

## Gibt es eine chinesische Moderne mit konfuzianischen Charakteristika?

### Variationen zum Thema<sup>1</sup>

NORA SAUSMIKAT

Der Globalisierungsprozess hat China erfasst und mit ihm auch die globale Gegenbewegung der Besinnung auf das „Lokale“, das „indigene“, das „kulturell Eigene“. Dieser Prozess wird bisweilen auch als „Selbstindigenisierung“ bezeichnet.<sup>2</sup> Sowohl außerhalb als auch innerhalb Chinas wird darüber diskutiert, wie „spezifisch chinesisch“ der Modernisierungsprozess Chinas ist.

Der Titel dieses Artikels beinhaltet eine Anspielung auf die vor allem in den 1990er Jahren höchst populäre anglo-amerikanische Konfuzianismuskonversation. Sie brachte die Wirtschaftsentwicklung der Tigerstaaten und der VR China, wie zuvor schon die Japans, mit der konfuzianischen Prägung des Gesellschaftssystems in Verbindung. Einleitend möchte ich daher kurz die Grundzüge dieser Debatte skizzieren. Anschließend werden die chinesischen Interpretationen zur spezifisch chinesischen Entwicklung dargestellt. Folgende Fragen sollen dabei erörtert werden: Welche Schwerpunkte werden in der Auseinandersetzung mit dem konfuzianischen Erbe gesetzt? Welche Inhalte werden mit der chinesischen Moderne verknüpft? In welchen Dienst wird die chinesische Diskussion zur Moderne gestellt? Abschließend wird eine vorläufige Antwort auf die Titelfrage formuliert. Dieser Beitrag soll keine abschließende Untersuchung des Themas darstellen, sondern nur Fragen für weitere Forschungen aufwerfen.

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags anlässlich der Veranstaltung „Japan und China: Partner oder Rivalen im 21. Jahrhundert?“, Konferenzzentrum Brühl der Bundeszentrale für politische Bildung, 22.–26. September 2003.

<sup>2</sup> Grant Evans, *Between the Global and the Local there are Regions, Culture Areas, and Nation States. A Review Article*, in: *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 33, Nr. 1, 2002, S. 149.

## Die Anfänge der Konfuzianismusdebatte

Max Weber hat 1915 den westlichen Diskurs zu außereuropäischen Kulturen um die Rolle des Konfuzianismus für den chinesischen Modernisierungsprozess erweitert.<sup>3</sup> Sinologen begriffen seine Studien zu China als selbstständige Studien und reduzierten daher seine Aussagen zu China auf die These, dass der Konfuzianismus als ein ethisches Regulierungssystem die Entstehung des Kapitalismus in China hemmte. Weber knüpfte die Entwicklung eines kapitalistischen Systems letztlich an die Existenz einer „protestantischen Ethik“, aber auch an die abendländische Wissenschaft, die der Entwicklung von Technologie Vorschub geleistet hätte und dafür von der Wirtschaft prämiert worden wäre.<sup>4</sup> Anders also als Webers Gegenspieler Wittvogel, der in Anknüpfung an Marx in der spezifisch „asiatischen Produktionsweise“, der „(agrar)hydraulischen Gesellschaft“, die Wurzel der „orientalischn Despotie“ begründet sah, fokussierte Weber seine Analyse auf die kulturbestimmenden städtischen Eliten.

Seither sind zahlreiche Schriften über das Für und Wider dieses kulturrelativistischen Erklärungsansatzes erschienen und zum Teil in China rezipiert worden (in den 1980er Jahren gab es ein regelrechtes chinesisches Max-Weber-Fieber). Für die Untermauerung der These, dass der Konfuzianismus schließlich die Modernisierung verhindert habe, wird China gewöhnlich mit Japan verglichen. Ein Beispiel ist der Aufsatz von Rolf Trauzettel.<sup>5</sup> Trauzettel stellt wie gewohnt China und Japan gegenüber – Japan als eine durch die Öffnung zum Westen und die Übernahme westlicher Institutionen modernisierte Nation, China als eine durch den Konfuzianismus die Modernisierung verpasst habende Nation. Auch Niels Pettersen sieht in der Übernahme westlicher Institutionen letztendlich eine Selbststärkung der Nation. Er stellt die These auf, dass das frühere Siam (nach 1949 Thailand) durch die frühzeitige Übernahme westlicher Technologie, Rechtsvorstellung-

<sup>3</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1920. Die Aufsätze zu Konfuzianismus und Taoismus wurden zuvor, 1915, als Zeitschriftenaufsätze veröffentlicht und für die oben genannte Ausgabe stark überarbeitet und durch die Studie zum Protestantismus (1904/5) und die analytische Zwischenbetrachtung ergänzt. Vgl. auch Helwig Schmidt-Glintzer, *Intellektueller Imperialismus? Außereuropäische Religionen und Gesellschaften im Werk Max Webers*, in: Jürgen Kocka (Hg.), *Max Weber. Ein Symposium*, München 1988, S. 64–87 und Wolfgang Schluchter (Hg.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M. 1983.

<sup>4</sup> Markus Pohlmann, *Max Weber und der konfuzianische Kapitalismus*, in: *Prokla*, Bd. 119, Nr. 2, 2000, S. 293. Der Aufsatz von Pohlmann beschreibt im Detail den Inhalt der Konfuzianismusdebatte zu Ostasien.

<sup>5</sup> Rolf Trauzettel, *Sozialphilosophische Positionen in Ostasien im 20. Jahrhundert und ihr Verhältnis zur Entwicklung einer Rechtskultur*, in: *Saeculum*, Bd. 51, 2000, S. 90–99.

gen und des modernen Steuersystems imperialistische Eingriffe erfolgreicher abwehren konnte als China.<sup>6</sup> In der Tat nimmt Japan innerhalb der asiatischen Region eine Zwitterstellung ein und wird von den meisten ostasiatischen Staaten aufgrund des Entwicklungsstandes, der Interessenlage und der politischen Strukturen eher dem Westen als Asien zugerechnet.<sup>7</sup>

In der neueren Debatte berufen sich Historiker und Ökonomen neben Weber auch auf Smith, Mises und Hayek, um die unterschiedliche ökonomische Entwicklung zwischen Japan und China zu erklären. Die Grundfrage, die diese Forschungen leitet, ist die Frage nach der Entstehung des Kapitalismus im Westen, der so genannten Moderne im Zeichen der Aufklärung und industriellen Revolution. In der vergleichenden Forschung zu Japan und China, aber auch im Kontext der Weltgeschichte, wird auf kulturell bedingte Unterschiede der Politik und Wirtschaft hingewiesen, um begünstigende Elemente für die Kapitalismusedwicklung zu begründen: so werden der chinesische Patrimonialismus (der Ming- und Qing-Zeit) dem japanischen Feudalismus der Tokugawa-Zeit, der chinesische Zentralstaat dem Regionalismus Japans, die japanische Meritokratie dem konfuzianischem Beamten-tum gegenübergestellt sowie die unterschiedliche Behandlung von Kaufleuten und Privateigentum (insb. des Eigentums an Land) als Erklärung angeführt.<sup>8</sup> Kenneth Pomeranz hat mit seinen provokanten Thesen zu den ökologischen Ursachen der westlichen, vor allem anglo-amerikanischen, Erfolgsgeschichte des Kapitalismus den Verfechtern kultureller und politischer Ursachen widersprochen.<sup>9</sup>

Mit dem Aufstieg der ostasiatischen Tigerstaaten verließ die Debatte das historische Terrain und wandte sich gegenwartspolitischen Entwicklungen zu. In den USA analysierte man schon in den 1950er und 1960er Jahren den „ostasiatischen Kapitalismus“. Hintergrund bildete das ökonomisch aufsteigende Japan als potentielle Bedrohung.<sup>10</sup> Im Gegensatz zu dem We-

---

<sup>6</sup> Niels Petersson, *Imperialismus und Modernisierung. Siam, China und die europäischen Mächte*, München 2000.

