

# Die gesellschaftspolitische Relevanz der Diskussionen über Konfuzius in der Volksrepublik China

BRUNHILD STAIGER

## Geschichtsschreibung und Werturteil

Die chinesische Geschichtsschreibung trug von jeher vornehmlich didaktische Züge. Hatte die offizielle traditionelle Historiographie die Aufgabe, Lehrbeispiele aus der Geschichte zu ziehen, die den konfuzianischen Beamten ideologisch festigen und ihm als Vorbild für sein politisches Handeln dienen sollten<sup>1</sup>, so ist es das Anliegen der chinesisch-marxistischen Geschichtsschreibung, die historische Vergangenheit unter dem Aspekt der Klassenkämpfe zu betrachten, um nachzuweisen, daß China alle zur Erreichung des Kommunismus notwendigen universalhistorischen Stufen des Marxismus vom Urkommunismus über die Sklavenhaltergesellschaft und den Feudalismus bis hin zum Kapitalismus durchlaufen hat.

In der traditionellen wie auch in der marxistischen Geschichtsbetrachtung macht sich bei der Behandlung historischer Persönlichkeiten eine starke Tendenz zum Aussprechen von Werturteilen bemerkbar. In der Vergangenheit lieferte die konfuzianische Ethik die Maßstäbe, nach denen Lob und Tadel über die historischen Persönlichkeiten verhängt wurden. Dem Aussprechen von Lob und Tadel entspricht in der marxistischen Geschichtsschreibung die Gliederung in fortschrittliche und konservative oder reaktionäre Persönlichkeiten.

Eine der vordringlichsten Aufgaben, die sich den marxistischen Historikern seit Errichtung der Volksrepublik China stellte, bestand in der Neuinterpretation der gesamten historischen Vergangenheit nach den Grundsätzen des Marxismus. In diesem Zusammenhang wurde für die Historiker der Volksrepublik China die Regel der „Hochschätzung der Gegenwart und der Geringschätzung der Vergangenheit“ maßgebend, die Kuo Mo-jo 1951 verkündete. Diese Formel bedeutete zunächst einmal, daß das Studium der neueren Geschichte im Mittelpunkt stehen sollte; zum anderen besagte sie, daß die gesamte Geschichtsschreibung gegenwartsbezogen sein und politischen Zielen dienen sollte. Die Gegenwartsbezogenheit galt auch für die Erforschung der alten Geschichte, die keineswegs vernachlässigt werden sollte.

Seit Bestehen der Volksrepublik hat es zwei Blüteperioden historischer Forschung gegeben, in denen Konfuzius zu den meistdiskutierten historischen Persönlichkeiten gehörte. Die erste Blüteperiode war die sogenannte „Hundert-Blumen-Periode“, die die Zeit von 1956 bis 1957 umfaßte und unter dem Motto stand: „Laßt hundert Blumen blühen, laßt hundert Schulen miteinander wettstreiten!“ Unter diesem

<sup>1</sup> Über den Charakter der traditionellen Geschichtsschreibung siehe Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, hrsg. v. Arthur Wright, Yale U.P. (1964), 1967, S. 129 ff., und W. G. Beasley, E. G. Pulleyblank (Hrsg.), *Historians of China and Japan*, London, Oxford U.P. (1961), 1965, S. 5 ff.

Motto, das Mao Tse-tung im Mai 1956 verkündete, wurden die Wissenschaftler und Künstler zu freier und unabhängiger Diskussion ihrer Ideen aufgerufen. Durch Meinungsfreiheit auf geistigem Gebiet sollten Wissenschaft und Kunst gefördert werden, und zugleich sollte durch die Darlegung der unterschiedlichen Meinungen die Möglichkeit zur Ausschaltung von Irrtümern gegeben sein<sup>2</sup>. Die Meinungsfreiheit unter diesem Motto, das in Anlehnung an die Epoche der hundert philosophischen Schulen gebildet worden war, die im Altertum zur Zeit der „Kämpfenden Staaten“ (403–221 v. Chr.) um den Vorrang kämpften, wurde jedoch Mitte 1957 wieder eingeschränkt. 1958 folgte der „Große Sprung nach vorn“, der das ganze Land in wirtschaftliche Schwierigkeiten brachte. Wohl in dem Bestreben, von den materiellen Schwierigkeiten abzulenken, ließ die Partei Ende 1960 die ideologischen Zügel wieder locker, um sie jedoch nach der Stabilisierung der Wirtschaft 1963 wieder anzuziehen.

Welches Maß an Meinungsfreiheit in dieser zweiten Blüteperiode 1961 bis 1963 erreicht wurde, mögen zwei Beispiele verdeutlichen: Anfang 1961 hielt Außenminister Ch'en Yi im Institut für Hochschulbildung eine Rede vor Graduierten, in der er betonte, daß er zwar kommunistische Ideen vertrete, daß er aber auch von Konfuzius und Menzius<sup>3</sup> und von Ideen der kapitalistischen Klasse beeinflusst sei<sup>4</sup>.

