hohen Beamten der Tang-Dynastie mit dem Kaiser noch am gleichen Tisch

gesessen und hatten sie während der Song-Zeit vor dem sitzenden Kaiser stehen müssen, so mußten sie sich nun, unter den Ming, vor dem sitzenden Kaiser zu Boden werfen.¹⁰⁸

Schon die Nachfolger Hongwus mußten freilich die Zügel wieder lockern. Am Ende der Ming- und auch der Qing-Dynastie kamen dann Zeiten, in denen die kaiserliche (und mandarinäre) Macht nahezu überhaupt nicht mehr spürbar war. Die Erfahrungen des oben zitierten Beobachters Morse stammen aus einer solchen Zeit der Schwäche!

Diese Ausführungen sollten erneut gezeigt haben, daß chinesische Gegebenheiten sich besser "verstehen" lassen, wenn man sie nicht auf abstrakte Begriffe bringt und sie damit verabsolutiert, sondern sie als komplementär begreift, d.h. sie im vorliegenden Zusammenhang als Ergebnis permanenter "Wandlungen" im dialektischen Wechselspiel zwischen Nachtwächter- und Leviathan-Ordnung zur Kenntnis nimmt. Zugunsten einer (wenn auch indirekten) Mitbestimmung von unten her sollen nachfolgend zwei Gegebenheiten angeführt werden, nämlich die oben bereits erläuterte "Systemverschränkung", vor allem aber die Zellenautonomie.

3.1.5.1.3

Zellenautonomie

Zwar ist Autonomie im traditionellen China nirgends und zu keiner Zeit als solche anerkannt worden; hätte sich doch jede dadurch legitimierte Selbstständigkeit gegen die oben beschriebenen Identitätsvorstellungen ausgewirkt. De facto freilich waren der kaiserlichen und mandarinären Macht durch die Eigeninteressen zahlreicher gesellschaftlicher Gruppierungen durchaus spürbare Grenzen gesetzt, vor allem auf der subbürokratischen Ebene, d.h. unterhalb der Kreisinstanz. Kein Magistrat, der es sich hätte leisten können, die Eigeninteressen der dortigen Clans, Dorfgemeinschaft, Gilden und Tempelvereinigungen einfach in den Wind zu schlagen. Stets war der Magistrat auf subtile Kooperation angewiesen, die sich de facto im Sinne einer Mitbestimmung der Basis auswirkte (zum Danwei-Besuch vgl. 2.3.3.2).

Auch der Begriff "Selbstverwaltung" war ein Fremdwort in den Städten und Dörfern,¹⁰⁹ doch kursierte überall die

jedem Bauern bekannte Sentenz, daß das "Recht des Kaisers an der Dorfhecke endet". Trotz ihrer juristisch keineswegs verbrieften Unabhängigkeit entfalteten die Dörfer und Städte mit ihren Wünschen, Verweigerungen und Unzufriedenheiten ein Druckpotential, das den Magistrat nicht weniger zur Rücksichtnahme zwang, als es im Endeffekt eine offiziell zugelassene Mitbestimmung vermocht hätte.

Wehe dem Magistrat, der seinen Willen einfach durchgedrückt hätte, ohne auf die örtlichen Interessen, Gruppen oder gar auf die lokale Gentry Rücksicht zu nehmen! Wichtig war hier stets die De-facto-, nicht die De-jure-Position. So wäre es beispielsweise durchaus verfehlt gewesen, die jeweiligen "Dorf-Vorsteher" (cunzhang) oder aber "Stadt-Vorsteher" (chengzhang) [114] nur deshalb für einflußlos zu halten, weil sie nicht die Stellung eines Bürgermeisters im westlichen Sinne hatten oder weil dem Dorf oder aber der Stadt keine eigene Rechtspersönlichkeit zugekommen wäre; in der Tat war das Dorf als solches weder eigentums- noch prozeßberechtigt, und sein Vorsteher sollte weniger als Repräsentant der "Gemeinde-Bürger" als vielmehr gerade umgekehrt als Auge und Ohr des Magistrats dienen.

Die wirklichen Verhältnisse hatten mit solchen Fiktionen kaum etwas zu tun; denn die "Ältesten" (qilao oder qiru) [115], die an der Spitze eines Dorfes oder einer Kleinstadt standen, waren angesehene Personen, denen die Bevölkerung zumeist ihr Vertrauen schenkte, und die deshalb vom Magistrat nicht einfach als Befehlsempfänger behandelt werden konnten. Vielmehr mußten sie, wie oben (3.1.4) ausgeführt, in aller Regel bei wichtigen Entscheidungen mit hinzugezogen werden, sollten bestimmte Vorhaben des Magistrats nicht in Leerlauf enden.

Auch im *überdörflichen* Bereich gab es gesellschaftliche Zellen, die der Magistrat aus ureigenstem Interesse lieber unangetastet ließ, und dessen Repräsentanten er zweckmäßigerweise mit in seine Überlegungen und Entscheidungen einschaltete. Hierbei handelte es sich vor allem um die sog. "Standardmärkte", d.h. kommerzielle Metropolen, die im Mittelpunkt eines ausgedehnten "Spinnennetzes" von Wegen, Straßen und benachbarten Dörfern lagen, und die von den Bauern in einem Fußmarsch von allenfalls 2-3 Stunden erreicht werden konnten.¹¹⁰

Jeder Bauer gehörte zu einem der insgesamt 70.000 traditionellen Standardmärkte, die jeweils in der Mitte eines auf etwa 5 km ausstrahlenden Netzwerks lagen. Ein solcher Markt umfaßte rd. 20 Dörfer und diente einer überschaubaren Bevölkerung von etwa 8.000 Menschen als wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Bezugspunkt. Der Weg dorthin war oft nicht mehr als ein ausgetretener, in der Regenzeit schlüpfriger Pfad. Tragstangen und Schubkarren dienten als Haupttransportmittel. Am Marktort verkaufte der Bauer seine Ware, hier deckte er sich auch mit dem Nötigsten ein, besuchte den Tempel, hörte den Geschichten eines Erzählers zu, besuchte ein Teehaus, und hier lernte er vielleicht auch seine Ehefrau kennen. Jeder war mit jedem bekannt. Hatte ein Bauer sein 50. Lebensjahr erreicht, so war er im Durchschnitt bis zu 3.000 Male zu "seinem" Markt gekommen. Hier herrschte lokales Brauchtum, während andererseits der Kaiser und sein Recht unendlich fern schienen. Unter diesen Umständen ist es wohl nicht übertrieben, wenn man den Marktort neben der Familie, dem Clan und der Dorfgemeinschaft als eine der vier Grundsäulen der chinesischen Agrargesellschaft und des einfachen Mannes bezeichnet.

Angesichts des hier herrschenden "Markthorizonts" konzentrierte sich die Welt auf einen einzigen kleinen Punkt. Hier entwickelte sich ein Teil des lokalen "Wir"-Bewußtseins, hier fanden Arbeitsteilungen im weitesten Sinne statt, hier auch wurden die Grundvorstellungen des Bauern- und Händlerkonfuzianismus tagtäglich praktiziert. Jede Obrigkeit war gut beraten, dieses Geschehen soweit wie möglich sich selbst zu überlassen und De-facto-Autonomie zu gestatten. Die These Machetzkis von der "willkürarmen Herrschaft"¹¹¹ war hier also gelebte Wirklichkeit!

Ein "Gouvernement modéré" im Sinne Montesquieus verwirklichte sich hier de facto auch dadurch, daß - ganz im Gegensatz zu zahlreichen "orientalischen Despoten" - das Verhalten der Beamten gerade im Dorf- und Marktbereich durch ein präzises Regelwerk kanalisiert und rationalisiert - letztlich also berechenbar war. Da das Mandarinat nicht nur aus ethischen Gesichtspunkten, sondern schon aus Lebensklugheit nach dem Prinzip der Risiko-

vermeidung vorging, suchte es Regelverstöße soweit wie möglich zu minimieren, zumal grobe Fehlentscheidungen durchaus ein Petitionsverfahren auslösen konnten.

Gegen willkürliche Übergriffe gab es also zahlreiche Schranken, während andererseits die Partizipationsmöglichkeiten, wie bereits erwähnt, verhältnismäßig beschränkt blieben. So gab es beispielsweise im traditionellen China keine autonomen Kirchen, Stände oder freie Städte, die in ähnlicher Weise mit Kaiser und Mandarinat um politischen Einfluß hätten ringen können, wie dies in der europäischen Geschichte der Fall war!

3.1.5.1.4

Demokratische Elemente in der Kleinen Tradition?

Gerade im Zusammenhang mit der Frage nach demokratischen Ansätzen im Reich der Mitte sollte erneut darauf hingewiesen werden, daß es schon zur Zeit der Kaiser zwei Chinas gegeben hat, nämlich das der Großen und der Kleinen Tradition.

Von den Großen Überlieferungen ist oben ausführlich gesprochen worden. Wie aber war es um die Volksüberlieferungen bestellt?

Zwei große Anti-Modelle sind hier hervorzuheben, die sich zum konfuzianischen Grundmuster so exakt spiegelverkehrt ausnahmen, daß es wohl nicht übertrieben ist, sie eher als akzessorische Gegenpole denn als eigenständige Erscheinungen zu werten. Postulierte beispielsweise der Konfuzianismus die Ungleichheit zwischen Oben und Unten, zwischen Mann und Frau sowie zwischen Alt und Jung, so stellte die Kleine Tradition jeweils spiegelbildlich umgekehrte *egalitaristische* Forderungen. Pochten die Konfuzianer auf die normative Kraft der Vergangenheit und auf die Unverzichtbarkeit von Harmonie und Frieden, so wiesen die Anhänger der Kleinen Tradition in die entgegengesetzte Richtung, indem sie das "Prinzip Zukunft" herausstellten und auf die schöpferische Kraft der Unruhe sowie des Kampfes verwiesen.

Bezeichnenderweise traten Geheimgesellschaften und Bauernrebellionen häufig unter daoistischen und buddhistischen, in der Neuzeit auch unter christlichen und marxistischen Parolen auf und kehrten sich auch insofern gegen die konfuzianische Orthodoxie.

Als Untergrundströmung waren die Kleinen Traditionen auch in den ruhigen Jahren des Reichs der Mitte nie ganz versiegt. Welche Urgewalt in ihnen steckte, zeigte sich etwa alle 300 Jahre, wenn sie mit elementarer Kraft aus der Tiefe hervorbrachen und ganze Dynastien hinwegfegten.

Die konfuzianische Staatsphilosophie und Geschichtsschreibung beschäftigte sich mit der Kleinen Tradition nur verschämt - und daher eher am Rande. Vom "Verlust des Himmelsauftrags" (*geming*) war bereits im Buche Mengzi die Rede gewesen, doch war es hier weniger um die Festlegung eines Rechts zur Revolution, als vielmehr um die Beschreibung der möglichen Konsequenzen eines nicht an den "Aufträgen des Himmels" orientierten Regimes gegangen. Ein Herrscher, der den "Himmelsauftrag" (*tianming*) nicht einhält, läuft Gefahr, ihn zu verlieren und damit seiner Herrschaft verlustig zu gehen.