<sup>7</sup> Vgl.: Thomas Heberer, *Siegt der Ostwind über den Westwind? Der Aufstieg Ostasiens als Herausforderung Europas*, in: Hilmar Hoffmann, Dieter Kramer (Hrsg.), *Europa – Kontinent im Abseits?*, Berlin 1998, S. 181.

<sup>8</sup> Vgl.: Erich Weede, *Comparative Economic Development in China and Japan*, Vortrag in der Wissenschaftsakademie Berlin, DIW, 15.–18.4.2004 (abrufbar unter [www.diw.de/english/produkte/veranstaltungen/eps/papers/docs/paper-013.pdf](http://www.diw.de/english/produkte/veranstaltungen/eps/papers/docs/paper-013.pdf), aufgerufen am 5.5.2004), Angus Maddison, *The World Economy: A Millennium Perspective*, Paris 2001.

<sup>9</sup> Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: Chin, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton 2001.

<sup>10</sup> Pohlmann führt aus, dass Robert Bellah 1957 mit seiner Studie „Tokugawa Religion“ (Glennclouse) über die japanische Religiosität zur Tokugawa-Zeit eine Diskussion über die

ber'schen Erklärungsansatz stellte die Diskussion um die ostasiatischen Wirtschaftswunder den Konfuzianismus als ein dem protestantischen Wertekanon überlegenes oder zumindest ebenbürtiges Wertesystem dar. Webers These wurde dabei durch den Hinweis diskreditiert, er habe sich nur auf einen Eliten-Konfuzianismus bezogen und den volkstümlichen Konfuzianismus außer Acht gelassen.<sup>11</sup>

Nach dem Zusammenbruch des Ostblocks, dem wirtschaftlichen Aufstieg der ostasiatischen Schwellenländer und der besonders seit 1993 geführten Debatte um „Asiatische Werte“ zogen kulturalistische Erklärungsansätze zum „ostasiatischen Kapitalismus“ wieder große Aufmerksamkeit auf sich. Auch asiatische Politiker und Wissenschaftler erklärten nun das „konfuzianische Wertesystem“ zum zentralen Faktor für wirtschaftlichen Erfolg.<sup>12</sup> Dabei bildete das Begriffspaar „Tradition und Moderne“ das wichtigste Analyseinstrument. Nicht mehr durch die Abwendung und Zerstörung von Tradition, sondern gerade durch deren Wiederentdeckung könne sich China modernisieren.<sup>13</sup> War Fortschritt gerade auch durch das Modell Japan bisher an die Bedingung geknüpft, Traditionen zugunsten europäischer Errungenschaften preis zu geben, so wird er heute an die Fähigkeit geknüpft, eigenkulturelle Vorteile zu bewahren. Die Konzeption des kulturellen Vorteils wurde unter anderem durch Huntingtons These von der zunehmenden „Sinisierung“ ostasiatischer Wirtschaften in seinem Buch „Der Kampf der Kulturen“<sup>14</sup> vorbereitet. Erneut herausgefordert, kulminierte die Debatte um asiatische Werte in der Kritik am Westen (besonders an den USA). Sie diente darüber hinaus der Schaffung eines asiatischen „Wir-Gefühls“ und der Emanzipation der ostasiatischen Region. Die Gründung der „Commissi-

---

Äquivalenz der protestantischen Ethik zum asiatischen Konfuzianismus auslöste. Pohlmann, op. cit., S. 282.

<sup>11</sup> Pohlmann, op. cit., S. 281–282.

<sup>12</sup> Besonders Lee Kuan Yew tat sich hervor mit der Bemerkung, dass nur eine wohlgeordnete Gesellschaft Voraussetzungen für wirtschaftliches Wachstum schaffen könne. Diese Ordnung würde durch den spezifischen Familiensinn, den der Konfuzianismus fördere, gefestigt. Fareed Zakaria, *Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew*, in: *Foreign Affairs*, Vol. 73, Nr. 2, 1994, S. 12–15, hier S. 14.

<sup>13</sup> Einer der einflussreichsten Historiker, der diese These vertrat, war der Neokonservative Xiao Gongqin. Obwohl er in seinen frühen Schriften die These vertrat, dass der Konfuzianismus China geschwächt habe und zu einer Stützung des Autoritarismus führte, vertrat er später die Ansicht, dass nur die Wiederentdeckung und Reform des traditionellen Wertesystems Modernisierungsimpulse liefern könnte. Xiao Gongqin, *The 'Yan Fu Paradox' and the Modern Neoconservative Stand on Reform*, in: *Chinese Law and Government*, Vol. 30, Nr. 6, 1997, S. 64–76, bes. S. 74.

<sup>14</sup> Samuel Huntington, *Der Kampf der Kulturen (The Clash of Civilizations). Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München, Wien 1996.

on for a New Asia“ 1993 in Kuala Lumpur durch 13 asiatische Länder ist nur ein Beispiel unter vielen für den Beginn dieses Emanzipationsprozesses. Das Buch „The Asian Renaissance“ (1996) des früheren stellvertretenden Premiers Anwar Ibrahim legt den Schwerpunkt auf die Überwindung ökonomischer Kategorien und ruft zu einer Wiederentdeckung des traditionellen Erbes auf. Es war Anwar's Anliegen, Argumente gegen die Übernahme „westlicher Entwicklungsmodelle“ zu verbreiten und ein alternatives Konzept für eine Moderne, die auf indigenen Werten aufbaut, zu entwickeln.

Im Westen lag der Schwerpunkt der Rezeption dieser neuen Emanzipationsversuche allerdings vornehmlich auf ökonomischen Aspekten. Mit der Verbindung von Konfuzianismus und Kapitalismus wurde versucht, ein Erklärungsmodell für die kapitalistische Entwicklung in der gesamten Region zu liefern.<sup>15</sup> In Bezug auf China unterstützten Wissenschaftler wie Gordon Redding und Francis Fukuyama die Konfuzianismusthese.<sup>16</sup> Ihre Forschungen konzentrieren sich besonders auf den Zusammenhang zwischen der Entwicklung eines spezifischen Wirtschaftssystems und tradierten Wertvorstellungen. Ein breiter Wertekanon wird auf den Konfuzianismus zurückgeführt, so z. B. die Familienorientiertheit, welche sich positiv auf chinesische Familiengeschäfte in Übersee auswirke, die Achtung von Hierarchie, Autorität und regierenden Eliten, der ausgeprägte Paternalismus und der Personalismus.

Die beiden oben dargestellten Facetten der Konfuzianismuskonzeption basieren letztlich auf einer Konzeption der Moderne, die mit dem abendländischen Projekt des dynamischen Wachstums und der Entwicklung demokratischer Strukturen eng verbunden ist.<sup>17</sup> In welchen Dienst stellte sich nun aber die chinesische Debatte zum Konfuzianismus und zur chinesischen Moderne? Hat sich China der westlichen Begrifflichkeit von Entwicklung und Modernisierung angepasst?<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Siehe Michael Alan Hamlin, *The New Asian Corporation. Managing the Future in Post-Crisis Asia*, San Francisco 2000.

<sup>16</sup> Francis Fukuyama, *Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen*, München 1995; Gordon Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism*, New York 1990, siehe auch Pohlmann, op. cit., S. 283–284.

<sup>17</sup> Siehe hierzu Reinhard Köbler, *Despotie in der Moderne*, Frankfurt a. M. 1993, S. 10–11.

<sup>18</sup> Die Anpassung auch der südostasiatischen Länder an den westlichen Begriff der Moderne wird z. B. von Anhängern Anwar Ibrahims scharf kritisiert. Kritisiert wird eine Anpassung an die Koppelung von Fortschritt und Modernität mit Wachstumsraten. Siehe: *The Asian Renaissance Discussion Series*, [www.yangberhormat.net/asianrenaissance/](http://www.yangberhormat.net/asianrenaissance/), aufgerufen am 14.2.2000.