Ende 1962 vertrat Liu Chieh, Professor an der Chung-shan-Universität in Kanton, die Auffassung, daß die marxistische Klassenkampftheorie ungeeignet sei, das chinesische Altertum zu erklären<sup>5</sup>. Angesichts der Tatsache, daß die Anwendung der Klassenkampftheorie als oberstes Prinzip in der Geschichtsschreibung gefordert wurde und daß gerade auf Grund der Klassenanalyse der politische Bezug zur Gegenwart hergestellt werden sollte, scheint Liu Chieh's Auffassung zu den wohl freimütigsten und unorthodoxesten Ideen zu gehören, die seit Bestehen der Volksrepublik China geäußert wurden.

### „Asiatische Produktionsweise“ oder Sklavenhaltergesellschaft

Die Diskussion über die Bewertung historischer Persönlichkeiten stand zunächst ganz im Schatten der Auseinandersetzung über die Periodisierung der chinesischen Geschichte, die in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre das zentrale Problem der chinesischen Geschichtsschreibung war. Für die alte Geschichte bestand das Hauptproblem darin, das Ende der Sklavenhaltergesellschaft und den Beginn des Feudalismus zu bestimmen. Dabei ging es den marxistischen Historikern nicht um die Frage, ob es im alten China überhaupt eine Sklavenhaltergesellschaft gab. Ihre Existenz wurde nicht in Zweifel gestellt, vielmehr bildete sie die Grundlage und Voraussetzung für alle Studien und Diskussionen über das chinesische Altertum.

<sup>2</sup> Vgl. Merle Goldman, *Literary Dissent in Communist China*, Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1967, S. 158 ff.

<sup>3</sup> Menzius (372–289 v. Chr.) war neben Konfuzius der zweite große Vertreter der frühen konfuzianischen Schule.

<sup>4</sup> Kuang-ming jih-pao, 3. 9. 61; vgl. Merle Goldman, „The Unique Blooming and Contending of 1961–1962“, in: *China Quarterly*, No. 37 (1969), S. 60.

<sup>5</sup> Siehe die beiden Artikel von Liu in: Hsüeh-shu yen-chiu (Wissenschaftliche Forschungen), 1962/3 und 1963/2.

Bekanntlich hat Marx die antiken Verhältnisse in China mit der Theorie der „asiatischen Produktionsweise“ gekennzeichnet, deren Hauptmerkmale nach Wittfogel darin bestehen, daß 1. privates Landeigentum fehlt, 2. große soziale Gemeinschaftsaufgaben durchgeführt werden, vor allem Wasserregulierungsarbeiten („hydraulische Gesellschaft“) und 3. ein starkes Gemeinschaftswesen existiert<sup>6</sup>.

Es gibt zwar nicht genügend Beweise dafür, daß in der Shang-Zeit (ca. 1500–1050) bereits eine intensive Bewässerungswirtschaft betrieben wurde<sup>7</sup>, aber das vorhandene historische Material, speziell die Orakelknochen, lassen den Schluß zu, daß die Gesellschaft in der Shang-Zeit in Dorf- oder Stammesgemeinschaften organisiert war, wobei sich der Boden, dessen Eigentümer der Herrscher war, im Besitz der Dorfgemeinschaft befand<sup>8</sup>, was die These der „asiatischen Produktionsweise“ untermauern würde. Doch Mao Tse-tung entschied sich gegen die Theorie der „asiatischen Produktionsweise“, nachdem bereits Lenin, der ursprünglich diese Theorie vertreten hatte, und Stalin die Stufen der Sklavenhaltergesellschaft und des Feudalismus auch in China für existent erklärt hatten<sup>9</sup>. 1929 versuchte Kuo Mo-jo auf Grund der Auswertung von Gräberfunden, Orakelknochen und Bronzeinschriften den Beweis zu erbringen, daß im China der Shang-Zeit und der Westlichen Chou-Dynastie (ca. 1027–771 v. Chr.) eine ausgeprägte Sklavenhaltergesellschaft existiert habe<sup>10</sup>. Noch in den dreißiger Jahren gab es Kontrahenten für beide Theorien, doch spätestens seit Bestehen der Volksrepublik wurde die „asiatische Produktionsweise“ in China nicht mehr diskutiert. Nunmehr galt als unumstößliches Gesetz, daß China die Stufen der Sklavenhalter- und Feudalgesellschaft durchlaufen hatte. Es steht außer Zweifel, daß es im alten China Sklaven gab. Daß aber die landwirtschaftliche Produktion in der Shang- und Chou-Zeit auf Sklavenarbeit beruhte, – und nur dann kann man von einer Sklavenhaltergesellschaft sprechen – konnte weder von Kuo Mo-jo noch von anderen marxistischen Historikern überzeugend nachgewiesen werden. Historische Beweise gibt es lediglich für die Organisation der Gesellschaft in Stammes- oder Dorfgemeinschaften und dem damit verbundenen Gemeinbesitz. Die historischen Quellen lassen auch darauf schließen, daß im Laufe der Chou-Dynastie (1027–256 v. Chr.) der Gemeinbesitz allmählich in Privatbesitz überging. Es würde daher der historischen Wirklichkeit eher entsprechen, wenn man den Wechsel beider Systeme als Wandel vom Gemeinbesitz zum Privateigentum kennzeichnete. Aber nach dem geltenden Dogma muß es heißen, daß die Sklavenhaltergesellschaft durch feudalistische Produktionsverhältnisse abgelöst wurde, wobei es allerdings bis auf den heutigen Tag umstritten ist, wann sich der Wechsel zwischen beiden Gesellschaftssystemen vollzog.