Auch in der Geschichtsschreibung tauchen da und dort *Bauernrebellionen* auf, die ebenfalls als Folge des Mandatsverlusts beschrieben werden - angefangen von den "Gelben Turbanen", die der Han-Dynastie zum Verhängnis geworden waren über die "Roten Turbane" (*hong jin*), die die Yuan-Dynastie gestürzt hatten, bis hin zur "Weißen Lotossekte" (*bai lian jiao*) [116], die der Qing-Dynastie bereits zu Beginn des 19. Jh. um ein Haar den Todesstoß versetzt hätte.

Während die traditionelle Historiographie aus verständlichen Gründen mit rebellischen Phänomenen dieser Art höchst vorsichtig und behutsam zu Werke ging, richtete die sinokommunistische Historiographie aus ebenfalls eindeutigen Motiven den Scheinwerfer voll auf die Geschichte der Bauernaufstände.

Was die *Geheimgesellschaften* angeht, so waren sie, wie im einzelnen bereits beschrieben (2.3.1.4), mit ihren Bruderschaften und ihren "auf den Kopf gestellten" Führungsverhältnissen ebenfalls das genaue Gegenstück zur Organisationsweise der Großen Tradition. Kein Wunder, daß das Mandarinat die "Triaden" - oder wie diese Verbindungen sonst noch heißen mochten - stets mit zusammengekniffenen Augen verfolgte und in ihnen eine gleichsam institutionalisierte Kampfansage

erblickte, zumal sich die Geheimgesellschaften ja auch noch durch Verkündung einer besseren Zukunft und durch spezifische Verhaltensrituale als Alternative zu empfehlen suchten.

- Während Konfuzius stets die idealisierte Zhou-Vergangenheit als Lieferantin aller Werte verehrt hatte, verbreiteten die Geheimgesellschaften spätestens seit dem Einzug des Buddhismus in China die Lehre vom Glauben an eine bessere *Zukunft*, die vor allem durch Milufo (Maitreya), also durch den buddhistischen Messias, verkörpert sei. Die Zukunft wurde so zur Alternative für eine allzuoft als unerträglich empfundene eigene Gegenwart.

- Auf Ablehnung seitens der herrschenden Ordnung stieß aber nicht nur der Zukunftsglaube, sondern auch das von den Geheimgesellschaften gepflegte Ritual. Im Qing-Kodex wurde deshalb die Existenz von Geheimgesellschaften immer in die Nähe zu Strafbestimmungen gegen "Zauberei und Magie" (§ 256) oder aber gegen Sekten (§ 162) gerückt. § 162 bedrohte "Zauberer", die "böse Geister mit Hilfe von magischen Büchern beschwören", mit Strafen und bezog in diese Strafbestimmung auch gleich noch alle Führer "korrupter und pietätloser Sekten" mit ein, gleichgültig, ob sie sich nun zu Milufo oder aber zur "Bailianjiao" (d.h. zur "Weißen Lotossekte") bekannten. § 256 des Qing-Kodex, der, wie oben erwähnt, Zauberei und Magie unter Strafe stellte, schloß sich systematisch unmittelbar an die Strafbestimmungen über Hochverrat und Rebellion an! Mit Sanktionen bedroht waren alle Personen, die "Zauber- und Magiebücher verfassen und herausgeben und die Zaubersprüche und Gesänge anstimmen, um die Leute aufzuhetzen". Angedroht wurden hier entweder Tod durch Strangulierung oder aber Verbannung auf eine Entfernung von 3.000 Meilen!

Unheimlich war den orthodoxen Konfuzianern nicht nur die Einebnung der überkommenen Hierarchien und die Beschwörung einer besseren Zukunft, sondern auch die Gründung von Bruderschaften mit egalitaristischen Strukturen und Zielsetzungen. Aus diesem Grunde hieß es in einer Zusatzverordnung zu § 255, daß alle Personen, die, ohne miteinander verwandt oder verheiratet zu sein, eine Bruderschaft oder Vereinigung gründen, indem sie

zeremoniell Blut trinken oder Weihrauch verbrennen, genauso behandelt werden, als ob sie das Verbrechen der Rebellion begangen hätten. Die Anführer solcher Vereinigungen seien zum Tod durch Strangulation, ihre Anhänger um einige Grade milder zu behandeln.

Lassen sich aus dem Steinbruch der Kleinen Traditionen auch Elemente entnehmen, die als Demokratisierungsbestandteile einer neuen Ordnung wirksam werden könnten?

Als Beispiel für die Vorstellung der Rebellen seien hier die wichtigsten Punkte des revolutionären Programms der Taiping angeführt,¹¹² die folgende Forderungen stellten: (1) Gemeinsames Eigentum, gemeinsame Getreidespeicher, Gleichverteilung der Felder. (2) Bodenreform: Alles Land solle nach neun Qualitätskategorien eingeteilt und dann gleichmäßig der Bevölkerung zur Nutznießung, jedoch nicht zu Eigentum überlassen werden. (3) Gleichberechtigung der Frauen bei gleichzeitigem Verbot des Fußbeeinbindens, des Mädchenhandels, der Zwangsheirat und der Polygamie. (4) Verbot von Opium, Tabak und Alkohol. (5) Bildersturm: Zerstörung der Bilder, Statuen und vor allem der konfuzianischen Ahnentafeln. (6) Gleichberechtigung der Ausländer bei gleichzeitiger Verurteilung des Glaubens an die Auserwähltheit der Chinesen. (7) Kalenderreform und (8) Einführung der Umgangssprache im Schriftverkehr.

Zumindest zwei Argumente lassen sich gegen den "Demokratisierungs"-Gehalt dieser Elemente ins Feld führen:

Erstens fehlte es auch bei den Gegentraditionen an einer wirklich demokratischen Fundierung. Dies wurde nicht zuletzt darin deutlich, daß alle Aufständischen, kaum daß sie gesiegt hatten, sofort wieder "kaiserlich" zu denken pflegten und sich zumeist noch despotischer benahmen als die Monarchen der Vorgängerdynastie - man denke etwa an Han Gaozu, an Ming Taizu, an Hong Xiuquan oder aber an Mao Zedong, also an die revolutionären Begründer der Han-, der Ming- und der Taiping-Reiche sowie der VR China: Sie alle hatten als Rebellen begonnen und als Kaiser oder Quasikaiser geendet. Besonders deutlich zeigte sich dies beim Taiping-Führer Hong,

der als "Himmlicher König" in zunehmendem Maße, wie Franke¹¹³ es ausdrückt, "bornierter und engstirniger wurde und von niemandem mehr Rat annehmen wollte", weshalb sich viele seiner Anhänger entnervt auf die Seite der kaiserlichen Regierung schlugen.

Zweitens aber gerieten die großen Programme und Ankündigungen, die den jeweiligen Aufstand beflügelten, meist schon kurze Zeit nach dem Sieg der Rebellen wieder in Vergessenheit und wurden zu Makulatur - ein weiterer Beweis dafür, daß es den Aufständischen letztlich anscheinend nicht um Demokratisierung, sondern lediglich um die Beseitigung des Vorgängerregimes gegangen war. Auch wenn die "Gegentraditionen" eine noch so kräftige Unterströmung abgaben, so waren sie letztlich doch keine langfristige Konkurrenz zur Hauptströmung. Vor allem hat sich die revolutionäre Grundphilosophie, derzufolge Unruhe und Aufruhr das Normale, Ruhe und Ordnung dagegen die Ausnahme seien, bei den Chinesen nicht durchsetzen können. Diese Erfahrung mußte 100 Jahre nach der Taiping-Revolution auch Mao Zedong machen!

In einem späteren Abschnitt ist zu untersuchen, ob auch die sinokommunistische Revolution diesem allgemeinen Trend erlegen ist.

Auch die großen Programme und Ankündigungen, die den jeweiligen Aufstand beflügelten hatten, pflegten schon kurze Zeit nach dem Sieg der Rebellen wieder in Vergessenheit zu geraten und Makulatur zu werden - ein weiterer Beweis dafür, wie stark die Große Ordnung das Denken beherrschte und wie schnell sie sogar Revolutionäre wieder einholte - eine Warnung für die KPCh!

Vielleicht kann man den schnellen Verfall der so zahlreichen Bauernrebellionen aber auch damit erklären, daß es sich bei ihren Ideologien und Organisationen eben gerade nicht um eigenständige Phänomene, sondern um bloße Spiegelbilder zur Großen Tradition gehandelt hat, weshalb sie sich bei Erringung des Sieges so schnell auch wieder der Großen Ordnung unterworfen hat.

Bezeichnenderweise schrieben die Revolutionäre auch nie die Volkssouveränität auf ihre Fahnen, von Gewaltenteilung oder gar legaler Opposition ganz zu schweigen.

Formaljuristisch haben die chinesischen Kommunisten hier zwar eine Wende um 180 Grad vollzogen und in mehreren Verfassungen dem "Volk alle Macht" zugewiesen (so z.B. Art.2 der Verf. vom 4.Dezember 1982). In der Praxis ist das heutige China jedoch keine "Volks-", sondern eine KPCh-Republik! Offene Kritik an der Regierungspolitik zieht unweigerlich Strafen - wenn nicht Rachefeldzüge der KP-Führung - nach sich. Nicht einmal eine loyale Opposition hatte Mao hinnehmen wollen - wie der Fall Peng Dehuai gezeigt hat! In seiner undemokratischen Haltung bewegte sich Mao hier ganz und gar auf den Spuren früherer Bauernaufständischer, sei es nun des ursprünglichen Rebellen und späteren Gründers der Han-Dynastie, Liu Bei, oder aber des Führers der Taiping-Revolution, Hong Xiuquan.

3.1.5.2

Altchinesische "Demokratie" - vor "westlichem" Hintergrund

3.1.5.2.1

Richtige Fragestellung?

Im vorigen Abschnitt wurde versucht, "demokratische" Elemente, soweit sie vorhanden waren, vor dem Hintergrund der autochthonen Staatsphilosophie zu diagnostizieren. Im vorliegenden Abschnitt soll nun die gleiche Operation mit Begriffen moderner westlicher Demokratievorstellungen angestellt werden. Auf Anhieb könnte man einem solchen Vorhaben den Einwand entgegenhalten, daß hier falsche Fragestellungen aufgeworfen werden, da doch das Reich der Mitte in einer 2100jährigen Eigenentwicklung Strukturen hervorgebracht habe, die sich nicht im geringsten über den Leisten westlicher Kategorien ziehen ließen.

Dem ist entgegenzuhalten, daß sich erstens in der modernen Drittwelt-Diskussion eine ganze "Palette von Demokratiebegriffen" entwickelt hat,¹¹⁴ die universell genug gefaßt sind, um auch dem "schwierigen Fall" China gerecht zu werden, und daß zweitens eine solche Subsumtion schon aus heuristischen Gründen lohnend ist.