## Chinesische Debatten zu Konfuzianismus und Moderne

Die Konfuzianismusdebatte wurde in der VR China erst nach dem Scheitern der Studentenbewegung 1989 von nationalistischen Kräften vereinnahmt.<sup>19</sup> Das Szenario Huntingtons, innerhalb Chinas wahrgenommen als „Theorie der Bedrohung durch China“ (*zhongguo weixianlun*), sowie der Druck auf China im Rahmen der Menschenrechtsdebatten nach 1989 evozierten das patriotische Selbstwertgefühl chinesischer Intellektueller. Nach einer Phase der Desorientierung brachen viele Intellektuelle mit dem bilderstürmerischen, kulturkritischen Diskurs der 1980er und begaben sich nun auf die Suche nach „indigenen“, „chinesischen“ Konzepten der Modernisierung – nach einer „nationalen Essenz“. Ihre Diskurse zielten sowohl auf ein politisch als auch kulturell und wirtschaftlich wieder erstarkendes China. Ähnlich wie bei Anwar Ibrahim (s. o.) und Mahatir Mohamed<sup>20</sup> war es vor allem die im Zuge der Kommerzialisierung der Gesellschaft als moralische Degeneration wahrgenommene Veränderung der Gesellschaft, die die Wiederentdeckung „traditioneller Werte“ beflügelte. Die Verfechter des so genannten Neo-Konservatismus<sup>21</sup> zeichnet z. B. eine starke Affirmation der „kulturellen Einheit“, also der von allen Chinesen weltweit geteilten Kultur und Geschichte Chinas, aus. Im Zuge der Wiederherstellung der angeschlagenen Herrschaftslegitimität nach 1989 förderte die Partei Initiativen, die sich der Erforschung traditioneller Kultur widmeten. 1995 wurde die internationale Allianz der Konfuzianer gegründet, der u. a. die Funktion einer positiven Identitätsstiftung zukam. Patriotismus und traditionelle Kultur wurden von Deng Xiaoping selbst in den 1980er Jahren als zentrale Bestandteile des „Sozialismus mit chinesischen Kennzeichen“ bezeichnet.<sup>22</sup> Die „sozialistische geistige Zivilisation“, die diese beiden Elemente in sich vereinen sollte, wurde in den 1990er Jahren zu einem tragenden Pfeiler ideologischer Erziehung. Vor diesem Hintergrund muss die chinesische Konfuzianismusdebatte als ein Instrument im innerpolitischen Stabilisierungsprozess verstanden werden.

<sup>19</sup> Schon Ende der 1980er Jahre kam es zu einer „Retraditionalisierung“ der Gesellschaft; ein gestiegenes Interesse an Religion, an Qi-Gong und auch an klassischen Schriften wie dem I Ging entwickelte sich zeitgleich zu kulturkritischen Strömungen.

<sup>20</sup> Mahir Mohamed veröffentlichte 1995 zusammen mit dem japanischen Politiker Shintaro Ishihara das Buch *The Voice of Asia – Two Leaders Discuss the Coming Century*, Tokyo: Kodansha Internat. Hier wird dem Westen Materialismus und Eigensucht vorgeworfen, die den Respekt vor Familie, der Ehe und grundlegenden Sitten und Gebräuchen der Gesellschaft unterminieren.

<sup>21</sup> Eine detaillierte Diskussion zum Neo-Konservatismus der 1990er Jahre findet sich in Gunter Schubert, *Chinas Kampf um die Nation*, Hamburg 2002, S. 152–163.

<sup>22</sup> Vgl. Schubert, op. cit., S. 129.

Wenden wir uns nun den einzelnen Facetten der chinesischen Diskussion zu. Auf der Grundlage eigener Untersuchungen zu chinesischen Diskursen über Demokratisierung und politische Reform<sup>23</sup> werden Teildiskurse zur Auseinandersetzung mit der eigenen konfuzianischen Tradition und deren Modernisierungspotential anhand von fünf zentralen Themen dargelegt: Konfuzianismus und intellektuelle Elite, kulturelle Selbstbehauptung, politische Modernisierung, Neo-Konfuzianismus als Identitätsressource und die Konstruktion einer Beziehung zwischen sogenannter „traditioneller“ und sozialistischer Ethik. Wichtig erscheint mir die Frage, welche unterschiedlichen Kategorien von Identität durch die bewusste Selektion von Traditions-, Geschichts- und Kulturreourcen für Selbstbehauptungsdiskurse mobilisiert werden, um die Konstruktion einer „chinesische Moderne“ zu untermauern.

### **Konfuzianismus, die intellektuelle Elite und das Problem der Nation – die Krankheit des Patriotismus**

Prof. Yoda Yoshiie, ehemals Geschichtspräsident der japanischen Waseda Universität, verglich China in seiner politischen und gesellschaftlichen Antiquiertheit einmal mit dem Römischen Reich, welches bis ins 20. Jh. hinein überlebt hätte, während Japan sich seit 1868 kontinuierlich auf dem Weg zu einer modernen Nation befände.<sup>24</sup> Diese Aussage unterstreicht einmal mehr die durch Stefan Tanaka so gründlich herausgearbeitete Sicht Japans auf China: China als Japans Orient, der zurückgebliebene Teil Asiens.<sup>25</sup>

Die Zurückgebliebenheit wird von chinesischen Intellektuellen unter Bezugnahme auf die 4. Mai-Bewegung 1919 auf die feindliche Einstellung des Kaiserhofes gegenüber politischen Reformen zurückgeführt. Dieses Desinteresse an politischer Neuerung führt man innerhalb und außerhalb Chinas auf das „konfuzianische Erbe“ zurück, eine Disposition, die für Autoritarismus und ein fehlendes Nationalstaatsverständnis verantwortlich gemacht wird.<sup>26</sup> Das Konzept der politischen Nation drang erst in den 1910er

---

<sup>23</sup> Diese Untersuchungen wurden im Rahmen eines DFG-Forschungsprojektes unter der Leitung von Prof. Heberer, Universität Duisburg, durchgeführt. Siehe Claudia Derichs, Thomas Heberer, Nora Sausmikat (Hg.), *Why Ideas Matter: Ideen und Diskurse in der Politik Chinas, Japans und Malaysias*, Hamburg 2004.

<sup>24</sup> Vgl. Radtke, op. cit., S. 13.

<sup>25</sup> Stefan Tanaka, *Japan's Orient, Rendering the Past into History*, Berkeley 1995.

<sup>26</sup> Interview mit Zhao Baoxu am 21.6. 2000. Vertiefende Analysen hierzu finden sich in Schubert, op. cit., S. 81–276 und Zhao Suisheng, *Chinese Intellectual's Greatness and Nationalistic Writing in the 1990s*, in: *China Quarterly*, Nr. 152, 1997, S. 725–745.

und 1920er Jahren über Japan nach China ein.<sup>27</sup> Westliche (v. a. amerikanische) Chinawissenschaftler sprechen dem China der Republikzeit das Wesen einer Nation vollständig ab. China hätte sich bis 1949 und auch danach lediglich auf das Konzept des Einheitsstaates mit variierenden Kriterien der Zugehörigkeit (Rasse, Klasse, etc.) berufen und nicht auf einen Verfassungsstaat mit einheitlichen politischen und ökonomischen Strukturen.<sup>28</sup> Ein „nationales Bewusstsein“ sei nicht existent gewesen. Nach Pye<sup>29</sup> sei der nationale Zusammenhalt über die Jahrhunderte hinweg vorrangig durch den Glauben an die aufgeklärte Zentralgewalt und die rassische Identität erzeugt worden. Benjamin Schwartz konstatierte dementsprechend, dass der Nationalismus den „fundamentalen Wandel“ eingeleitet habe.<sup>30</sup>

Ungeachtet der Verzerrungen, die mit solch einer evolutionistischen Betrachtung Chinas einher gehen<sup>31</sup>, wird das Problem der Nationenbildung in der gegenwärtigen chinesischen Diskussion zur Moderne tatsächlich an das Staatsverständnis und die problematische Konzeption der Herrscherfigur geknüpft. Allerdings bleibt dieser Diskurs auf sich selbst bezogen: wie schon zur 4. Mai-Bewegung und auch während der 1980er Reformdiskussion wird allein das Verhältnis der intellektuellen Elite zur Herrschaft problematisiert. Eine Diskussion über die Notwendigkeit der Schaffung eines Bürgerbegriffes gibt es erst seit wenigen Jahren, wie weiter unten diskutiert wird. Auch die ethnische Vielfalt oder die geografische Größe spielen erst in zweiter Linie eine Rolle in den Debatten zur „verspäteten Modernisierung“ Chinas. Der Prozess der Nationenbildung wird in der Regel direkt mit der Rolle bzw. dem Status der Intellektuellen (oder Gelehrten) verbunden. Der Wandel muss also die nicht in der herrschenden Elite, sondern der ihr zuarbeitenden Schicht der Intellektuellen einsetzen.