Einige Historiker setzen den Beginn des Feudalismus bereits in der westlichen Chou-Zeit an, andere erst gegen Ende der späteren Han-Zeit (2.–3. Jh. n. Chr.),

<sup>6</sup> K. A. Wittfogel, „The Marxist View of China“, *China Quarterly*, No. 12 (1962), S. 165.

<sup>7</sup> J. R. Levenson, F. Schurmann, *China: An Interpretative History. From the Beginnings to the Fall of Han*, Berkeley and Los Angeles, 1969, S. 18.

<sup>8</sup> R. Felber, „Die Reformen des Shang Yang und das Problem der Sklaverei in China“, in: *Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt*, Bd. I, Akademie-Verlag Berlin, 1964, S. 114.

<sup>9</sup> K. A. Wittfogel, a.a.O., S. 155 ff.

<sup>10</sup> Chung-kuo ku-tai she-hui yen-chiu (Studien über die Gesellschaft des chinesischen Altertums).

d. h. die Meinungen variieren um mehr als ein Jahrtausend<sup>11</sup>. Die meisten Historiker der Volksrepublik China schlossen sich der Auffassung Kuo Mo-jo's an, der die Westliche Chou-Zeit noch für eine Sklavenhaltergesellschaft hält und den Übergang zum Feudalismus gegen Ende der Frühling-und-Herbst-Periode (722–481 v. Chr.), also etwa um 500 v. Chr. datiert<sup>12</sup>.

### Konfuzius und die Periodisierung der chinesischen Geschichte

Mitte der fünfziger Jahre wurde das Thema der Periodisierung der alten Geschichte zugunsten der Bewertung historischer Persönlichkeiten zurückgestellt, denn das Studium einzelner Persönlichkeiten des Altertums bot die Möglichkeit, weitere Aufschlüsse über den Gesellschaftscharakter jener Zeit zu gewinnen.

In beiden Blüteperioden konzentrierten sich die Studien über die alte Geschichte auf Konfuzius (551–479 v. Chr.), denn nach vorherrschender Auffassung fiel der Übergang zu feudalistischen Produktionsverhältnissen in Konfuzius' Lebenszeit. Der Wandel der beiden Gesellschaftssysteme manifestierte sich den marxistischen Historikern in erster Linie in dem Wandel der Besitzverhältnisse, d. h. der Gemeinbesitz an Grund und Boden, der das wesentliche Merkmal der Sklavenhaltergesellschaft gewesen sein soll, zerfiel und ging allmählich über in Privateigentum.

In Zusammenhang mit der Entstehung neuer Eigentumsverhältnisse wird als weiteres Kennzeichen jener Periode das Aufkommen neuer Klassen genannt: In die herrschende Klasse der Sklavenhalteraristokratie stieg die neue Grundeigentümerklasse auf. Daneben bildete sich eine neue Mittelschicht heraus, die aus niedergegangenen Adel, befreiten Sklaven, freien Bauern, Händlern und Handwerkern bestand. Durch den Wandel der Sklavenarbeit in individuelle Produktion sowie durch den Gebrauch von Eisengeräten wurde das Produktionsniveau gesteigert, was wiederum zu verstärktem Handel, Geldwirtschaft und einem Aufblühen der Städte führte.

Die genannten Merkmale bilden im Marxismus die objektiven Gesetze, nach denen sich der Übergang von der Sklavenhaltergesellschaft zum Feudalismus vollzog. Die Gültigkeit dieser Gesetze nun auch für China nachzuweisen, ist das Hauptanliegen der Altertumsforscher in der Volksrepublik China, und diesem Zweck dient das Studium der frühen konfuzianischen Schule ebenso wie das aller anderen philosophischen Schulen aus der Zeit der „Kämpfenden Staaten“.