Fünf "demokratische Universalien" seien hier herausgegriffen, die sich gerade bei der Untersuchung altchinesischer "Demokratie"-Vorstellungen als Kontrastfolien besonders eignen,

CHINA aktuell

nämlich (1) das Recht auf Partizipation an Herrschaft, (2) politischer Wettbewerb um Macht, (3) Gewaltenteilung, (4) soziale Gerechtigkeit und (5) Respektierung der Menschenrechte.

Es bedarf wohl keiner ausführlicheren Begründung dafür, daß sich Begriffe dieser Art im alten Reich der Mitte wie Fremdkörper ausgenommen hätten: eine Partizipation des Volkes an der politischen Macht konnte angesichts der "soveränen" Alleinherrschaft des Himmelssohns zumindest theoretisch von vornherein nicht in Betracht kommen. Jede entsprechende Forderung wäre einem Sakrileg gleichgekommen.

Was den politischen Wettbewerb um die Macht anbelangt, so war er von vornherein auf die Elite beschränkt; wer ihr nicht angehörte, hatte weder ein Recht zur Opposition noch zur Mitbestimmung. Der einzige legitime Zugang zur Elite wiederum führte über die Staatsprüfungslaufbahn.

Gewaltenteilungsmechanismen waren de facto zwar vorhanden, theoretisch aber tabuisiert, da sie den (unten noch näher zu erläuternden) Identitätsvorstellungen widersprachen.

"Soziale Gerechtigkeit" und "Menschenrechte" schließlich hätten als solche schon deshalb keinen Halt finden können, weil die diesen Vorstellungen zugrunde liegenden Prämissen der Einzelpersönlichkeit und der Würde des Menschen in der traditionellen politischen Kultur Chinas nicht vorhanden waren. "Rechte", Privilegien und materielle Gewährungen galten statt dessen als gnädige Geschenke von oben, keineswegs aber als "Rechte von unten".

Kann man aber nur deshalb, weil Kriterien pluralistischer Demokratie hier nicht auf Anhub passen wollten, davon sprechen, daß es im traditionellen China überhaupt keine Ansätze zur Demokratie gab? Nicht wenige westliche Beobachter neigen dazu, diese Frage mit einem eindeutigen Ja zu beantworten, stoßen damit aber sogleich auf den heftigen Widerspruch patriotisch eingestellter Chinesen, denen es nicht die geringste Mühe zu bereiten scheint, auf Anhub zahlreiche autochthone demokratische Elemente "aus dem Ärmel zu schütteln". Xu nennt z.B. folgende fünf Elemente:¹¹⁵ (1) Re-

gierung sei nie ohne Rücksicht auf die öffentliche Meinung möglich gewesen, da sich im Willen des Volkes der Wille des Himmels manifestiere, (2) die Regierung habe stets den Konsens mit den Regierten zu suchen, (3) das Volk habe im schlimmsten Fall ein Recht, zur Revolution zu schreiten und befinde sich insoweit in "vollständigem Einvernehmen mit dem Naturgesetz", (4) die Regierung sei für das Volk da - nicht etwa umgekehrt, und (5) das konfuzianische System habe lokaler Selbstregierung noch nie die Existenzberechtigung versagt.

Dieses Fünf-Punkte-Paradigma wirkt so ad hoc zusammengewürfelt, daß sogleich wieder die Frage auftaucht, ob es am Ende nicht doch besser sei, die fünf oben genannten Demokratie-"Universalien" als Folie zu benutzen, mögen sie auch noch so westlich ausgeprägt sein.

3.1.5.2.2

Fünf Demokratie-"Universalien" und die altchinesische Wirklichkeit

3.1.5.2.2.1

Nicht Partizipationsmaximierung, sondern Willkürminimierung

Diese Frage wurde bereits in Abschnitt 3.1.5.1.2 ausführlich behandelt.

3.1.5.2.2.2

Nicht politischer Wettbewerb, sondern "Respekt und Loyalität", nicht Gegen- einander, sondern Miteinander

Im Lunyu¹¹⁶ antwortet Konfuzius auf die Frage nach dem rechten Verhältnis zwischen Minister und Herrscher, daß der Herrscher einen Minister nach den Regeln des Li behandeln, und daß der Minister umgekehrt dem Herrscher mit Loyalität (zhong) [117] begegnen müsse. Respekt gegen Loyalität - dieses ethische Tauschgeschäft sollte also Hauptmaxime "staatsbürgerlichen" Verhaltens sein. Etwas weiter gefaßt ließe sich dieser Gedanke so ausdrücken, daß ein Herrscher, der seine Untertanen achtungsvoll behandelt, im Gegenzug Loyalität erwarten darf, wobei mit dem letztgenannten Begriff keineswegs blinder Gehorsam gemeint ist.

Die westliche Idee, daß demokratische Interessen erkämpft werden müßten, und daß zu einem echten Demokraten deshalb auch ein hohes Maß an Konfliktfähigkeit gehöre, war dem traditionellen chinesischen Denken fremd.

Hier kam vielmehr alles auf "Harmonie" an - und sei es notfalls "Harmonie bis aufs Messer" (dazu 2.2.1).

Hatten die konfuzianischen Klassiker noch ein Gleichgewicht zwischen "Respekt" und "Loyalität" gefordert, so verschob sich später, vor allem im Rahmen der Ming-Praxis, dieses Verhältnis immer mehr zugunsten des Herrschers und zuungunsten der Machtunterworfenen (vgl. dazu das parallele Verhältnis zwischen Kindespietät und Loyalität in 2.1.2.2.1.3).

Zumindest in der Theorie galt aber der Gleichgewichtsgedanke fort und wurde als solcher auch immer wieder ange-mahnt.¹¹⁷

Aufgrund des Harmoniepostulats war ein politischer Kampf um Macht de jure von vornherein ausgeschlossen. Sehr wohl gab es diesen Kampf allerdings de facto, wenngleich hierfür als anerkannte Konkurrenz nur Personen in Frage kamen, die zur politischen Elite gehörten, d.h., die ihre Examina bestanden hatten und überdies eine politische Position bekleideten.

Wer also am Kampf um die Macht beteiligt sein wollte, hatte zunächst einmal seine "Prüfungsaufgaben" zu leisten. Manche westlichen Beobachter bezeichnen diese Aufstiegsmöglichkeit als eine der wichtigsten "demokratischen" Traditionen des kaiserlichen China, da, von wenigen sozialen Randpersonen abgesehen, jedermann die Chance gehabt habe, auf dem Weg über die staatlichen Prüfungen bis in mandarinäre Spitzenpositionen vorzustoßen. Freilich waren "vertikale Mobilität" und "soziale Durchlässigkeit" dieser Art nicht sehr viel mehr als ein schöner Mythos, der aber gerade deshalb von der Beamtenschaft um so fleißiger in Umlauf gesetzt wurde. Immerhin ist einzuräumen, daß die traditionelle chinesische Gesellschaft hier eine Möglichkeit politischer Osmose geschaffen hatte, von der andere asiatische Gesellschaften nur hätten träumen können. Verglichen mit der chinesischen Möglichkeit gesellschaftlichen Aufstiegs durch Lernerfolg waren die Möglichkeiten eines Hindu, sich in eine höhere Kaste "hinaufzu-sanskritisieren", geradezu minimal.¹¹⁸

3.1.5.2.2.3

Nicht Gewaltenteilung, sondern Einheit und Identität

Im traditionellen China herrschte, wie oben bereits ausgeführt, nahezu unumschränkt die Identitätstheorie. Sie führ-

te in der Praxis dazu, daß, anders als in Europa, wo seit dem 18. Jh. Forderungen nach Gewaltenteilung und nach autonomen Rechten der Gesellschaft gegenüber dem Staat aufgekommen waren, im China der Kaiser jeder Verselbständigung von Subsystemen ein Riegel vorgeschoben wurde. Stets sollte die Politik Vorrang gegenüber der Wirtschaft und dem Recht behalten. Selbständig sich entfaltende Teilbereiche, sei es nun eine "freie" Marktwirtschaft, eine der Bürokratie Schranken setzende Rechtsordnung oder aber eine Verselbständigung gesellschaftlicher Gruppen galten als Krankheitskeime und wurden entsprechend rigoros bekämpft.

Die Identitätstheorie funktionierte jedoch nur "nach unten", soweit es nämlich galt, Autonomisierungsansätze zu beschneiden, sie wirkte jedoch nicht nach oben, indem sie nämlich das Mandarinat motiviert hätte, sich stärker mit dem Volk zu identifizieren. Von einer engen "Rückkoppelung" zwischen Inputs (Bevölkerungswünschen) und Outputs (Rückantworten der Regierung in Form materieller oder immaterieller Leistungen) konnte in der Alltagspraxis nur in den seltensten Fällen die Rede sein. Ließ sich doch kaum etwas Abgehobeneres denken als ein Vertreter des würdigen Mandarinat, dem es auch nicht im Traume eingefallen wäre, sich unter die "Volksmassen" zu mischen oder gar körperliche Arbeit zu verrichten, um auf diese Weise soziale Grundeinsichten zu gewinnen - und Wirklichkeit zu "erfahren"! Schon die esoterische Ausbildung der Beamtengelehrten ließen von vornherein keine Volksnähe oder, wie es in der späteren sinokommunistischen Terminologie hieß, keine "Massenlinie" zu. Umgekehrt bekam der Bauer "seinen" Beamten allenfalls vor Gericht oder aber in einer Sänfte zu sehen - und das Amtshaus, der "Yamen", war für ihn ein ehrfurchtgebietender und manchmal auch angsteinflößender Ort.

"Blockaden" gab es aber nicht nur zwischen Bauernschaft und Magistrat, sondern auch zwischen den einzelnen Sektoren der Bürokratie. Ursächlich dafür war der langsame Mitteilungsfluß und das häufig bewußte Zurückhalten von Informationen. Defizite dieser Art waren nicht nur durch Rivalitäten zwischen einzelnen Fraktionen und

Seilschaften, sondern auch dadurch bedingt, daß Nachrichten, die ein ungünstiges Licht auf einen Magistrat werfen konnten, schlichtweg verheimlicht wurden. Nur ein Beamter, der Positives zu berichten wußte, hatte ja gewöhnlich Aussicht auf gute Benotungen und damit auch auf Beförderung. Die Scheu vor negativer Berichterstattung war damit gleichsam ein Strukturmerkmal innerbürokratischen Verhaltens.

Ließen sich die Mißstände schließlich nicht länger verheimlichen, dann hatte die Entwicklung meist schon unkontrollierbare Ausmaße angenommen, z.B. im Falle einer bäuerlichen Rebellion.

Überdies kam es nicht selten vor, daß Magistratsverwaltungen aus gewinn-süchtigen Eigeninteressen Grundbücher und Steuerlisten manipulierten und falsche Zahlenangaben weiterreichten. Die Zentralregierung hatte hier nur selten eine echte Chance, den wahren Begebenheiten auf den Grund zu gehen oder aber Korrekturen vorzunehmen.

Trotz - oder gerade wegen - solcher Unvereinbarkeiten blieb das Dogma der Einheit und der Identität zwischen Herrscher und Volk aber ein Tabuthema!