27 Chen Duxiu nannte „Nationalismus und Patriotismus“ sogar „minderwertige Güter, die über Japan eingeschleppt wurden und boykottiert werden sollten, da sie zu Selbstsucht und Überheblichkeit führten.“ Chow Tse-tung, *The May Fourth Movement. Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge 1960, S. 199.

28 Siehe Zhao Suisheng, *Chinese Nationalism and its International Orientations*, in: *Political Science Quarterly*, Vol. 115, No. 1, 2000, S. 1–33, Nicola Spakowski, *Helden, Monumente, Traditionen. Nationale Identität und historisches Bewusstsein in der VR China*, Hamburg 1997, S. 65–66.

29 Lucian Pye, *How China's Nationalism was Shinghaied*, in: *The Australian Journal of Chinese Affairs*, Vol. 29, 1993, S. 107–133.

30 Benjamin Schwartz, zitiert nach Zhao Suisheng, *op. cit.*, S. 2.

31 Evolutionistische und essentialistische Nationalismustheorien greifen das Selbstbild des traditionellen Chinas auf und konstatieren darauf aufbauend eine bis zur gewaltsamen Öffnung durch den Westen kontinuierlich existierende kulturelle bzw. politische Kohärenz Chinas. Vgl. Spakowski, *op. cit.*, S. 64.



Diese Verknüpfung basiert auf der Rezeption der Modernisierungsgeschichte. Die 4. Mai-Bewegung 1919 wird innerhalb der intellektuellen Gemeinschaft mit dem Beginn der chinesischen Moderne (im Sinne einer Aufklärungsbewegung) gleichgesetzt. Die Analyse des Scheiterns der pro-demokratischen Kräfte der 4. Mai Bewegung (allen voran Hu Shi und Zhang Xiruo, die die Demokratisierung als Kernstück der Modernisierung Chinas betrachteten) führte zur erneuten Nabelschau der chinesischen Intellektuellen. Das Schicksal der ersten Demokratieverfechter ist allseits bekannt: die Besetzung der Mandschurei durch Japan zwang kritische Denker, sich vom Demokratisierungsprojekt abzuwenden und der Landesverteidigung Priorität einzuräumen. Li Zehou bezeichnete die Spannung zwischen Aufklärung und nationaler Verantwortung als das zentrale Identitätsproblem moderner chinesischer Intellektueller.<sup>32</sup> Der australische Politikwissenschaftler He Baogang fasst das Problem folgendermaßen zusammen:

(...) als die japanische Armee einmarschierte und das nördliche China besetzte, haben die meisten liberalen chinesischen Intellektuellen und Demokraten das demokratische Unternehmen aufgegeben und wurden Nationalisten, um die Einheit Chinas zu verteidigen.<sup>33</sup>

Selbst Fang Lizhi, der bekannte Förderer der 1989er Bewegung, bezeichnete sich selbst einmal als „loyalen Dissidenten“ konfuzianischer Tradition<sup>34</sup> – darunter verstand er die tradierte Identifikation chinesischer Intellektueller als „loyale Beamte des Staates“ im Sinne von Menzius und Xunzi, die vorsah, in nationalen Krisen die Prinzipien über die Loyalität zu stellen.<sup>35</sup> Die Auseinandersetzung mit der Parallelität zweier Funktionszuschreibungen für die geistige Elite, die der beratenden Gelehrten und die der verpflichtenden Kritik in Zeiten der nationalen Krise, beschäftigt chinesische Intellektuelle seit der Umgestaltung der Elite, vor allem aber seit der Reformära. So ist es auch nicht verwunderlich, dass gerade ein Intellektueller, der außerhalb Chinas lebt, diese Fixierung als einen „China-Komplex“ bezeichnet. Der Schriftsteller und Literaturnobelpreisträger Gao Xingjian schreibt:

---

<sup>32</sup> Li Zehou, *The Conflicting Forces of Enlightenment*, in: Li Zehou, *Going My Own Way* (Zou wo ziji de lu), Taipei 1990, S. 568.

<sup>33</sup> He Baogang, *Why Establishing Democracy is so Difficult in China? The Challenge of China's National Identity Question*, Vortrag 15.12.2000 am Centre for Research on Contemporary China (CEFC) in Hongkong (Übers. d. Autorin).

<sup>34</sup> Adrienne Woltersdorf, *Vom Quantenphysiker zum Dissidenten. Eine politische Biographie Fang Li-zhis*, Bochum 1995, S. 197.

<sup>35</sup> Fang Lizhi, *Weiji gan xia de zeren* (Responsibility in the Crisis), Singapur 1989, zitiert nach Helmut Martin, Ines-Susanne Schilling (Hrsg.), *Stimmen der Opposition*, Bochum 1995, S. 51.

Erst [nach dem Zerfall des Feudalreiches um die Zeit der Bewegung des 4. Mai 1919] bildeten die Gelehrten eine von der politischen Macht relativ unabhängige Gesellschaftsschicht. (...) Nur zehn Jahre später, (...) in den 30er Jahren, wurden die Gelehrten in die politischen Kämpfe zur Rettung von Vaterland und Volk involviert, so dass sie – bewusst, unbewusst oder freiwillig – entweder sich selbst zu Werkzeugen des politischen Kampfes machten oder von Parteigruppen instrumentalisiert wurden. (...) Obwohl die chinesische Intelligenz (...) mehr oder weniger das Denken des westlichen Individualismus übernommen hatte, konnte sie sich letztendlich nie grundsätzlich des Einflusses der traditionellen chinesischen Ethik entledigen, die den Staat und die Nation in den Vordergrund stellt. (...) Der Patriotismus bildet meiner Meinung nach für die chinesischen Intelligenz wirklich eine Falle, dieser ‚China-Komplex‘ ist eine psychische Krankheit, von der sich die Intellektuellen befreien müssen. (...) Die Pflicht der chinesischen Intelligenz ist es heute, so meine ich, den modernen Staatsmythos zu zerstören. Die Anerkennung der Menschenrechte, insbesondere der Freiheit des Denkens, fällt gerade deswegen so schwer, weil der Patriotismus zu schwer auf der chinesischen Intelligenz lastet.<sup>36</sup>

Die Forderung nach einer kompletten Loslösung von tradierten Rollen findet man in der innerchinesischen Debatte nicht. Es ist hier nicht der Raum, die vielgestaltige Gegenwartsdebatte zur Neudefinition der Intellektuellen nachzuzeichnen.<sup>37</sup> Auffällig und für unseren Kontext wichtig ist aber, dass es einflussreiche Intellektuelle gibt, die wie bei anderen Themen der politischen Reformdiskussion die „Reform der Tradition“ der Demontage bevorzugen. Die renommierte Beijing-Universität veranstaltete 2002 eigens zu diesem Thema eine dreitägige Konferenz, zu der die berühmtesten Intellektuellen des Landes geladen waren.<sup>38</sup> Auch hier ging es im Wesentlichen um die Frage der Unabhängigkeit der Intellektuellen und ihrer Verpflichtung, der politischen Autorität kritisch gegenüber zu stehen. Li Jingpeng von der

<sup>36</sup> Gao Xingjian, Stimme eines Individuums, taz 9./10.12.2000, S. 6.