Tatsächlich bereitet es den Historikern nicht allzu große Schwierigkeiten, die **Gespräche** des Konfuzius im Sinne dieser Gesetze zu interpretieren, denn die Wandlungen, die zweifellos in der „Frühling-und-Herbst-Periode“ und in der Zeit der „Kämpfenden Staaten“ vor sich gingen, finden auch ihren Niederschlag in den **Gesprächen**, der einzigen Quelle für Konfuzius' Ideen.

Obwohl der Text nichts über die ökonomischen Verhältnisse jener Zeit aussagt, lassen sich aus ihm gewisse Rückschlüsse in bezug auf die Entstehung von Privateigentum ziehen. So wird in den **Gesprächen** von Grundsteuern berichtet, deren Er-

<sup>11</sup> Chien Po-tsan, „Problems in the Communist Periodization of Chinese History“ (1956) in: John Meskill (Hrsg.), *The Pattern of Chinese History*, Lexington, Mass., 1965, S. 76 ff.

<sup>12</sup> Nu-li chih shih-tai (Das Zeitalter der Sklavenhaltergesellschaft), Peking (1952), 1954, S. 173.

hebung auch aus anderen Quellen für jene Zeit bekannt ist<sup>13</sup>. Es versteht sich, daß es Grundsteuern unter einem System von Gemeinbesitz nicht geben konnte, sondern erst in Verbindung mit der Möglichkeit, Boden käuflich zu erwerben. Außerdem ist von Reichen und Armen die Rede<sup>14</sup>, die sich ebenfalls erst bilden konnten, nachdem Privateigentum entstanden war<sup>15</sup>. Weitaus mehr als über die ökonomischen Verhältnisse gibt der Text Aufschluß über den Wandel, der sich auf anderen Gebieten vollzog. Zu den offenkundigsten Merkmalen der Konfuzius-Zeit gehörte der Verfall der Etiquette (li), jener Verhaltensnormen, die als das Ordnungssystem der Sklavenhaltergesellschaft aufgefaßt werden und die auf einem streng hierarchischen Aufbau der Gesellschaft basierten. Auf religiös-weltanschaulichem Gebiet machten sich Zweifel an der Autorität des Himmels (t'ien) bemerkbar, der in der Sklavenhaltergesellschaft als Gott verehrt worden war. Auf dem Erziehungssektor schließlich wurde die Forderung nach Verallgemeinerung der Bildung und nach Ablösung erblicher Ämter durch die Wahl des Tüchtigsten für ein Amt erhoben.

Alle diese Merkmale werden als die Gesetze verstanden, nach denen sich in China der Wandel von der Sklavenhaltergesellschaft zum Feudalismus vollzog. Sie bilden den Ausgangspunkt für das Studium historischer Persönlichkeiten in jener Übergangsperiode, und aus ihnen lassen sich die Kriterien für die Fortschrittlichkeit bzw. Rückständigkeit der betreffenden Persönlichkeit ableiten.

Wie erwähnt, war Konfuzius die meistdiskutierte Persönlichkeit des chinesischen Altertums. Er lebte gegen Ende der „Frühling-und-Herbst-Periode“, als sich die Chou-Dynastie bereits im Verfall befand. Das Reich bestand damals aus einer Vielzahl kleiner Feudalstaaten, die sich vom Zentralherrscher (t'ien-tzu) unabhängig machten und einander bekämpften, bis schließlich der mächtige Feudalstaat Ch'in siegreich aus den Kämpfen hervorging und 221 v. Chr. den ersten chinesischen Einheitsstaat gründete. Konfuzius' ganzes Interesse galt den politischen und sozialen Zuständen seiner Zeit. Das Idealbild eines geordneten Staatswesens stellte sich ihm in der Vergangenheit dar, im Goldenen Zeitalter unter den legendären Herrschern Yao und Shun und den ersten Chou-Herrschern. Sein höchstes Ziel bestand darin, dem Reich wieder Frieden und Ordnung zu bringen, aber dieses Ziel hätte er nur in einer einflußreichen Stellung am Hofe eines Feudalfürsten erreichen können. Da ihm politischer Erfolg jedoch versagt blieb, mußte er sich damit begnügen, als Lehrer von einem Feudalstaat zum anderen zu ziehen und seine Ideen an eine große Schülerzahl weiterzugeben. Die Quelle für seine Ideen sind die **Gespräche**, die er mit seinen Schülern führte, die aber nicht aus seiner Hand stammen, sondern erst von nachfolgenden Schülergenerationen niedergeschrieben wurden.