Nie auch wurde der Mandarinat müde, immer neue "Detektoren" zu entwickeln, um dem Willen des Volkes am Ende doch noch auf den Grund gehen zu können. Angesichts der Kluft zwischen Oben und Unten *mußten* solche Anläufe jedoch ins Leere gehen. Dieses Dilemma wurde schließlich aber dadurch überbrückt, daß man es, wie gesagt, als solches einfach nicht mehr zur Kenntnis nahm. Hier trat m.a.W. eine ideologische Selbstblockade ein, die, wie Trauzettel¹¹⁹ zu Recht betont, das Konfuzianertum daran hinderte, eine eigene Staatslehre zu entwickeln. Statt dessen seien immer nur "Konzepte zur 'Ordnung von Reich und Welt und zur Rettung des Volkes' (jingshi jimin) [118]" entworfen worden, die in der Utopie von der "Großen Gemeinschaft" gipfelten.

In die Sprache des modernen öffentlichen Rechts übersetzt, lief dieses Verhalten darauf hinaus, daß die Konfu-

zianer nur "Verwaltungstechniken", nicht jedoch ein "öffentliches Recht" im modernen Sinne hervorgebracht haben. Was hiermit gemeint ist, läßt sich am besten anhand einer Skizze der Entwicklung des öffentlichen Rechts im Europa der Neuzeit illustrieren:

Noch im Zeitalter der absoluten Monarchie gab es in den europäischen Staaten kein "Öffentliches Recht" im modernen Sinne, da Zweckmäßigkeit und Rechtmäßigkeit durch bloße Willensbekundung des absoluten Herrschers jederzeit gleichgeschaltet werden konnten, so daß obrigkeitliches Handeln, das als Verwaltungsakt rechtswidrig war, als Gesetzgebungsakt sofort wieder Rechtmäßigkeit erlangte.¹²⁰

Erst mit Beginn des konstitutionellen Staates verschwand in Europa die absolute Macht des Landesherrn, nachdem einerseits die Gewaltenteilung eingeführt und damit eine "Selbstbindung des Staates" sowie eine "Gesetz-mäßigkeit der Verwaltung" ermöglicht und andererseits dem Staatsbürger subjektive öffentliche Rechte zugestanden worden waren. Staatsphilosophisch wurde dieser Anspruch erstmals von Montesquieu, verwaltungsrechtlich-juristisch von Otto Mayer ange-mahnt, welch letzterer mit Hilfe seiner "juristischen Methode" die Scheinwerfer weg von der Machtausübung des Herrschers hin auf eben jene *Schranken* lenkte, die dieser Machtausübung entgegenstehen sollten. Öffentliches Recht hatte seit dieser Zeit eher mit *Abwehrrechten* des Bürgers als mit den Souveränitätsrechten der Staatsmacht zu tun. Die Frage richtete sich jetzt nicht mehr darauf, was der Staat kann, sondern was er *darf*. Dieses Dürfen aber wurde durch Recht und Gesetz definiert. Indem das staatliche Handeln unter den "*Vorbehalt des Gesetzes*" gestellt wurde und alle Verwaltung von nun an "*gesetzmäßig*" und berechenbar zu sein hatte, konnte der "*Rechtsstaat*" ans Tageslicht treten.

Ganz in diesem Sinne mußte auch der Polizeibegriff neu definiert werden: "Polizei" war jetzt nicht mehr dazu da, das Staatsinteresse positiv durchzusetzen, also notfalls sogar Wohlfahrt (im Sinne von Gesundheits-, Sitten- oder Gewerbepolizei) zu üben, sondern hatte sich statt dessen auf die *Abwehr* von

"Gefahren" für den einzelnen Bürger und für die Gemeinschaft als ganze zu beschränken. Der *Abwehrgedanke* war geboren und damit Stufe 1 in einer langen Entwicklung erreicht.

Eine Steigerung erfuhr dieser Prozeß durch die Einführung der *Verwaltungsgerichtsbarkeit*, mit deren Hilfe der einzelne Staatsbürger sich gegen obrigkeitliche Übergriffe notfalls auch *gerichtlich* zur Wehr setzen konnte (Stufe 2).

Anfangs war die gerichtliche Überprüfbarkeit freilich noch durch die "Enumerationsmethode" eingeschränkt, so daß der betroffene Staatsbürger nur gegen solche Staatshandlungen vorgehen konnte, gegen die der Rechtsweg *qua lege ausdrücklich zugelassen* war. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg setzte sich in der westdeutschen Rechtspraxis dann auch die *Generalklausel* durch, derzufolge *jegliches* staatliche Handeln gerichtlicher Nachprüfbarkeit untersteht (Stufe 3).

Es entwickelten sich echte Verwaltungsgerichte (Stufe 4), die allerdings nur die Rechtmäßigkeit des exekutiven Handelns, nicht aber dessen Zweckmäßigkeit (sog. "Ermessen") nachprüfen konnten.

Eine Entwicklung, wie sie hier im modernen Europa zutage trat, war freilich erst möglich geworden, nachdem sich dort zwischen Staat und Gesellschaft ein *Dualismus* aufgetan hatte, der vor allem dadurch verursacht war, daß der im Zeitalter des Absolutismus aufgekommene Alleinherrschaftsanspruch des Monarchen ("L'Etat c'est moi") seit dem späten 18. Jh. zunehmend mit Gegenkräften zusammenprallte, die sich vor allem aus dem neuaufgekommenen "Dritten Stand" (dem Bürgertum) sowie aus Individuen rekrutierten, welche sich im Zuge der Aufklärung ihrer Rechte auf freie Entfaltung der Persönlichkeit bewußt geworden waren.

Anders als in Europa hatten im traditionellen China Gegenkräfte mit solcher Eigendynamik nicht Fuß fassen können, da es hier nie zu geistigen Neuerungen im Range einer Renaissance oder einer Aufklärung gekommen war, und da es die politische Elite dort meisterhaft verstanden hatte, die Orthodoxie - und mit ihr die konfuzianische Identitätslehre - aufrechtzuer-

halten, d.h. das Postulat von der Widerspruchslosigkeit zwischen Führung und Volk. Vor allem der mit größter Selbstverständlichkeit praktizierte (und unten noch näher zu erläuternde) "pyramidale Analogismus" sorgte dafür, daß diese Einheitsvorstellungen kaum ernsthaft in Frage gestellt wurden: war doch der Kaiser nichts anderes als Vater der Staatsfamilie und der einzelne Familienvater umgekehrt nichts anderes als Kaiser seiner Kleinfamilie. Wo sollte es da Antagonismen geben!?

Darüber hinaus sorgte eine allgegenwärtige Erziehung und Indoktrinierung dafür, daß, ebenfalls anders als im Europa der Nachrenaissance, die Vorstellung von einem *autonomen* Individuum keine Wurzeln schlagen konnte, sondern als Pervertierung all dessen verabscheut wurde, was dem Konfuzianismus heilig war.

Nicht nur im politischen, sondern sogar im ästhetisch-künstlerischen Bereich wurden individualistische Neigungen - "Originalität" oder "Genialität" - kaum geschätzt. Vielmehr galt es, sich auch hier zu disziplinieren und sich den überlieferten Konventionen anzupassen. Wenn dann am Ende doch immer wieder innovative Ansätze zutage traten, so galt dies eher als Nebenergebnis der Befolgung des "richtigen Wegs" denn als Resultat des Strebens nach Originalität!

Von frühester Kindheit an wurde es dem einzelnen eingehämmert, daß das "Kleine Ich" (xiao wo) etwas Abzulehnendes, Egoistisches und Gemeinschaftswidriges sei, und daß es statt dessen gelte, im Wege der "Selbstkultivierung" ein "Großes Ich" (da wo) zu entfalten, sich also "gemeinschaftsförmig" zu entwickeln. Kein Wunder, daß die Vorstellung, sich als autonomes Individuum *gegen* den Staat zu stellen und ihn vielleicht gar noch durch ein gerichtliches Verfahren zu belangen, als absurd empfunden worden wäre. Sich gegenüber dem allmächtigen Kaiser und seinen Vertretern, dem Mandarinat, auf subjektive individuelle Rechte berufen? Undenkbar!

Um die Chancen institutioneller Ausgliederung (im Sinne von Gewaltenteilung!) oder aber personeller Individualisierung war es in der politischen Kultur des traditionellen China nach alledem also nicht gerade zum Besten bestellt.

3.1.5.2.2.4

Nicht soziale Einzelgerechtigkeit, sondern Symmetrie, Paternalität und "pyramidaler Analogismus"

Im Reich der Mitte waren Gesellschaft, Staat und - eng damit zusammenhängend - auch Führungsstil *paternalistisch* angelegt, d.h., die Träger der Herrschaft beanspruchten eine der väterlichen Autorität entsprechende Rolle und versuchten sie durch ein diesen Vorstellungen angepaßtes Verhalten zu legitimieren. Dieses Strukturmerkmal der Paternalität wirkte sich nicht nur auf den Gesamtaufbau der Gesellschaft, sondern im Sinne väterlicher Fürsorge letztlich auch auf die Sozialpolitik aus.

Im einzelnen:

Was zunächst den *Gesellschaftsaufbau* anbelangt, so waren es in China seit unvordenklicher Zeit zwei Elemente, die das soziale Gewebe zusammenhielten, und die übrigens auch eine Erklärung dafür lieferten, warum das Reich der Mitte zu einem sich über einen ganzen Subkontinent erstreckenden zentralistischen Staatswesen werden konnte, nämlich der durchgehende Normenanalogueismus und das Mandarinat mit seiner Wächterfunktion.

Der hier angesprochene Analogismus ergab sich im traditionellen China sowohl aus dem sozialen Pyramidensystem als auch aus den konfuzianischen Kontrollmechanismen: Ihrem Bauplan nach war (und ist) die chinesische Gesellschaft eine riesenhafte Makropyramide, die sich aus Millionen von Minipyramiden zusammensetzt, deren Eigenart durchwegs darin besteht, daß sie (von lokalen Besonderheiten einmal abgesehen) als solche alle nach dem gleichen Schema aufgebaut sind und denselben Normen gehorchen. Grundmuster ist hierbei das patriarchalisch verstandene Vater-Sohn-Verhältnis, das sich auch in anderen klassischen interpersonellen Beziehungen (lun) [119] analog wiederholt, so z.B. zwischen Kreismagistrat und Bewohnern des Kreises oder aber zwischen dem Kaiser und seiner Beamtschaft. Was der Vater in der Familie, war der Mandarin im Kreis, der Gouverneur in der Provinz, der Kaiser im Reich und der "Himmel" in der kaiserlichen Familie - oder, anders ausgedrückt: der Paterfamilias war Kaiser der Familie wie umgekehrt der Kaiser sich als Vater des Staates verstand, genauer der

"Staatsfamilie" (guojia) [120], wie der Staat ja auch heute noch genannt wird. Die patriarchalisch geordnete Familie als Mikrokosmos, die Gesamtgesellschaft als Makrofamilie - dies ist das klassische Gesellschaftsprogramm des Konfuzianismus, das auch als *pyramidaler Analogismus* bezeichnet werden könnte.