<sup>37</sup> In den Zeitschriften *Zhuanlüe yu guanli* (Strategy and Management) und *Ershiyi shiji* (21. Jahrhundert) sowie Internet-Zeitungen erschienen in den 1990er Jahren viele Artikel zur Rolle der Intellektuellen sowie zu Möglichkeiten der politischen Reform im Prozess der Nationenbildung. Beispiele: Zheng Yongnian, Politische Reform und chinesische Nationenbildung (Zhengzhi gaige yu zhongguo guojia jianshi), in: *Zhanlüe yu guanli*, Nr. 2, 2001, S. 1–12; Yu Xilai, Die Agenda der chinesischen Modernisierung im 21. Jahrhundert (21 shiji zhongguo xiandai hua yicheng), in: *Zhanlüe yu guanli*, Nr. 2, 2001, S. 67–77; Qin Hui, Die kulturelle Modernisierung und die chinesischen Intellektuellen (Wenhua xiandaihua yu zhongguo zhishiren), in: *Zhanlüe yu guanli* Nr. 4, 2002, S. 104–118; Chen Xiaonong, Die Wahl der chinesischen Intellektuellen in der Periode der Transition (*Zhuanxing qi zhishi fenzi mianlin de xuanze*), in: *Sixiang de jingjie* (internet-version: [www.100year-china.org/www/001107/45.htm](http://www.100year-china.org/www/001107/45.htm), aufgerufen am 1.6.01). Vgl. auch J. A. English-Lueck, *Chinese Intellectuals on the World Frontier: Blazing the Black Path*, Westport 1995; Gloria Davies, *Voicing Concern: Contemporary Chinese Critical Inquiry*, Lanham 2001.

<sup>38</sup> *The Role of the Intellectuals in Social Development in China*, Beijing Universität, 25.–27. Januar 2002. Siehe dazu den Konferenzbericht in: *Internationales Asienforum*, Vol. 33, Nr. 3/4, 2002, S. 400–402.

Beijing Universität hob z. B. hervor, dass der Kern der Modernisierung nicht in der beratenden Intervention durch Intellektuelle liege, sondern in der Intellektualisierung der politischen Elite selbst. Dabei ginge es nicht um die Inkorporation der intellektuellen Elite in das politische Establishment, sondern um die Integration eines herrschaftskritischen Elementes in die politische Kultur. Li Rui, ehemaliger Sekretär Mao Zedongs, hob auf dieser Konferenz hervor, dass die Intellektuellen heute an die Tradition der 4. Mai Bewegung anknüpfen müssten, sich allerdings erst mit der Verwirklichung einer freiheitlichen Demokratie emanzipieren könnten. Letztlich lösten diese Diskussionen aber nicht das Dilemma, in das Intellektuelle geraten, wenn sie zu Politikern werden wollen.

Die Auseinandersetzung mit dem „konfuzianischen Erbe“ in der Moderne bezieht sich demnach damals wie heute auf die Umgestaltung der politischen Elite. Vergleichende Studien zu Osteuropa und der ehemaligen SU zeigen, dass mit zunehmender Demokratisierung die Rolle der kritischen Intelligenz abnimmt und andere Interessengruppen die Modernisierungsprozesse bestimmen.<sup>39</sup> Die intellektuelle Elite unterliegt auch in China dem Konkurrenzkampf mit anderen aufsteigenden Interessengruppen wie z. B. Unternehmern und Interessenverbänden. Manche Teile der Intelligenz wandern ab in die Geschäftswelt oder werden selbst zu „intellektuellen Unternehmern“.<sup>40</sup> Es lässt sich ein Wandel erkennen von der Zerstörung der konfuzianisch geprägten Einheit zwischen Bürokraten und Intellektuellen in der Kulturrevolution zu einer Wiederannäherung in den 1980er Jahren hin zur Entstehung einer völlig neuen Schicht von „intellektuellen Unternehmern“, die mit einem relativ hohen Maß an Autonomie und durch die Unterstützung ausländischer Stiftungen den Reformprozess über andere Wege als durch die Produktion von Ideen, Ideologien und Konzepten beeinflussen. Vor diesem Hintergrund scheint die Befreiung der Intellektuellen aus ihrem (staatlichen) Abhängigkeitsverhältnis und damit aus ihrer kulturell geprägten Rolle die Voraussetzung für eine erfolgreiche Modernisierung und die Realisierung der „anderen“ Seite konfuzianischer Tradition zu sein.

---

<sup>39</sup> Jacques Rupnik, *On two Models of Exit from Communism: Central Europe and the Balkans*, Vortragsmanuskript, Centre for Research on Contemporary China (CERI), Hongkong, 16.12.2000.

<sup>40</sup> Vgl: hierzu den hervorragenden Artikel von Carol Lee Hamrin, *Chinese Professionals: New Identities and New Style Politics*, unveröffentlichter Vortrag, Duisburg Mai 2002.

## Konfuzianismus, Staatsbürgerschaft und kulturelle Selbstbehauptung

Die chinesischen Gegenwartsdebatten stellen eine doppelte kulturelle Selbstbehauptung dar: einerseits findet ein Prozess der Dekonstruktion von festgefahrenen (homogenen) Stereotypen sowie eine Öffnung des Blickes für die Vielfalt dieser Nation statt, andererseits versucht man, Stereotype zu festigen, zu untermauern und zu revitalisieren.

Ein Beispiel für Ersteres sind z. B. Diskussionen zum kulturellen Pluralismus, in denen keineswegs nur die Vielfalt konfuzianisch geprägter Kultur, sondern auch die Existenz verschiedener Lokalkulturen hervorgehoben wird. Nach dem Motto „Typisch Chinesisch = Multiethnizität“ wird versucht, der Han-chauvinistischen Vergangenheit entgegen zu wirken. Interessant sind z. B. Ansätze, die das Konzept der „Asiatischen Werte“ deswegen als westlichen und östlichen Kulturimperialismus diskreditieren, da sie die ethnische Heterogenität unterschlagen und damit keinen Bezug zur chinesischen Wirklichkeit hätten.<sup>41</sup> Die ethnische Vielfalt stelle allerdings nicht nur die chinesische Besonderheit dar, sondern präge auch interregionale kulturelle Gemeinschaften. Fazit: die Konzeption der Nationalstaatlichkeit dürfe nicht an kulturelle Identität gebunden sein.<sup>42</sup> Diese Diskussion berührt auch die relativ junge Debatte um ein neues Konzept der Staatsbürgerschaft.<sup>43</sup> Ein anderes Beispiel sind neuere Studien von Yi-Wissenschaftlern, die im Hinblick auf die Aufwertung eigenständiger kultureller Identitäten versuchen, den Minderheiten-Kulturen einen neuen Stellenwert innerhalb Chinas zu verschaffen. In diesen wissenschaftlich zweifelhaften Studien wird eine Neuschreibung der Geschichte zum Zwecke der Emanzipation ethnischer und kultureller Eigenständigkeit vorgenommen.<sup>44</sup> Ein anderer Diskussionsstrang greift das städtisch dominierte Bild Chinas auf und verweist auf die Notwendigkeit, generell die Realitäten auf dem Land sowie die

<sup>41</sup> Tao Dongfang, *Zai shenme yiyi shang tan duoyuan wenhua zhuyi* (In welchem Sinne diskutiert man Pluralismus), in: *Ershi yi shiji*, Nr. 15, 1999, S. 123–125.

<sup>42</sup> Ebd. S. 125.

<sup>43</sup> Wang Juntao, der Autor des Werkes „On Citizenship“, sowie Liu Zhiguang und Wang Shuli können als Vertreter dieser Debatte gelten. Vgl. He Baogang, *The Democratic Implications of Civil Society in China*, New York 1997, S. 40.