### Konfuzius' Klassenstandpunkt

Aus den **Gesprächen** gibt es kaum eine Textstelle, die nicht zur Bestimmung von Konfuzius' Klassenstandpunkt herangezogen worden wäre. Trotz größter Be-

<sup>13</sup> Gespräche 11.17 (Übersetzung von Richard Wilhelm, Kungfutse. Gespräche, [1914] Jena 1945) und Tso-chuan, Ai-kung 11 (übersetzt von James Legge, Chinese Classics, vol. V/2, Hongkong-London, 1872, S. 826).

<sup>14</sup> Gespräche, 4,5; 11.17.

<sup>15</sup> Vgl. Chao Chi-pin, Lun-yü hsin-t'an (Neue Untersuchungen über die „Gespräche“), Peking (1959), 1962, S. 50 ff.

mühungen ist es aber den Gelehrten der Volksrepublik China bisher nicht gelungen, Konfuzius' Klassenstandpunkt eindeutig zu bestimmen, denn „Beweise“ lassen sich sowohl für die Auffassung erbringen, er sei ein Vertreter der konservativen Sklavenhalteraristokratie gewesen, als auch für die Auffassung, er habe die fortschrittliche Grundeigentümerklasse vertreten.

Zum Repräsentanten der Sklavenhalteraristokratie wird Konfuzius vor allem auf Grund der großen Bedeutung erklärt, die er der Etiquette beimaß. Allenthalben beklagte er den Verfall der Etiquette und kritisierte, daß sich die Feudalfürsten Rechte anmaßten, die eigentlich nur dem Zentralherrscher zustanden, und die Minister der Feudalfürsten Rechte beanspruchten, die nur den Feudalfürsten zukamen<sup>16</sup>. Das Wesen der Etiquette bestand für Konfuzius darin, daß „der Fürst Fürst sei, der Staatsdiener Staatsdiener sei, der Vater Vater sei, und der Sohn Sohn sei“<sup>17</sup>, d. h. daß jedermann die seiner sozialen Stellung gebührenden Rechte und Pflichten einhielt. Zweifellos steckte in Konfuzius' Kritik an den Verstößen gegen die hierarchische Ordnung ein konservatives Element, das besonders verstärkt wurde durch seine Forderung der „Rückkehr zur Etiquette“<sup>18</sup>, die die Historiker der Volksrepublik China als Forderung nach Restauration der Sklavenhaltergesellschaft verstanden wissen wollen.

Demgegenüber begründen die Gelehrten, die in Konfuzius einen Vertreter der fortschrittlichen Grundeigentümerklasse sehen, ihre These mit Konfuzius' Humanitätsidee. Sie betrachten Konfuzius als den Schöpfer dieser Idee, eine These, die durch den Umstand erhärtet wird, daß der Begriff der Humanität (jen) erst in der Frühling- und-Herbst-Periode entstanden ist<sup>19</sup>. Deshalb fassen die meisten Historiker die Humanität als das Produkt der Entstehung feudalistischer Produktionsverhältnisse auf.

Konfuzius selbst definiert die Humanität mit den Worten „die Menschen lieben“ (ai-jen)<sup>20</sup>. Positiv ausgedrückt bedeutet die Humanität bei Konfuzius:

„Wenn man selbst fest stehen will, dann muß man zugleich auch die anderen Menschen fest stehen lassen; wenn man selbst etwas zu Ende führen will, muß man zugleich auch die anderen etwas zu Ende führen lassen.“

Negativ ausgedrückt bedeutet sie:

„Was man selbst nicht mag, das soll man auch anderen Menschen nicht antun“<sup>21</sup>.

Der Philosophieprofessor Feng Yu-lan deutet diese Erläuterungen so, daß Konfuzius vom einzelnen gefordert habe, bei seinen eigenen Wünschen die Wünsche der Mitmenschen zu berücksichtigen und seine Mitmenschen genauso zu behandeln wie man selbst behandelt werden möchte. Hierin sieht Feng die Anerkennung der Gleichheit aller Menschen und das Zeichen für das Bewußtsein einer neuen Klasse, nämlich der Grundeigentümerklasse. Er faßt die Humanität nicht nur als eine für die Konfuzius-Zeit fortschrittliche Idee auf, sondern als eine allgemeingültige Idee, die bis auf den heutigen Tag zu vertreten sei.

<sup>16</sup> Gespräche, 16.2; 3.1/2.

<sup>17</sup> A.a.O., 12.11.

<sup>18</sup> A.a.O., 12.1.

<sup>19</sup> Vgl. Kuo Mo-jo, Shih p'i-p'an shu (Zehn Kritiken), Peking (1945), 1954, S. 85.

<sup>20</sup> Gespräche, 12.22.

<sup>21</sup> A.a.O., 6.30 und 12.2.