Die klassische Stelle findet sich bei Menzius, der in Buch IV¹²¹ versucht, die drei Einheiten "Reich, Staat und Familie" (tianxia, guo, jia) miteinander in Beziehung zu setzen, und der dabei die Forderung ausspricht, daß die "Wurzel des Reichs der Staat, die Wurzel des Staats die Familie und die Wurzel der Familie der Paterfamilias" sei (tianxia zhi ben zai guo, guo zhi ben zai jia, jia zhi ben zai shen) [121]. Der Begriff Paterfamilias wird hier einfach mit dem Wort "shen", d.h. wörtlich "Körper" wiedergegeben, von dem es im gleichen Zusammenhang heißt, "Wenn der shen sich korrekt verhält, dann unterwirft sich ihm alles unter dem Himmel" (shen zheng, er tianxia gui zhi) [122].¹²² Der Zusammenhang zwischen Familienvater, Staatsvater (Kaiser!) - und dem väterlichen Himmel könnte wohl kaum deutlicher hervorgehoben werden als durch diese Parallelsetzung und Analogisierung!

Zur Sicherung analogen Verhaltens stellte die Tradition eine Reihe von Hilfsmitteln bereit, die teilweise typisch chinesisch, z.T. aber auch universell sind: Nicht ganz nachvollziehbar für einen Europäer ist das "mingfen" [123] (sinngemäß in etwa: bezeichnungsgerechtes Rollenspiel), das einen (ursprünglich offensichtlich magischen) Bezug zwischen Rollenspiel und Rollenbenennung herstellen soll. Wie bei den Ausführungen über das "zhengming" bereits dargestellt, darf sich "Vater" danach nur nennen, wer die väterliche Rolle, wie sie von der Tradition definiert wurde, auch wirklich "lebt". Dasselbe gilt für den "König" oder "Kaiser", der, wenn er seinem "Namen" nicht mehr gerecht wurde, zu einem Niemand herabsank und deshalb auch gestürzt werden konnte; bewies er durch sein Verhalten doch, daß er dem mit seinem Namen verbundenen "Auftrag des Himmels" nicht mehr gerecht wurde.

Auch heute noch hat der "Name" genauso "der Wirklichkeit zu entsprechen" (ming fu qi shi), wie umgekehrt

"die Wirklichkeit dem Namen" (shi fu qi ming) [124]. Ein "echter Kommunist, der diesen Namen auch wirklich verdient", heißt demgemäß "Zuo yige ming fu qi shide gongchandangyuan" [125].

Diese Konvergenz von Bezeichnung und Bezeichnungstreue - eine Art kategorischer Imperativ des Konfuzianismus - sorgte dafür, daß die an einen "Namen" geknüpften gesellschaftlichen Erwartungen nicht unverbindlich blieben, sondern einem permanenten Vollzugsdruck unterlagen - und daß auf diese Weise nicht zuletzt das Pyramidenmodell in sämtlichen "Beziehungs"-Verhältnissen gewahrt blieb.

Eine weitere Sicherung bestand in der Erziehung zu hochgradiger Konformität bei gleichzeitigem Verzicht auf individuelle Spontaneität. Angepaßtes Verhalten galt als in sich werthalt, Anpassungsverstöße führten zu Strafen, vor allem aber zu Gesichtsverlusten, die niemand und zu keiner Zeit riskieren wollte. Die panische Angst vor dem "shimian" [126] (Gesichtsverlust) wird auch heute noch schon im frühkindlichen Stadium verinnerlicht, indem die Kinder lernen, daß nichts schlimmer sei, als von anderen ausgelacht zu werden.

Das zweite integrierende Kernelement der altchinesischen Gesellschaft war das Beamtentum. Beim Mandarinat handelte es sich, wie bereits erwähnt, um einen durch Staatsprüfungen gesiebten und mit konservativer Gesinnung geimpften Personenkreis, der seine Hauptaufgabe darin erblickte, für die Aufrechterhaltung der *überlieferten* Sittenordnung und damit gleichzeitig auch der durch sie gesicherten prästabilierten Harmonie - Sorge zu tragen.

Unter normalen Umständen garantierte der Druck der Sittenordnung dafür, daß die Dörfer, die Clans, die Familien, die Gilden und Zünfte sowie die anderen festgefühten Bezugssysteme aus eigenem Antrieb für die "Prästabibilisierung" sorgten, ohne daß es der Eingreifens der Polizei oder anderer Instanzen "äußerer Kontrolle" bedurfte, zumal der Staat ja bereits bei der Kreisebene endete.

Nur dort, wo die innere Kontrolle versagte, also in seltenen Ausnahmefällen, mußte das Mandarinat mit Ordnungsmitteln nachhelfen. Allerdings warf ein

solcher Rekurs auf Recht, Polizei oder Militär selten ein günstiges Licht auf die Amtsführung des betreffenden Magistrats; nahm er seine Aufgabe doch nach konfuzianischer Grundüberzeugung nur dann korrekt wahr, wenn es des Rückgriffs auf äußere Zwangsmittel gar nicht erst bedurfte.

Da Groß- und Kleinpyramiden nach dem durchgängig gleichen Schema funktionierten, konnten sich übrigens auch *zentralstaatliche* Strukturen verfestigen. Dies war ganz anders bei der hinduistischen Gesellschaft, die zwar ebenfalls ein ausgeprägtes und von den Gläubigen mit höchster Intensität verinnerlichtes Regelwerk besaß, der es jedoch andererseits an der universellen Verbindlichkeit von Verhaltensmustern fehlte. Während es in China ein im großen und ganzen *universales* Normensystem gab, verfügte in der hinduistischen Gesellschaft jede der Tausenden von Subkassen (jati) über ihr *partikularistisches*, weil kastenspezifisches Regelwerk. Verstärkt wurde diese Tendenz zum Partikulären noch durch einen ausgeprägten Kommunalismus und Regionalismus, der das Besondere auf Kosten des Universellen und Allgemeinverbindlichen betonte. Es gab (und gibt) zwar *den* Chinesen, nicht aber *den* Inder. "Hindi"-Indien als Sprach-, Kultur- oder Religionsgemeinschaft ist ein utopisches Kunstprodukt des modernen Hindu-Establishments.¹²³

Wo, wie in China, das Schema der patriarchalisch angelegten Familie so rigoros als Modul für den Aufbau der gesamten Gesellschaft gedient hat, läßt sich der Terminus "*Paternalismus*" also kaum von der Hand weisen.

Paternalistisch war die Gesellschaft aber keineswegs nur heimlich und verschämt, sondern auch in ihren offiziellen Verlautbarungen. Im klassischen Buch Zhongyong legt Konfuzius den Herrschern "Neun Standardregeln" (jiu jing) [127] ans Herz, zu denen u.a. auch die Aufforderung gehört, das "Volk" (shumin) wie "Kinder" (zi) zu behandeln [128].¹²⁴ Auch Menzius weist darauf hin, daß die "alten Herrscher" das Volk stets fürsorglich "wie Kinder" behandelt hätten,¹²⁵ und daß sie von diesen wiederum als "fumu" [129], d.h. als "Vater und Mutter" betrachtet worden seien.¹²⁶ Gegenüber

den "großen Ministern" habe das Volk "Respekt an den Tag gelegt" (jing da chen) [130]. Von unten nach oben galt es also "Respekt", von oben nach unten dagegen väterliche Fürsorge zu bezeigen, gute Vorbilder zu liefern und das Volk zur Tugend zu "stimulieren" (quan) [131].¹²⁷

Damit ist der zweite Punkt angesprochen, nämlich die Pflicht der Herrschenden zur Herstellung *sozialer Symmetrie*.

Im Buch "Zhi dao" [132] ("Der Weg der Regierung") aus der Großen Kangxi-Enzyklopädie¹²⁸ heißt es: "Statthalter einer Provinz zu sein, heißt Vater einer zahlreichen Familie zu sein. Eure erste Sorge bestehe darin, dieser Familie ausreichend Nahrung zu sichern. Schafft Vorräte an Korn für die Zeit der Knappheit. Niemals laßt in den Kornkammern den Vorrat gänzlich ausgehen. Hat das Volk genug zu essen, so ist es auch geneigt, seinen Pflichten nachzugehen. Die Steuern, die Ihr ihm auferlegt zur Deckung des öffentlichen Aufwands, laßt mäßig sein. Untersagt ihm allen Luxus, verbietet ihm kostspielige Bauten, soweit sie nur der Befriedigung von Eitelkeit und Prachtliebe dienen. Wird dem Volk kein Anlaß zum Neid gegeben, so gibt es sich auch mit seinem Los zufrieden und ist bereit, zu arbeiten." Bezeichnenderweise wird diese Rede dem mythischen Kaiser Shun (2258-2208 v.Chr.) in den Mund gelegt. Je älter solche Worte, desto beherzigerwert!

Die "mythischen" Kaiser Shun, Yao und Yü hätten sich stets als "Väter des Volkes" verstanden und damit ein Vorbild für jeden ihrer Nachfolger - also auch für jeden Beamten - geliefert.¹²⁹ Sämtliche Handlungen der Regierung hätten sich demnach am sozialen und wirtschaftlichen Wohl des Volkes zu orientieren, denn das Volk sei mit Abstand das Wichtigste.

Ein guter Herrscher arbeite stets für die Mehrung des Wohlstands im Volk und bekämpfe jegliches Elend. Wenn das Volk murre, habe die Regierung sofort den Gründen der Unzufriedenheit nachzuspüren und Abhilfe zu schaffen. Würden nur die Äußerungen der Unzufriedenheit unterdrückt, nicht aber deren eigentliche Ursachen, so schaffe dies allenfalls trügerische Ruhe: "Dem Volk den Mund zu verstopp-

fen ist nämlich gefährlicher als den Lauf eines reißenden Wildbachs hemmen zu wollen... Das Volk verharret zwar lange Zeit in erzwungenem Schweigen, aber eines Tages stürmt es in hellen Scharen zum Palast ... und erschlägt alles, was sich ihm in den Weg stellt."¹³⁰

Wer sich dem Volk gegenüber nicht väterlich verhält, verliert seine väterliche Autorität!

Zu loben sei Kaiser Shi Zong [133], der angesichts von Bürgerkrieg und Hungersnot i.J. 948 befahl, für die leidende Bevölkerung die Staatsspeicher zu öffnen, und der dieses Verhalten mit folgenden Worten begründete: "Bin ich nicht der Vater des Volkes? Wenn die Kinder in Not sind, ist es da nicht Pflicht des Vaters, ihnen zu helfen, ganz gleich ob sie ihm (das Getreide) wieder zurückerstatten können!?"¹³¹

Sozialpolitik wird hier nicht im Sinne individueller Verteilungsgerechtigkeit, sondern als Mittel zur Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Harmonie und inneren Friedens verstanden; denn der beste Schutz für ein Gemeinwesen bestehe nicht aus Festungen oder Soldaten, sondern aus *moralischer* Wappnung des Volkes, die ihrerseits wiederum durch Belehrungen und durch materielle Belohnungen zu festigen sei: "Die Beamten haben in der Belehrung des Volkes unermüdlich zu sein... Sie sollen nach verdienstvollen Taten Ausschau halten und diejenigen, die sich durch Pflichtgefühl, Kindesliebe, Selbstzucht und Ehrlichkeit hervortun, auszeichnen und belohnen... Wenn nämlich das Gute seinen Lohn findet, wird jede Familie bestrebt sein, sich des Lohnes wert zu erweisen."¹³²

Eine gute Regierung ihrerseits offenbare sich in der Vortrefflichkeit der Volksmoral. Diese werde erzielt, wenn jeder einzelne Bürger an seiner persönlichen Besserung arbeite.