<sup>44</sup> So versucht man, durch die Analyse archäologischer Funde nachzuweisen, dass die Yi-Kultur die älteste Kultur Asiens sei, aus der sowohl die chinesische, als auch die Kultur der amerikanischen Indianer und der Japaner hervorgegangen sei. Diese Neuschreibung der Geschichte als Gegenentwurf zur Han-dominierten Geschichtsschreibung wird diskutiert in: Thomas Heberer, *Ethnic Entrepreneurs in Southwest China: Yi Entrepreneurs and their Impact on Social Change in Liangshan Prefecture*, Seattle/London (im Druck).

regional unterschiedlichen Kulturen auch in politischen Reformprogrammen mehr zu berücksichtigen.<sup>45</sup> Ausgangspunkt ist auch hier wieder ein Nationsverständnis, welches von kulturellen und sozialen Gruppen und nicht vom Staat ausgeht.

Den Gegenpol bilden die Stereotypen der kulturrelativistischen Selbstbehauptungsdiskurse, die vorrangig gegen den Westen gerichtet sind und von denen man sich soziale Kohäsionskraft verspricht. Gerade auf dem Land schien die Erosion der Legitimität der Herrschaft der KP China bedrohliche Ausmaße anzunehmen. In den Jahren 1993–95 kam es vermehrt zu Bauernaufständen, die in gewaltsame Zusammenstöße zwischen der Provinz- und Gemeinderegierung mündeten.<sup>46</sup> Besonders in Sichuan, Jiangxi, Anhui, Guangxi und Hunan kam es zu direkten Angriffen auf die Partei. Es zeigte sich, dass der ökonomisch formulierte „Sozialismus mit chinesischen Kennzeichen“ nicht die Kohäsionskraft besaß, die für den Zusammenhalt des Landes und die Unterstützung der Partei notwendig war. Die Mobilisierung von essentialistischen, nationalen Identitätskonzepten wie die des Einheitsstaates sollte die Ecken und Kanten der neu geschaffenen politisch-ökonomisch definierten Identität glattschleifen.

Zu diesem Zweck mobilisierte die Partei nationalistisch gesinnte Intellektuelle, die innerhalb von wenigen Wochen die bekannten China-kann-Nein-sagen-Bücher<sup>47</sup> produzierten. Der Markt schien gerade Mitte der 1990er Jahre besonders aufnahmefähig für das Thema Nationalismus zu sein: 1995 wurden zwei nationale Umfragen durchgeführt, die aufdeckten, dass die meisten Jugendlichen von der Überlegenheit der chinesischen gegenüber der amerikanischen Kultur ausgingen.<sup>48</sup> Darüber hinaus war erst

---

<sup>45</sup> Dieser Diskurs schließt auch die Auseinandersetzung über genuin chinesische Modernisierungswege ein. So wird argumentiert, dass die nicht vollzogene Einbindung der Landwirtschaft und -bevölkerung in die nationale Wirtschaftsstruktur seit dem Altertum das zentrale Modernisierungsproblem Chinas darstelle. Vgl. Wen Tiejun, *Reflections at the Turn of the Century on 'Rural Issues in Three Dimensions'*, in: *China Reflected, Asian Exchange*, Vol. 18, Nr. 2, 2002, S. 62.

<sup>46</sup> Vgl.: Thomas Bernstein, Xiaobo Lü, *Taxation without Representation: Peasants, the Central and the Local States in Reform China*, in: *The China Quarterly*, Nr. 163, 2000, S. 755.

<sup>47</sup> Das erste China-kann-Nein-sagen-Buch erschien 1996 unter dem Titel „Zhongguo keyi shuo bu“ (China kann Nein sagen) von Song Qian, Zhang Zangzang, Qiao Bian (Beijing 1996), das zweite, geschrieben von Peng Qian, unter dem Titel „Zhongguo wei shenme shou bu“ (Warum China Nein sagt) und das dritte schließlich, verfasst von denselben Autoren wie das erste, im Dezember 1996 unter dem Titel „Zhongguo haishi neng shuo bu“ (China kann immer noch Nein sagen).

<sup>48</sup> Siehe: Roger Des Forges, Luo Xu, *China as a Non-Hegemonic Superpower. The Uses of History among the China Can Say No Writers and their Critics*, in: *Critical Asian Studies*, Vol. 33, Nr. 4, 2001, S. 483–506, bes. S. 486.

wenige Jahre zuvor in Japan ein „Kann-Nein-Sagen“-Bestseller erschienen.<sup>49</sup> Die chinesischen Bücher zielen auf ein Kohärenzmodell als Stabilisierungsfaktor und legen einen Nationsbegriff zugrunde, der alle unterschiedlichen essentialistischen Identitätstypen (kulturelle, ethnische, historische) miteinander zu verbinden sucht. Es werden Elemente aus den Dynastiegeschichten identifiziert, die als „wirklich wertvoll“ im Sinne ehemaliger Größe und Stärke bewertet werden: die konfuzianische Konzeption der „großen Einheit“ als friedenssicherndes Konzept, die Zentralgewalt der Qin zur Sicherung der Einheit, die konfuzianische Ethik als Basis erfolgreicher Wirtschaftsentwicklung und Inbegriff der Unbestechlichkeit<sup>50</sup> sowie der Multikulturalismus der Tang-Dynastie.

Die Entwürfe zur Revitalisierung des dynastiengeschichtlichen Erbes haben mit Konfuzianismus wenig zu tun, dennoch konstruieren sie eine durch Zeit und Raum bestehende „Kulturessenz“, die letztlich die kulturelle Überlegenheit gegenüber Amerika und Japan begründen soll. Auch andere, parteinahe, aber reformerisch gesinnte Intellektuelle fühlen sich dazu aufgerufen, Stellung zu dem politisierten Kulturalismuskurs zu nehmen. Yu Keping, Leiter eines ranghohen think-tanks, betont die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung von Stabilität im Modernisierungsprozess und hält daher die Diskussion über „chinesische“ Werte für wichtig, da sie die Funktion einer ideologischen Orientierungshilfe einnehmen. Gleichzeitig ist er ein vehementer Kritiker kulturchauvinistischer, nationalistischer Strömungen und sieht sie als die größte Bedrohung der Stabilität an. Yu setzt „Chinesische Werte“ mit „konfuzianischen“ gleich. Als Stärken „chinesischer Werte“ hebt er das Konzept der nationalen Gleichberechtigung (pingdeng), der Harmonie, des Mittleren Weges (zhongyong zhidao) und der zivilisierten Höflichkeit hervor.<sup>51</sup> Schwachstellen seien, so Yu, die diesen Konzepten inhärenten Aspekte der Korruption, der Hofierung von Regierungsbeamten und der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern. Andere sehen in der Aufrechterhaltung der politischen Zentralgewalt das große Vermächtnis „konfuzianischer Kultur“ und einen Garanten für inneren Frieden.<sup>52</sup> Diese

<sup>49</sup> Ishihara Shintaro, Frank Baldwin (Übers.), *The Japan that Can Say No: Why Japan will be First among Equals*, New York 1989.

<sup>50</sup> 1999 widmete sich eine Fernsehserie mit dem Titel „Bao Qingtian“ diesem Thema – der Songzeitlichen Beamte Bao Qingtian gilt als Symbol der Unbestechlichkeit.

<sup>51</sup> Interview mit Yu Keping am 28.6.2000.

<sup>52</sup> Besonders nach 1989 gewannen neokonservative Kräfte kurzzeitig die Oberhand. Sie traten für einen durchsetzungsfähigen „starken Staat“ mit einer zentralen Autorität (in diesem Falle die von Jiang Zemin) ein. Dazu Nora Sausmikat, *Demokratisierungsdiskurse unter Intellektuellen in der VR China 2000. Der schwere Weg der Emanzipation vom „Hu Yao-bang-Phänomen*, in: *Politische Reform- und Demokratisierungsdiskurse*, Nr. 11, Universi-

Ansicht wird u. a. auch in dem Film „Hero“ (2002) von Zhang Yimou, ein Film über den ersten Kaiser Chinas, beschworen.