Kuo Mo-jo hält die Humanität sogar für eine revolutionäre Idee, die die Sklavenbefreiung gefördert habe, weil auf Grund des Humanitätsprinzips die Sklaven wie Menschen betrachtet worden seien, was ihre Stellung gehoben hätte<sup>22</sup>. Doch auch den orthodoxen Marxisten Kuan Feng und Lin Yü-shih, die bestrebt sind, Konfuzius' konservativen Klassenstandpunkt nachzuweisen, fehlt es nicht an Argumenten für ihre These, daß die Humanität bei Konfuzius stark vom Klassencharakter der Sklavenhalteraristokratie gefärbt sei. Sie stützen sich auf Chao Chi-pin, der auf Grund eingehender textkritischer Analysen zu dem Ergebnis gekommen ist, daß die Begriffe „Menschen“ (jen) und „Volk“ (min) in den **Gesprächen** zwei verschiedene Klassen bezeichnen, erstere die herrschende, letztere die beherrschte Klasse<sup>23</sup>. Daraus folgern Kuan, Lin und Chao, daß die Humanität, die Konfuzius mit „die Menschen lieben“ erklärt, nur für die herrschende Klasse, nicht aber für das Volk bestimmt gewesen sei.

Gegen Chaos Methodik ist nichts einzuwenden<sup>24</sup>, dennoch muß man seine Ergebnisse mit Skepsis aufnehmen, weil im Grunde seine exakte wissenschaftliche Methode einen einheitlichen, in sich geschlossenen Text voraussetzt. Da aber die **Gespräche** aus einer losen, völlig unsystematischen Folge von Gesprächsfragmenten bestehen, die Konfuzius zu verschiedenen Zeitpunkten mit seinen Schülern führte und die überdies weder von einem Autor noch zu einem Zeitpunkt niedergeschrieben wurden, ist dieser Text für eine Analyse, wie sie Chao durchführte, kaum geeignet. Wie dem auch sei, für die orthodoxen Marxisten bilden Chaos Forschungsergebnisse eine willkommene Stütze für ihre These, daß Konfuzius die Interessen der Sklavenhalteraristokratie vertreten habe.

Auch Konfuzius' religiöse und weltanschauliche Ideen können keinen Aufschluß über seinen Klassenstandpunkt geben, selbst dann nicht, wenn man die etwas problematische These der chinesischen Marxisten akzeptiert, daß der Klassenkampf in der „Frühling-und-Herbst-Periode“ und in der Periode der „Kämpfenden Staaten“ seinen Ausdruck fand in den Geisteskämpfen zwischen Theismus und Atheismus, Idealismus und Materialismus, wobei Atheismus und Materialismus als die Ideologie der feudalen Grundeigentümerklasse aufgefaßt wird. Als Argument für Konfuzius' Fortschrittlichkeit wird angeführt, daß Konfuzius den Himmel (t'ien) als eine natürliche Kraft oder ein Naturgesetz auffaßte, daß er nicht über Wunder und Geister sprach und es für wichtiger hielt, den Menschen zu dienen als den Geistern<sup>25</sup>. Das zeige, so meinen einige Gelehrte, daß Konfuzius an der Autorität des Himmels und an der Existenz der Geister gezweifelt habe, was als Zeichen seiner materialistischen Anschauung gewertet wird. Ebenso ließe sich jedoch auch seine idealistische Philosophie „beweisen“, etwa mit den Textstellen, wo Konfuzius behauptet, der Himmel habe ihn mit den höchsten menschlichen Qualitäten ausgestattet und ihm die Verantwortung für die Kultur übertragen und er glaube an das Schicksal<sup>26</sup>. Die angeführten Beispiele verdeutlichen, daß es keine eindeutigen Kriterien für die Bestimmung von Konfuzius' Klassenstandpunkt gibt. Infolge dieser Tatsache mußte

<sup>22</sup> Shih p'i-p'an shu, S. 85–88.

<sup>23</sup> Lun-yü hsin-t'an, S. 7 ff.

<sup>24</sup> Vgl. Brunhild Staiger, Das Konfuzius-Bild im kommunistischen China, Wiesbaden, 1969, S. 96 f.

<sup>25</sup> Gespräche, 17.19; 7.21; 11.12.