Ein Landarbeiter namens Shi Yu hatte i.J. 1728 eine verlorene Geldtasche zurückgegeben, ohne dafür Finderlohn zu verlangen. Der Kaiser, dem dieser Vorfall berichtet wurde, war von diesem Verhalten so gerührt, daß er dem Finder den Rang eines Beamten der Klasse 7 zuteilte und ihm 100 Unzen Silber schenkte, um darzutun, wie sehr

er von der Ehrlichkeit beeindruckt war, und wie sehr es ihm darum ging, daß auch andere Personen dieses persönliche Muster von Integrität nachahmten. Das Beispiel Shi Yus habe erneut gezeigt, daß das menschliche Herz von Natur aus zum Guten geneigt und daß jedem Menschen der Sinn für das Gute angeboren sei. Wörtlich: "Shi Yu ist ein einfacher Mann aus dem Volke, ein Arbeiter. Er hat niemals unsere Heiligen Bücher studieren können und niemand hat ihn über die Vorbilder unserer Ahnen belehrt. Trotzdem hat er jenen redlichen Sinn an den Tag gelegt, den der Himmel ihm eingepflanzt hat... Der allwissende Himmel hat ihn unter seinen Schutz genommen und nicht gewollt, daß seine Tugend ohne Lohn bleibe. Möge jedermann in sich gehen und ihm nacheifern!"¹³³

All diese Anweisungen sind durch und durch paternalistisch. Der Kaiser/die Regierung denke - so die Prämisse - wie ein Vater, freue sich über das gute Verhalten der Kinder - und entlohne es entsprechend ihrem sittlichen Wohlverhalten! Nirgends findet sich hier auch nur in Ansätzen die Idee eines *Rechts* der Einzelperson auf soziale Versorgung. Alles wird vielmehr von oben nach unten großmütig *gewährt*.

Einzelansprüche auf soziale Gerechtigkeit spielten als solch keine Rolle. Maßgebend blieb vielmehr stets die Sorge für das *Ganze*, womit erneut deutlich wird, daß das Interesse an der Systemstabilisierung im Vordergrund stand. Auch ging es wieder einmal nur um das soziale Netz, nicht jedoch um die einzelnen Knoten!

3.1.5.2.2.5

Nicht (individuelle) Menschenrechte, sondern (kollektive) Sozialrechte

Um so wichtiger waren andererseits überindividuelle "Gewährungen", die es den "Kindern", d.h. dem Volk, ersparten, hungern, frieren oder verzweifeln zu müssen. Nicht irgendein Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit, auf Rede oder Meinung stand also im Vordergrund, sondern das vom "Himmel" gewährte "Recht" zum Überleben.

Die Lehre vom Individuum und vom Recht der Einzelpersonlichkeit auf Autonomie und freie Entfaltung hat es im traditionellen China nie gegeben - im Gegenteil: Oberstes Gebot war dort die "Rückkehr zu den Riten durch

(entsprechende) Disziplinierung des Selbst" (dazu im einzelnen Abschnitt 2.1.1.2.2). Was es zu "kultivieren" galt, war nicht das egoistische "Kleine", sondern das gemeinschaftsförmige "Große Ich". Es gab kein Recht auf Entfaltung der Einzelpersönlichkeit, sondern nur ein Recht des Gesamtsystems auf Kosten des einzelnen. Individuelle Grundrechte konnten deshalb nie einen Nährboden finden. Zur Begründung kann hier auf die unmittelbar vorangegangenen Ausführungen über die "soziale Gerechtigkeit" verwiesen werden.

Franke¹³⁴ hat recht, wenn er schreibt, daß "Freiheit für den Durchschnittschinesen kaum je etwas anderes bedeutete als Freiheit von Hunger und Kälte, Freiheit von der Willkür rücksichtsloser Grundbesitzer und korrupter Beamter".

Es ist bezeichnend, daß das Plädoyer gegen die individuellen und für die sozialen "Rechte" auch in der Volksrepublik China nach wie vor geführt wird, zuletzt wieder einmal im "Weißbuch zu Fragen der Menschenrechte" vom 1. November 1991, in dem darauf hingewiesen wurde, daß die westlichen Vorstellungen allzusehr mit den klassischen Grundrechten verwoben seien, und daß dort die sozialen Grundrechte zu kurz kämen, während es sich in China gerade umgekehrt verhalte!¹³⁵

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß man nach Elementen der Volkssouveränität, wie sie zu den Grundlagen des modernen Demokratiebegriffs gehören, im traditionellen Reich der Mitte vergeblich sucht - zumindest im Bereich der Großen Tradition. Wie aber ist es hier um die Kleine Tradition bestellt?

3.1.5.3

Zusammenfassung: War das Volk ein Träger von Macht?

Faßt man die oben gewonnenen Ergebnisse unter dem Gesichtspunkt der Demokratiefähigkeit des traditionellen chinesischen Systems zusammen, so zeigt sich eine ernüchternde Bilanz.

- Aus traditioneller Sicht ergibt sich keine Volks-, sondern nur eine Kaiser-Souveränität, die in der Theorie allerdings durch "Systemverschränkung" und das Gebot der Willkürminimierung, in der Praxis durch die als solche nun einmal gegebene Zellenautonomie eingengt wurde.

- Auch bei Verwendung westlicher Demokratie-Kriterien tauchen kaum Elemente einer wirklichen Volksherrschaft auf. Fünf Alternativen zu zentralen Demokratie-"Universalien" lassen sich ermitteln, nämlich (1) Willkürminimierung statt Partizipationsmaximierung, (2) "Respekt im Austausch gegen Loyalität" statt politischem Wettbewerb und "Miteinander" statt Gegeneinander, (3) Einheit und Identität statt Gewaltenteilung, (4) soziale Symmetrie, Paternalität und pyramidalen Analogismus statt sozialer Einzelgerechtigkeit und (5) kollektive Sozial-"Gewährungen" statt individueller Menschenrechte.

Auch die "Kleine Tradition" gibt wenig demokratischen Baustoff her, da es den Geheimgesellschaften und Bauernrebellionen, wie sich im nachhinein immer wieder herausstellte, nur um eine Wiederherstellung günstiger Balancen innerhalb des alten Systems und nicht etwa um Abschaffung des Systems als solchem gegangen war. Vor allem die Geschwindigkeit, mit der siegreiche Rebellen die Rückkehr zum konfuzianischen System zu betreiben pflegten, zeigt, wie wenig es ihnen offensichtlich um wirkliche Alternativen zum bestehenden System gegangen war!

Die Hauptlehre des alten China lautete nach alledem, daß eine "gute Regierung" nicht durch wachsende Partizipation der Bevölkerung, sondern durch kontinuierliche Selbstdisziplinierung der Regierenden zu erreichen sei, wobei diese darauf zu achten haben, daß den "Kindern" stets fürsorglich der Wunsch von den Augen abgelesen wird. Seit den Tagen des Konfuzius war es der Junzi, dem das Führungsmonopol zukommen sollte. Der Junzi aber ist ein Mensch, der sich "in Demut selbst vervollkommnet"¹³⁶ und der sich seinen Überzeugungen treu bleibt, also nicht zum "Gerät" wird.

Das Volk blieb hier mehr oder weniger Objekt - ohne authentische Mitbestimmungsrechte.

Nur an zwei Stellen tauchten aus dem Meer des Obrigkeitsstaats demokratische Inseln auf, nämlich erstens im Zusammenhang mit dem Leistungsprinzip, das zumindest theoretisch jedermann die Chance eröffnete, über die Ausbildungs- und Prüfungsschiene zur Entscheidungsebene vorzustoßen,

und zweitens im Bereich der lokalen Autonomie, die zwar nicht de jure, wohl aber de facto als solche Anerkennung fand, und deren Ansätze sich später im Zeichen wachsender Mobilität auch auf andere gesellschaftliche Zellen weiterverpflanzen und im modernen China als "Danwei-Demokratie" fortentwickeln konnten.

Alles in allem war die Demokratie-Mitgift der Tradition aber doch ziemlich bescheiden. Vom Volk als einem Macht-Träger zu sprechen wäre nach alledem entschieden übertrieben gewesen!

3.1.6

Weitere Machtkonkurrenten?

3.1.6.1

Klerus, Bürgertum und Militär

Als Kräfte mit eigenem politischem Gewicht spielten der Klerus und das Bürgertum keine wesentliche Rolle, wie in den Abschnitten 2.6.2 und 2.6.4 bereits ausgeführt wurde.

Darüber hinaus gab es im China der Kaiser auch keine "militaristische Tradition", auch wenn Militärs beim Untergang einer Dynastie immer wieder entscheidend mit von der Partie waren. Im übrigen gehörte die Militärführung ebenfalls zum Beamtentum und war als solche im allgemeinen fest in die Machtstruktur eingebunden. Weitere Einzelheiten sind in einem eigenen Militär-Kapitel auszuführen.

3.1.6.2

...und die Intelligenzija?

Die soziale Stellung der Intelligenz hängt von dem Ausmaß ab, in dem die Gesellschaft "geistige Konkurrenz" (Karl Mannheim) und dauerndes "Hinterfragen" zuläßt.

Im China der Kaiser waren Orthodoxie im Denken und Konformismus im Verhalten gefragt, nicht jedoch Heterodoxie und kritische Einstellung - und zwar nicht einmal dann, wenn sie konstruktiv gewesen sein sollten.

Allerdings gab es hier im Laufe der Geschichte graduelle Unterschiede: Mochten die Bedingungen im geistigen Leben der Tang-Zeit noch verhältnismäßig "liberal" gewesen sein, so griff in den späten Dynastien, vor allem unter den Ming und den Qing, immer mehr der Geist der Disziplinierung und der Ungleichheit zwischen Oben und Un-

ten um sich (dazu ausführlich 2.3.1.2.1). Orthodoxie und Konformismus wurden jetzt zu wichtigen "Verkettungs"-Elementen im Gesellschaftssystem.¹³⁷

Die erste Welle der Zensur und der Verfolgung intellektueller Widerspenstigkeit setzte in der Mittleren Ming-Zeit ein, nachdem es vorher zur Gründung zahlreicher privater Akademien (shuyuan) [134] gekommen war, die zumeist die drei Eigenschaften gemeinsam hatten, daß sie nämlich von Privatgelehrten (also keineswegs auf Staatsinitiative) gegründet wurden, daß sie häufig unorthodoxe Lehren verkündeten (u.a. das Gedankengut des bedeutendsten Philosophen der damaligen Zeit, Wang Yangmings, 1472-1529), und daß sie überdies meist in abgelegenen Gegenden entstanden, also für die staatliche Bürokratie schwer kontrollierbar blieben.