Der Kampf um gleichberechtigte Anerkennung als Nation auf der Weltbühne und die innenpolitischen Stabilisierungsversuche erzeugten eine Form der Propagierung eigenkultureller Stärken und Identitäten, die mit der ernsthaften Suche nach einer kulturellen Identität nicht mehr viel zu tun hat. So bemerkt der von den USA aus agierende Sohn Bao Tongs, dem ehemaligen Sekretär des diskreditierten Zhao Ziyangs:

Mitte der 1990er Jahre hat man uns dazu aufgefordert, wieder die chinesischen Werte zu betonen. Damit hat man versucht, das nationalistische Pferd zu satteln und eine einheitliche Modernisierungsbewegung voranzutreiben. Mitte der 1990er Jahre wurde versucht, Werbung für die chinesische Kultur und konfuzianische Werte zu machen, ein neues Kulturbewußtsein zu schaffen. Nach der Asienkrise hat es dann geheißen, der Westen mobilisiere gegen China, da er eine Wiedererstarkung Chinas verhindern wolle. Stabilisierungsversuche fangen immer mit einem Szenario der Bedrohung von außen an.<sup>53</sup>

## Konfuzianismus und politische Reform

Libérale Querdenker wie der Jurist Liu Junning versuchen in ihrer Argumentation die Auffassung, die kulturelle Prägung durch den Konfuzianismus verhindere eine Demokratisierung, zu dekonstruieren. Mit Verweis auf politische Reformen in Taiwan und Korea hebt er hervor, dass diese Länder lehrreiche Modelle für China darstellen könnten.<sup>54</sup> Japan wurde als Modell für eine Demokratisierung Chinas ausgeschlossen. Demokratisierungsdruck könne nicht, so Liu, von etablierten Demokratien „des Westens“ ausgehen, sondern nur von Ländern, die sich von einem konfuzianisch geprägten Staat zu einem demokratischen entwickelt hätten.

Diese Argumentation darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Liu zu den entschiedenen Gegnern kulturalistischer Erklärungsansätze gehört. Autoritäre Regierungsformen haben nach Liu nichts mit der konfuzianischen Vergangenheit einer Kultur zu tun, sondern einzig mit dem politischen Willen der Machthabenden.<sup>55</sup> Auch die demokratischen Defizite in Japan könne man nicht kulturalistisch erklären. Die Thematisierung von „Asiatischen Werten“, die Theorien zum neuen Kollektivismus oder die

---

tät Duisburg, 2001 ([www.uni-duisburg.de/institute/OAWISS/publikationen/index.html](http://www.uni-duisburg.de/institute/OAWISS/publikationen/index.html)) und Gunter Schubert, op. cit., S. 154.

<sup>53</sup> Interview der Autorin mit Baopu im Juli 2001.

<sup>54</sup> Interview der Autorin mit Liu Junning am 21.6.2000.

<sup>55</sup> Interview der Autorin mit Liu Junning am 21.6.2000.

Revitalisierung angeblich konfuzianischer Werte werden von vielen chinesischen Intellektuellen als „Trick“ und politisches Kalkül entlarvt, um die Kontrolle über die Bevölkerung zu erleichtern.

Die offene Parteinahme für universalistische Prinzipien birgt jedoch in sich die Gefahr, innerhalb der chinesischen Diskussion marginalisiert zu werden. Intellektuelle wie Liu Junning und andere verteidigen zwar universalistische Grundwerte der Demokratie, die sich in freien Wahlen, Presse- und Meinungsfreiheit und dem Schutz von Menschenrechten äußern,<sup>56</sup> betonen jedoch gleichzeitig, dass diese nicht den konfuzianisch geprägten Kulturen fremd sind. Auch hier stützt sich also die Argumentation wieder auf die unterschiedliche Interpretation des kulturellen Erbes.

Tatsächlich sei aber eine Rückführung der politischen Praxis auf so genannte chinesische oder konfuzianische Werten konstruiert, so Liu. Interessanterweise finden wir bei der iranischen Friedensnobelpreisträgerin Schirin Ebadi Parallelen zu dieser Argumentation. Sie warnt z. B. vehement vor Rückschlüssen der politischen Praxis auf ein kulturelles Erbe, welches je nach Interessenlage unterschiedlich ausgelegt werden könne. Ganz ähnlich wirft Liu auch den Verfechtern der „Asiatischen Werte“ eine falsche Auslegung der konfuzianischen Tradition vor: die „Anerkennung der Interessen der Volksmassen“ – ein Element, welches vor allem von Neokonfuzianern mit dem paternalistischen Modell einer konfuzianisch geprägten Demokratie verbunden wird – spiele in den Äußerungen Lee Kuan Yews, Li Pengs oder Mahatirs zu „Asiatischen Werten“ keine Rolle:

Lee Kuan Yew definiert die ‚Asiatischen Werte‘ als Herrschaft des Staates über die Individuen. Die kollektive Harmonie dient daher de facto aber nur den Herrschenden. Die Bürger Singapurs dürfen die Regierung nicht kritisieren – also ihre Interessen nicht ausdrücken. Lee konnte bis vor kurzem noch nicht einmal Chinesisch sprechen, jetzt will er sich plötzlich zum Vertreter konfuzianischen Denkens machen? (...) Mahatir ist ein anderes Beispiel. Er ist Moslem, was hat er mit chinesischem Konfuzianismus zu tun?<sup>57</sup>

Liu weist darauf hin, dass die gemeinsamen regionalen Erklärungen (wie die Bangkok-Erklärung 1993<sup>58</sup>) vor allem ökonomische Aspekte einer Kul-

<sup>56</sup> Liu Junning, Qin Hui und andere, die sich an internationalen Standards der Menschenrechte orientieren, entwarfen 1997 auf der ersten Konferenz zu „Weltethos und traditionelle chinesische Ethik“ die „Internationale Erklärung zu Menschenpflichten“. Siehe Helmut Schmidt (Hg.), Allgemeine Erklärung zu Menschenpflichten. Ein Vorschlag, München 1998, S. 101–106.

<sup>57</sup> Interview der Autorin mit Liu Junning am 21.6.2000.

<sup>58</sup> Die Bangkok-Erklärung ist Ergebnis der regionalen Kommission zur Vorbereitung der Weltkonferenz in Wien im Juni 1993 und sollte den asiatischen Staaten die Möglichkeit geben, sich zu der Implementierung von Menschenrechten zu äußern. Die chinesische Regierung hob hervor, dass man „nicht blind der Praxis in anderen Regionen der Welt“ folgen sollte und die ökonomischen Realitäten der Region berücksichtigen müsse.



tur hervorheben und nicht zu solidarischen Handlungen auf der Basis einer gemeinsamen Ethik aufforderten. Generalisierend werden kulturalistische Argumentationen daher von ihm als willkürliche Fehlinterpretationen kultureller Traditionen gedeutet. Auch andere Intellektuelle plädieren für eine Entkoppelung der ideologisch geprägten Kulturdebatte von der Debatte um politische Reformen. So bemerkt z. B. Li Fan, ein Verfechter von allgemeinen und geheimen Wahlen:

Die Partei ist und bleibt eine leninistische Partei. Sie ist nicht vergleichbar mit taiwanesischen oder japanischen Parteien. Unsere Partei kontrolliert das Gesetz, sie ist leninistisch, mehr noch, stalinistisch. Das hat keine kulturellen Gründe – sie wissen einfach, dass sie verschwinden würden, wenn es zur Demokratisierung käme.<sup>59</sup>

Besonders hinsichtlich der notwendigen Reformen auf dem Land mehren sich die Stimmen, die in der Betonung sog. „konfuzianischer Werte“ eine Gefahr sehen. Huang Ping, ein Mitglied einer linksgerichteten Intellektuellengruppe, hebt z. B. hervor, dass der Begriff „konfuzianischer Kapitalismus“ die Bedingungen, unter denen das Wirtschaftswachstum der asiatischen Tiger ermöglicht wurde, verschleierte. Dieser Begriff unterschläge die Rolle der technologischen Unterstützung und der geopolitischen und militärischen Schutzfunktion durch die USA.<sup>60</sup>

Diese Beispiele verdeutlichen, dass das Verständnis der Moderne einerseits nicht mehr an ein kulturalistisches Verständnis des politischen Systems gekoppelt bleibt, andererseits aber die Tradition selbstbewusst rehabilitiert wird. Die propagandistische Funktionalisierung der Kulturdebatte hat starke Widerstände sowohl unter links als auch liberal gesinnten Intellektuellen hervorgerufen. Vor allem wird die einseitige Interpretation des Konfuzianismus als wirtschaftliche Mobilisierungskraft kritisiert. Die Entkoppelung von kulturellem Erbe und Ideologie steht im Vordergrund dieser Argumentation. Im pragmatischen Sinne wird aber wiederum auf den Konfuzianismus rekurriert, wenn es darum geht, Argumente zu entkräften, die im Konfuzianismus ein hemmendes Element für Demokratisierungsprozesse sehen.