<sup>26</sup> A.a.O., 7.23; 9.5; 9.1.

die Bewertung des Konfuzius notwendigerweise unterschiedlich ausfallen. Die unterschiedliche Beurteilung ist in erster Linie auf die für Konfuzius' Ideen zur Verfügung stehende Quelle zurückzuführen, die voller Widersprüche und somit geeignet ist, „Beweise“ für die unterschiedlichsten Thesen zu liefern. Die Historiker der Volksrepublik China erklärten diese Widersprüche allerdings nicht als Folge der Textgeschichte der **Gespräche**, sondern sie nahmen die Widersprüche wörtlich und interpretierten sie als Ausdruck des Wandels der Produktionsverhältnisse in der Konfuzius-Zeit. Der Zweck der Konfuzius-Diskussion lag gerade in der Aufdeckung dieser Widersprüche, denn tatsächlich ging es nicht in erster Linie um Konfuzius' Klassenstandpunkt. Im Grunde war es gleichgültig, ob Konfuzius als Revolutionär, Reformler oder Reaktionär bezeichnet wurde. Das Hauptanliegen der Historiker bestand nämlich in der Darlegung der Klassenkampfsituation in der Konfuzius-Zeit.

### Diskussion um die richtige marxistische Interpretation Konfuzius'

Darüber hinaus verfolgte man mit der Konfuzius-Diskussion didaktische Ziele, d. h. es ging um die Erziehung der Gelehrten zu orthodoxen Marxisten. Nicht umsonst spielten sich die Kontroversen um Konfuzius vor der breiten Öffentlichkeit ab, nämlich in der Tagespresse<sup>27</sup>. An beide Blüteperioden der Konfuzius-Diskussion, in denen ein liberaler Geist vorherrschte, schlossen sich Perioden an<sup>28</sup>, in denen die vorangegangenen Ergebnisse der Konfuzius-Forschung auf ihre Methoden hin kritisch untersucht wurden. Allgemein stand bei diesen theoretischen Erörterungen das Problem der Übernahme des philosophischen Erbes der Vergangenheit zur Debatte. In bezug auf Konfuzius waren speziell die Fragen zu klären, ob es bei ihm allgemeingültige Ideen gebe und ob diese dann auch für die Gegenwart Gültigkeit hätten. Im Mittelpunkt aller Kritik stand Feng Yu-lan, der in Konfuzius' Humanitätsidee eine allgemeingültige Konzeption sah, die er auch für die Gegenwart gelten lassen wollte. Die orthodoxen Marxisten, hauptsächlich durch Kuan Feng und Lin Yü-shih vertreten, warfen ihm die „abstrakte Übernahme“ konfuzianischer Ideen vor und forderten statt dessen die „kritische Übernahme“ oder anders ausgedrückt, die genaue Klassenanalyse der betreffenden Ideen. Im Jahre 1958 mußte Feng Yu-lan Selbstkritik üben, als deren Folge sich seine Argumentation in seinen Aufsätzen der zweiten Blüteperiode tatsächlich geändert hatte<sup>29</sup>. Fortan betrachtete er nämlich die Humanität nicht mehr als eine allgemeingültige Idee — er gab sogar zu, sie trage Klassencharakter —, sondern als eine Idee, die Konfuzius in „allgemeiner Form“ vorgebracht habe<sup>30</sup>. Indem Feng Yu-lan auf die „allgemeine Form“ hinwies, in der Konfuzius diese Idee geäußert haben soll, konnte er an seiner Auffassung von der Allgemeingültigkeit der Humanität für alle Zeiten festhalten.

Obwohl er sich in seiner Argumentation auf eine Textstelle aus der **Deutschen Ideo-**

<sup>27</sup> Vor allem in der „Kuang-ming jih-pao“ und „Jen-min jih-pao“ (Volkszeitung). Vgl. den Überblick über die Beiträge zur Konfuzius-Diskussion bei B. Staiger, a.a.O., S. 110 ff.

<sup>28</sup> Die 1. Periode dauerte von 1958—1960, die 2. von 1963—1965.

<sup>29</sup> K'ung-tzu che-hsüeh t'ao-lun-chi (Diskussionen über Konfuzius' Philosophie), Peking 1962, S. 285—302 und 470—473.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu B. Staiger, a.a.O., S. 50 ff.

**logie** zu stützen glaubte<sup>31</sup>, konnte seine Interpretation der orthodoxen Kritik nicht standhalten. Diese setzte sogleich ein und legte dar, daß es in einer Klassengesellschaft grundsätzlich keine Ideen ohne Klassencharakter und damit keine allgemeingültigen Ideen – in welcher Form auch immer – gebe. Die Diskussion um den Aspekt der „allgemeinen Form“, die besonders in den Jahren 1963 und 1964 die Tageszeitungen und wissenschaftlichen Zeitschriften anfüllte, weitete sich zu einer förmlichen Marx-Exegese aus. Sie zeigt, daß es letztlich um die „richtige“ Interpretation von Marx und nicht mehr um Konfuzius und dessen Humanitätsidee ging. Die ideologische Belehrung stand somit im Vordergrund; die Gelehrten sollten in der richtigen Anwendung der Methoden der materialistischen Geschichtsbetrachtung unterwiesen werden.