Allein in den 40 Jahren zwischen 1465 und 1505 waren pro Jahr durchschnittlich drei solche Akademien aus der Taufe gehoben worden.¹³⁸

Die Bürokratie verfolgte diese intellektuelle Autonomisierung zunächst nervös und mißtrauisch, dann aber mit offenen Drohungen. 1537 ergingen dann die ersten Schließungsanordnungen, die mit der Verbreitung "unorthodoxer Lehren" und mit der Bildung von - als solchen höchst verdächtigen - "Vereinigungen" und Clubs begründet wurden, so z.B. der Tongzhahui [135], der "Entschlossenheitsvereinigung". U.a. würden, hieß es, in diesen Akademien die Ansichten Wang Yangmings gegen die "richtigen" Lehren Zhu Xis ausgespielt, regimekritische Äußerungen verbreitet und umherziehende Dozenten zu Vorlesungen eingeladen. 1579 ging unter Kaiser Wan Li eine zweite Verfolgungswelle über die Privatakademien hinweg und 1625 eine dritte. Zwar verzichteten die Schulen nun auf die mittlerweile zur Provokation gewordene Bezeichnung "Privatakademie" und gaben zumeist auch das feierliche Versprechen ab, sich nie mehr mit politischen Themen zu befassen, doch war das Mißtrauen der kaiserlichen Bürokratie inzwischen so notorisch geworden, daß Gesten dieser Art kaum noch Wohlwollen zu sichern vermochten. Hinter jeder Akademie wurde ein Zentrum freier Diskussion und ein Ort der Opposition, ja der Verschwörung gegen das Ming-Regime vermutet. 1627 wurden dann sämtliche Shuyuan geschlossen.

Dieses Mißtrauen gegen private Lehranstalten steigerte sich noch unter den Qing, die als "Fremddynastie" noch stärker vor intellektuelle Kritik auf der Hut sein zu müssen glaubten als die Ming.

Vor allem im 18.Jh. kam es zu zahlreichen Verfolgungen und schließlich unter Kaiser Qian Long zur Großen literarischen Inquisition (1774-1789), in deren Verlauf 10.231 Bücher auf dem Index landeten, 2.320 Werke öffentlich verbrannt und gleichzeitig Hunderte von Autoren (samt Familien) verbannt, in Zwangsarbeit geschickt oder enthauptet wurden. Wer die Besitzer unorthodoxer Werke nicht sofort denunzierte, wurde als Mitwisser ebenfalls zur Rechenschaft gezogen.

Kurzum: "Freischwebende Intelligenz" galt der Bürokratie des 18.Jh. als Staatsfeind Nr.1 und sollte mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden.

Hand in Hand mit den Unterdrückungsmaßnahmen versuchten die damaligen Kaiser, die "Herrschaft der sittlichen Ordnung" wiederherzustellen und das klassische konfuzianische Gedankengut in ihrem Sinne neu zu beleben. Zu diesem Zweck entstanden gewaltige, Tausende von Bänden umfassende Enzyklopädien, wie z.B. das "siku quanshu" ("Sämtliche Schriften der vier Literaturgattungen"), die unter staatlichem Patronat gefördert und oft Hunderte von Gelehrten beschäftigten, die sich im Zuge dieser Arbeit mit dem Regime meist wieder versöhnten.

Auch die Staatsprüfungen wurden verstärkt in den Dienst der Indoktrinierung gestellt. So kam es, daß seit 1487 jener "Achtgliedrige Aufsatz" (bagu) [136] verlangt wurde, der späteren Generationen, vor allem den Kommunisten um Mao Zedong, als Ausgeburt des Formalismus schlechthin erschien: deshalb auch ihre immer wiederkehrende Aufforderung "gegen den Parteischematismus (wörtl.: "den Bagu in der Partei) Widerstand zu leisten" (fandui dang bagu) [137]. So lautete eine Rede Mao Zedongs vom 8.Februar 1942.¹³⁹ Also Erscheinungsformen des "Bagu" werden in diesem Zusammenhang erwähnt: "endlose Phrasendrescherei und gegenstandsloses Geschwätz - wie die Fußbinden einer Schlampe, lang und übelriechend", "Wichtigtuerei zum Zwecke der Einschüchterung anderer" und "schematisches Anordnen, wie in den Regalen der alten chinesischen Apotheke".

Daß freilich auch die KPCh, kaum hatte sie gesiegt, schnell wieder auf Orthodoxie und Konformismus rückschaltete, steht auf einem anderen Blatt. Vor allem nach der "Rechtsabweichlerbewegung" von 1958 hatten die Intellektuellen das Gefühl, daß sie noch mehr in die Zange genommen wurden als ihre Leidensgenossen während der Ming- oder der Qing-Zeit.

Im berühmten Edikt von 1671 hatte es geheißt: "Rottet die Irrlehren aus und achtet die orthodoxe Lehre".¹⁴⁰ 200 Jahre später hieß es: "Bekämpfe dein eigenes (egoistisches) Selbst und kritisiere den Revisionismus" (dou si pi xiu) [138].

Auch hier wird erneut deutlich, daß der Intellektuelle, soweit er nicht fest in die Machtstrukturen der politischen Elite eingebunden war/ist, keine Recht auf alternative politische Entwürfe haben soll(te). Aus dem gleichen Grunde auch war/ist das herrschende Regime stets bestrebt, kritischen Meinungen die Öffentlichkeit zu entziehen, sei es nun, daß private Lehranstalten geschlossen und unorthodoxe Schriften verboten, sei es, daß Intellektuelle zu Staatsfeinden, Kriminellen oder einfach "Revisionisten" abgestempelt wurden/werden.

Ein Recht auf Opposition wurde und wird ihnen nur insoweit zugestanden, als sie, wie gesagt, in die Entscheidungsmechanismen eingebaut sind. Freischwebende Intelligenz als legitime Form der "Konkurrenz um Macht" war für das traditionelle China kein Thema - und ist es bis heute nicht!

(Die Abschnitte ab 3.2 folgen im nächsten Heft!)

Anmerkungen

- 1) Mengzi I.7; Legge, S.449.
- 2) Shujing, a.a.O., S.530 bzw. 527.
- 3) In diesem Sinne Fung Yu-lan, "A History of Chinese Philosophy", transl. Derk Bodde, Beijing, 1937, Bd.I, S.320-322.
- 4) Weitere Einzelheiten Weggel, "Rechtsgeschichte", a.a.O., S.192-195.
- 5) Lunyu II.12; Legge, a.a.O., S.140; V.3; Legge, S.171 und XIII.20.
- 6) Lunyu XIII.20; Legge, S.308.
- 7) Lunyu II.12; Legge, S.140.
- 8) Lunyu IV.18; Legge, S.167.
- 9) Lunyu X.1; Legge, S.244.
- 10) Lunyu XIII.1; Legge, S.295.
- 11) Lunyu XIII.4; Legge, S.299.
- 12) Lunyu VII.24; Legge, S.210.
- 13) Lunyu XV.32; Legge, S.354.
- 14) Lunyu XX.2; Legge, S.425 f.
- 15) Lunyu XX.2; Legge, S.425-427.
- 16) Lunyu VIII.8; Legge, S.222.

- 17) Mengzi IV.6; Legge, S.627.
 18) Lunyu XIV.44; Legge, S.338.
 19) Lunyu XV.45; Legge, S.338.
 20) Lunyu XIV.34; Legge, S.332.
 21) Lunyu XVI.11; Legge, S.371.
 22) Lunyu XVIII.6; Legge, S.399.
 23) Lunyu XIV.3; Legge, S.315.
 24) Lunyu VII.1; Legge, S.200.
 25) Vgl. zur Ausdeutung dieser Zeichen anhand der archaischen Knochenschriftform P.L.Kalff, "Einführung in die chinesischen Schriftzeichen", Steyler-Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen (Rheinland) 1954, Nr.164, 165 und 382.
 26) Vgl. Robert M.Marsh, "The Mandarins: The Circulation of Elites in China, 1600-1900", New York 1961, vor allem Kap.III; Ho P'ing-ti, "The Ladder of Success in Imperial China", New York 1962, Kap.I; Ch'ü t'ung-tsu, "Chinese Class Structure and its Ideology" in J.K.Fairbank (ed.), "Chinese Thought and Institutions", Chicago 1957, S.235-250.
 27) Näheres in Weggel, "Rechtsgeschichte", a.a.O., S.220 m.N.
 28) Lunyu XV.21; Legge, S.350.
 29) So Rainer Hoffmann, "Traditionelle Gesellschaft und moderne Staatlichkeit. Eine vergleichende Untersuchung der europäischen und chinesischen Entwicklungstendenzen", München, Köln, London 1987, S.52.
 30) T'ung-tsu Ch'ü, "Local Government in China under the Ch'ing", Stanford/Cal., Paperback Edition 1969, S.171 f.; John King Fairbank, "The United States and China", Cambridge/Mass. 1959, S.28-42, 52-58 und 87-94.
 31) In diesem Sinne Fairbank, ebenda.
 32) Zur Interpretation des Begriffs "shi" vgl. Arthur Waley, "The Analects of Confucius", London 1938, S.33 f.
 33) U.a. Fairbank, ebenda.
 34) Supplement to People's China vom 16.10.50, S.18.
 35) C.K.Yang, "Chinese Communist Society: The Family and the Village", Cambridge/Mass. and London/England, 2nd printing 1966.
 36) ZHRMGHG fagui xuanji ("Ausgewählte Rechtsbestimmungen der VR China"), Beijing 1956, S.136-164.
 37) Dazu Hongqi ("Rote Fahne"), Nr.5/1974, S.12-19.
 38) HQ, a.a.O., S.16.
 39) Vgl. dazu Chang Chung-li, "The Chinese Gentry", Seattle 1955, S.43.
 40) In diesem Sinne Fei Hsiao-tung, "China's Gentry", Phoenix Books, Chicago und London, 2.Aufl. 1968, S.33-39.
 41) Beschrieben ist dies in der Biographie des damaligen Hauptreformers Shang Yang die sich in Kap.68 des Shiji befindet. Die bekannteste Übersetzung stammt von J.J.L.Duyvendak, "The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law", London 1928, S.167 ff.
 42) Dazu Weggel, "Rechtsgeschichte", a.a.O., S.87 f.
 43) Dazu Weggel, Rechtsgeschichte, a.a.O., S.87 f.
 44) T'ung-tsu Ch'ü, "Local Government in China under the Ch'ing", Stanford/Cal. 1962, Paperback Edition 1969, S.8 und 14.
 45) Das Qing huidian ist in einer zehnbändigen Ausgabe mit zusammen 1.160 S. in der Reihe "Wan You wenku" des Shanghaier Shangwu im März 1937 erschienen.
 46) Ausgabe von 1899.
 47) Ch'ü, a.a.O., S.97.
 48) Ebenda, S.39.
 49) Ebenda, S.56 ff.
 50) DQHD, S.271-465.
 51) Ebenda, S.466-493.
 52) Dazu Hsiao Kung-chuan, "Rural China: Imperial Control in the 19th Century", Seattle 1960, S.93.
 53) So Barrington Moore, "Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie", Frankfurt 1969, S.245.
 54) Zu den Erinnerungsbräuchen vgl. vor allem Kap.36 des DQHD, a.a.O., S.401 ff.
 55) Kap.18 des DQHD, S.187 ff.
 56) Strafen und Belohnungen dieser Art sind vorgeschrieben in Kap.18 und 85 des DQHD, ebenda, S.187 ff. und 976 ff.
 57) München 1964.
 58) Die Rechtsprechungsregeln befinden sich in den Kap.52-57 des DQHD, S.626-683.
 59) DQHD, Kap.17, a.a.O., S.178-186.
 60) Kap.58-62 des DQHD, a.a.O., S.685-746.
 61) DQHD, Kap.18 und 19, a.a.O., S.187-210.
 62) Ch'ü, "Local Government", a.a.O., S.16 f.
 63) DQHD, Kap.4-12, ebenda, S.34-136.
 64) Zit. bei Franz Kuhn, "Chinesische Staatsweisheit", Bremen 1947, S.79, fortan Jun-dao, Kuhn.
 65) Ebenda, S.80.
 66) Ebenda, S.79.
 67) Guofu yijiao, "Das Vermächtnis des Vaters der Republik", Taipei o.J., S.129.
 68) Im Zhongyong seien hierfür vor allem Kap.XX.4, 5, 6, 7, 8 sowie 10, 11, 12 und 13 genannt; Legge, S.76-83; aus Menzius die Stellen II.6; Legge, S.549 f., III.1; Legge, S.602; V.2; Legge, S.551 ff.; V.5, Legge, S.859 ff. und V.19; Legge, S.889.
 69) Mengzi IV.7; Legge, S.702.
 70) Mengzi IV.8; Legge, S.705.
 71) Mengzi II.8; Legge, S.584.
 72) Mengzi II.2; Legge, S.561.
 73) Mengzi IV.5; Legge, S.737 und 722.
 74) Mengzi III.3; Legge, S.616.
 75) Mengzi VII.14; Legge, S.986 f.
 76) Mengzi VII.20; Legge, S.990.
 77) Mengzi V.7; Legge, S.866.
 78) Mengzi IV.12; Legge, S.710.
 79) Mengzi VII.32; Legge, S.1002.
 80) Mengzi VI.7; Legge, S.935 bzw.934.
 81) Mengzi VI.11; Legge, S.943.
 82) Mengzi VI.13; Legge, S.942.
 83) Mengzi VII.6; Legge, S.980.
 84) Mengzi VII.14; Legge, S.985.
 85) Mengzi V.5; Legge, S.795.
 86) Mengzi V.5; Legge, S.791.
 87) Ebenda, S.792 f.
 88) Legge, S.932 ff.
 89) Dieser Gedankengang findet sich auch im Zhongyong XX.13; Legge, S.82 f.
 90) Ebenda.
 91) Legge, S.891 ff., vor allem 909 ff.
 92) Mengzi VI.6; Legge, S.909.
 93) Mengzi VI.4; Legge, S.903.
 94) Mengzi IV.2; Legge, S.692.
 95) Mengzi VI.8; Legge, S.919.
 96) Mengzi III.9; Legge, S.673.
 97) Mengzi IV.8; Legge, S.704; Zhongyong XIV; Legge, S.95.
 98) Ebenda, S.95.
 99) Mengzi V.8; Legge, S.807.
 100) Zhongyong XIV; Legge, S.95.
 101) Darauf hat zum ersten Mal Benjamin Schwartz aufmerksam gemacht. Nachgewiesen in: Peter Opitz (Hg.), "Maoismus", Stuttgart, Köln u.a. 1972, S.80-98, 89 f.
 102) Menzius I.7; Legge, S.449.
 103) Lunyu XX.2; Legge, S.425.
 104) Ebenda.
 105) Lunyu XX.2; Legge, S.426.
 106) "The Guilds of China", London, S.20 und 46.
 107) Vgl. aber auch William Theodore de Bary, "The Liberal Tradition in China", New York 1983.
 108) Dazu Tilemann-Grimm, "Ming Despotism" in: Stuart R.Schram (Hg.), "The Scope of State Power in China", London 1985, S.34; Jürgen Osterhammel, "China und die Weltgesellschaft. Vom 18.Jh. bis in unsere Zeit", München 1989, S.71.
 109) Hsiao Kung-chuan, "Rural China: Imperial Control in 19th Century", Seattle 1960, S.67.
 110) Beschrieben von William Skinner, "Marketing and Social Structure in Rural China", Journal of Asian Studies, 24:1 (1964), S.3-43 und 24:2 (1965), S.195-228.
 111) Machetzki, "Zur Diskussion um den Stellenwert der Tradition, Teil 2", C.a., Juli 1990, S.530 ff., hier 534.
 112) Nach Wolfgang Franke, "Das Jahrhundert der chinesischen Revolution, 1851-1949", München 1958, S.56-59.
 113) Franke, a.a.O., S.63.
 114) Näheres dazu Rainer Tetzlaff (Hg.), "Perspektiven der Demokratisierung in Entwicklungsländern", Bd.13 der "Schriften des Deutschen Überseeinstituts", Hamburg 1992, S.5 ff.
 115) Hsü, Leonard Shi-lien, "The Political Philosophy of Confucianism", New York 1932, S.195 f.
 116) Lunyu III.19; Legge, S.155.
 117) Zur Existenz einer "liberalen Tradition in China" vgl. auch Theodore de Bary, "The Liberal Tradition in China", Hongkong 1983.
 118) Im einzelnen dazu Robert M.Marsh, "The Mandarins: The Circulation of Elites in China, 1600-1900", New York 1961, vor allem Kap.3; Ho P'ing-ti, "The Ladder of Success in Imperial China", New York 1962, Kap.1; Ch'ü T'ung-tsu, "Chinese Class Structure and its Ideology" in: J.K.Fairbank (ed.), "Chinese Thought and Institutions", Chicago 1957, S.235-250.
 119) Krieger, Trauzettel, "Konfuzianismus", a.a.O., S.64.
 120) In diesem Sinne Gustav Radbruch, "Einführung in die Rechtswissenschaft", hrsg. von Konrad Zweigert, Stuttgart 1962, S.191.
 121) Mengzi IV.4; Legge, S.697 f.
 122) Ebenda, S.697.
 123) Ausführlich dazu Weggel, "Die Asiaten", S.66 ff, 73, 103.
 124) Zhongyong XX.12; Legge, S.81.
 125) Mengzi III.5; Legge, S.640.
 126) Mengzi II.5; Legge, S.547.
 127) Zhongyong XXXI.4; Legge, S.119.
 128) Ausgewählt und übertragen von Franz Kuhn, "Chinesische Staatsweisheit", Bremen 1947, S.82.
 129) Zhi dao, a.a.O., S.86 f.
 130) Zhi dao, a.a.O., S.92.
 131) Zhi dao, a.a.O., S.109.
 132) Zhi dao, a.a.O., S.105 ff.
 133) Zhi dao, a.a.O., S.107 f.
 134) Wolfgang Franke, "Die Rolle der Tradition im heutigen China" in: Moderne Welt, Heft 2, 1961/62, S.146-165, 164.
 135) RMRB, 2.11.91, S.5; 3.11.91; S.5; 4.11.91; S.5; 5.11.91; S.5.
 136) Lunyu XIV.45; Legge, S.338.
 137) So Wolfgang Franke, "Rolle der Tradition", a.a.O., S.157 f.
 138) Einzelheiten dazu John Meskill, "Academies and Politics in the Ming Dynasty", in: Charles O.Hucker (ed.), "Chinese Government in Ming Times: Seven Studies", New York, London 1969, S.149-174.
 139) In Mao Zedong, Xuanji ("Gesammelte Werke"), Beijing 1966, S.831-847, dt. "Ausgewählte Werke III", S.55-73.
 140) F.W.Baller, "The Secret Edict", 4th ed., Shanghai 1917, S.72.

- [1] 皇帝
[2] 保民
[3] 京官
[4] 国语; 普通话
[5] 君子不器
[6] 諫; 便便言
[7] 先之
[8] 四教: 文, 行, 忠, 信
[9] 五美; 四惡
[10] 或勞心, 或勞力
[11] 無為
[12] 修己以敬
[13] 积极性
[14] 积极分子
[15] 私
[16] 公
[17] 共; 共产主义
[18] 天下為共
[19] 考得上; 考不上
[20] 升官圖
[21] 商官
[22] 帝
[23] 關帝
[24] 派; 學派; 家
[25] 羣而不黨
[26] 紳士
[27] 申
[28] 儒林外史
[29] 紳
[30] 士
[31] 紳士
[32] 生員
[33] 秀才
[34] 舉人
[35] 進士
[36] 士大夫
[37] 士
[38] 士兵
[39] 士气
[40] 文化
[41] 迴避
[42] 新民
[43] 地主
[44] 地主阶级
[45] 賢良; 文學
[46] 鹽鐵論
[47] 貴以德而賤用兵
[48] 儒戶; 紳戶; 大戶
[49] 民戶; 小戶
[50] 道統
[51] 省; 府; 縣
[52] 州
[53] 衙門(衙署; 公署)
[54] 道
[55] 省
[56] 正印官
[57] 治事之官
[58] 治官之官
[59] 親民之官
[60] 地方官
[61] 父母官
[62] 大清會典
[63] 大清會典事例
[64] 幕友
[65] 常祀
[66] 忠義祠; 節孝祠
[67] 社學; 義學
[68] 縣試
[69] 鄉約
[70] 釐金
[71] 地銀
[72] 丁銀
[73] 地丁銀
[74] 考成
[75] 實徵冊
[76] 驛站
[77] 馬牌
[78] 黃冊
[79] 牌; 甲; 保
[80] 保甲
[81] 常平倉
[82] 普濟堂
[83] 簽押房
[84] 陋規
[85] 養廉銀
[86] 茶儀
[87] 守; 才; 政; 年
[88] 君道
[89] 性; 仁
[90] 君好仁, 天下無敵
[91] 天吏
[92] 取法
[93] 使人昭
[94] 期於
[95] 誠
[96] 修其身而天下平
[97] 而
[98] 民愛善教
[99] 化; 神
[100] 民為貴, 君為輕
[101] 天不言
[102] 盡心
[103] 公用
[104] 說
[105] 警
[106] 妖孽
[107] 禎祥
[108] 有命; 無命
[109] 前知
[110] 保民
[111] 尊五美, 屏四惡
[112] 威而不猛
[113] 吃人虎
[114] 村長; 城長
[115] 耆老; 耆儒
[116] 紅巾; 白蓮教
[117] 禮; 忠
[118] 經世濟民
[119] 倫
[120] 國家
[121] 天下之本在國, 國之本
 在家, 家之本在身
[122] 身正而天下歸之
[123] 名分
[124] 名副其實, 實副其名
[125] 做一个名副其實的共产
 黨員
[126] 失面
[127] 九經
[128] 庶民; 子
[129] 父母
[130] 敬大臣
[131] 勸
[132] 治道
[133] 世宗
[134] 書院
[135] 通志會
[136] 八股
[137] 反对党八股
[138] 斗私批修