Hinter der didaktischen Absicht der orthodoxen Kritiker standen einmal das Bemühen um Vervollkommnung der Methoden des dialektischen Materialismus und die Hoffnung, mit Hilfe richtiger Methoden die kontroversen Probleme der chinesischen Geschichtsschreibung, wie etwa der Periodisierung oder der Klassenstandpunkte einzelner historischer Persönlichkeiten, einer Lösung näherzubringen. Zum anderen mußte man die Anwendung unorthodoxer Methoden ausschalten, um möglichen politischen Auswirkungen vorzubeugen. Betrachtete man nämlich Konfuzius' Ideen, ohne sie einer Klassenanalyse zu unterziehen, und faßte sie als allgemeingültige Ideen auf, wie Feng Yu-lan und Liu Chieh es taten, so erklärte man damit Konfuzius' Ideen auch in der modernen sozialistischen Gesellschaft für gültig und förderte auf diese Weise eine Verehrung des Konfuzius.

Die orthodoxe Kritik richtet sich nicht etwa gegen diejenigen, die Konfuzius positiv bewerteten, wie z. B. Kuo Mo-jo, der Konfuzius als Revolutionär betrachtete. Solange man die Fortschrittlichkeit von Konfuzius' Ideen nur für die Konfuzius-Zeit anerkannte, bestand keine Gefahr für die herrschende Ideologie. Sobald man aber die Allgemeingültigkeit dieser Ideen annahm, entstand die Gefahr einer Konfuzius-Verehrung und damit eine Hinwendung zur Tradition, die der Kommunistischen Partei Chinas nicht erwünscht sein konnte.

Wie ernst es den Marxisten um die Vervollkommnung der Methodik war, zeigt die Tatsache, daß unorthodoxe Ansichten in der breiten Öffentlichkeit diskutiert wurden. Liu Chiehs These, daß die Klassenkampftheorie keine Anwendung für das chinesische Altertum finden könne, wurde nicht etwa verheimlicht, sondern offen diskutiert und „richtiggestellt“. Ebenso wurde Feng Yu-lan nicht ausgeschaltet, sondern konnte auch nach seiner Selbstkritik ungehindert seine Auffassung von der Allgemeingültigkeit der Humanität vertreten. Gerade ein Mann wie Feng Yu-lan, der in der marxistisch-kommunistischen Ideologie nicht gefestigt zu sein schien, bot den orthodoxen Marxisten die Möglichkeit, ihm und seinen Anhängern die vom marxistischen Standpunkt aus falschen methodischen Ansätze klarzumachen und richtigzustellen. In dieser Hinsicht erfüllte die Erörterung unorthodoxer Ideen einen durchaus nützlichen Zweck: einmal diente sie dazu, aus den Autoren und Anhängern unorthodoxer Ansichten „bessere“ Marxisten zu machen, zum anderen konnte durch die Kritik und Richtigstellung falscher Methoden die Ideologie gefestigt werden. Zusammenfassend ist festzuhalten, daß der Sinn der gesamten Konfuzius-Diskussion in der Volksrepublik China einmal darin lag, den Beweis für das Vorhandensein

<sup>31</sup> Marx–Engels, Werke, Bd. III, Dietz–Berlin 1962, S. 47–48.

einer Sklavenhaltergesellschaft im alten China zu liefern; zum anderen diente sie dem Zweck, beim Studium der alten Geschichte die richtige Anwendung der Methode des dialektischen Materialismus zu lehren.

Hinter beiden Zielen ist deutlich der gesellschaftspolitische Bezug zu erkennen. Von der Ideologie her gesehen, ist es zur Erreichung des Kommunismus von Bedeutung, daß China sämtliche universalhistorischen Stufen des Marxismus durchlaufen hatte. Vom Didaktischen her gesehen, besteht die Notwendigkeit, die Interpreten und Träger der herrschenden Ideologie, die die Historiker im heutigen China sein sollen (und übrigens in China immer waren), auf die orthodoxe Linie auszurichten, denn erst dann sind sie befähigt, anhand von Beispielen aus der Geschichte die Ideologie zu verbreiten.

Aber gerade aus der gesellschaftspolitischen Relevanz der Konfuzius-Diskussion erklärt sich auch der Abbruch der insgesamt nur ein gutes Jahrzehnt umfassenden Diskussion, der zweifellos aus politischen Erwägungen vorgenommen wurde. Einerseits hatten die Auseinandersetzungen über die alte Geschichte zur Genüge „bewiesen“, daß China das Stadium einer Sklavenhaltergesellschaft durchlaufen hatte. Andererseits läßt sich aus dem Abbruch der Diskussion ablesen, daß seit der Kulturrevolution die Gelehrten ihre Bedeutung als Träger und Interpreten der marxistisch-leninistischen Ideologie vorerst verloren haben.