<sup>59</sup> Interview der Autorin mit Li Fan 12.10.2002.

<sup>60</sup> Huang Ping, China: Rural Problems and Uneven Development in Recent Years, in: Lau Kin Chi, Huang Ping (Hg.), *China Reflected*, Asian Exchange, Vol. 18, Nr. 1/2, Hongkong 2002, S. 19.

## Konfuzianismus und Neokonfuzianismus als moderne Identitätsressource

Im Sinne eines „heilenden“ nationalen Selbstverständnisses wird der Neokonfuzianismus von einer vorrangig aus dem Ausland agierenden Gruppe von Intellektuellen, vor allem von Akademikern aus Taiwan und Hongkong sowie chinesisch-stämmigen amerikanischen Professoren, propagiert. Als Folge der chinesischen Teilung entwickelten sich im Laufe der Jahrzehnte unterschiedliche Strömungen des Neokonfuzianismus. Der exilierte Neokonfuzianismus wurde z. B. als nationalistisches spirituelles Symbol betrachtet.<sup>61</sup> Grundlage ist die Wiederbelebung des alten *tiyong*-Konzeptes, also die Befürwortung einer Übernahme technologischer Errungenschaften des Westens unter Beibehaltung eines chinesischen „ethischen Kerns“. Grundsätzlich kann man zwei Ausprägungen des modernen Neokonfuzianismus unterscheiden: den ethisch-moralisch und den politisch ausgerichteten. Während Ersterer die Begründung einer genuin chinesischen Philosophie zum Ziel hat (wobei der Konfuzianismus hierbei eine ernst zunehmende und den westlichen Kulturen überlegene Ethiklehre darstellen soll), dient Letzterer der Untermauerung des politischen Autoritarismus.<sup>62</sup>

Auch in den ethisch-moralischen Diskursen beschäftigt man sich vor allem mit der Reflexion zur chinesischen Moderne. Dabei wird auf Philosophen und Reformer der 1920er bis 1940er Jahre zurückgegriffen (Liang Shumin, Feng Yulan, Zhang Junmei). Du Weiming gilt als einer der Hauptverfechter einer neokonfuzianisch ausgerichteten chinesischen Moderne, in der der Konfuzianismus zu einer Ressource kultureller Identität „aller Chinesen“ an der Peripherie und im Zentrum erklärt wird. Die Vertreter dieser Denkschule betrachten sich als die „dritte Generation“ der Konfuzianer, als geistige Nachfolger der Begründer des Konfuzianismus und des Neokonfuzianismus des 11./12. Jahrhunderts. Ziel ist es, das chinesische Volk bzw. die chinesische Kultur von der Peripherie aus zu „befreien“ und ihnen ihre ursprüngliche Würde wieder zuteil werden zu lassen, wobei man dem politischen Zentrum in Peking die Fähigkeit dazu abspricht.<sup>63</sup> Anhänger Du Weimings betonen das Toleranzpotential des Konfuzianismus, stellen ihn dem Han-Chauvinismus gegenüber und bezeichnen ihn als „versöhnenden

<sup>61</sup> Li Youzheng, *The Identity of Chinese Philosophy: New Confucianism and its International Context*, in: *Asien*, Nr. 63, 1997, S. 72.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S. 70–75 und Michael Lackner, *Konfuzianismus von oben? Tradition als Legitimation politischer Herrschaft in der VR China*, in: Carsten Herrmann-Pillath, Michael Lackner (Hg.), *Länderbericht China*, Bonn 1998, S. 407–424.

<sup>63</sup> Du Weiming, *Cultural China: The Periphery as the Center*, in: ders. (Hg.), *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford 1991, S. 34.

Kulturalismus“.<sup>64</sup> Es wird behauptet, dass dem Konfuzianismus nicht, wie dem Christentum oder dem Islam, manichäische Weltbilder zugrunde liegen, die eine radikale und kompromisslose Gegenüberstellung von Gut und Böse hervorbrächten. Das anthropogene Weltbild des Neokonfuzianismus schütze vor solchen Gefahren. Daher stelle der Neokonfuzianismus die idealtypische Alternative zur westlich definierten Moderne dar, da er ein Nebeneinander heterogener Traditionen dulde.<sup>65</sup>

Der politische Neokonfuzianismus entwickelte sich auf dem Festland vor dem Hintergrund der eingangs ausgeführten Ereignisse. Ranghohe Politiker und Gelehrte begingen 1994 ostentativ den 2545. Geburtstag von Konfuzius, Seminare unter Beteiligung des damaligen Ministerpräsidenten Singapurs, Lee Kuan-Yew, wurden von der Konfuziusstiftung veranstaltet und der Aufbau der „geistigen Zivilisation“ innerhalb Chinas wurde beschworen.<sup>66</sup> Schwerpunkt dieses neuen Aktionismus ist die Revitalisierung der disziplinierenden Ethikaspekte und staatsreligiösen Elemente des Konfuzianismus. Den vom Ausland aus agierenden Neokonfuzianern liegt jedoch, das geht aus ihren Schriften hervor, die Wiederherstellung einer kulturellen Identität mehr am Herzen als politisches Kalkül.

### **Konfuzianismus, sozialistische Ethik und Marktwirtschaft**

Eine eher indirekte Rolle spielt der Konfuzianismus in den Debatten über chinesischen Sozialismus. Moralisch-ethische Momente, die letztlich auf konfuzianische Werte zurückzuführen sind, bilden die Basis in der Begründung des Erfolges der chinesischen Marktwirtschaft. Dabei wird der chinesische Sozialismus als moralisches Gegenmodell zum Westen konstruiert, indem die als maoistisch, sozialistisch und kommunistisch deklarierten Ethik- und Moral-konzepte in eine marktwirtschaftliche Modernisierung integriert werden.

Dieser Mechanismus wird ganz besonders deutlich bei den Anfang und Mitte der 1990er Jahre in Erscheinung tretenden Verbänden ehemaliger kulturrevolutionärer Gruppierungen. Die Mitglieder dieser Verbände wurden nach 1989 als moralische Stabilisierungsgröße für die wirtschaftlichen Umgestaltungsprozesse instrumentalisiert bzw. boten sich selbst als solch eine Kraft

---

<sup>64</sup> Siong-U Chon, Für eine interkulturelle Kompetenz – Thesen zum Toleranzpotential des Konfuzianismus, in: Jörn Rüsen, Hanna Leitgeb, Norbert Jekelka (Hg.), Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung, Frankfurt 1999, S. 67.

<sup>65</sup> Ebd., S. 73.

<sup>66</sup> Lackner, op. cit., S. 430.

an.<sup>67</sup> Während Rotgardisten je nach Fraktion die unterschiedlichsten Karrieren innerhalb der Kulturrevolution durchliefen und in den 1980er Jahren je nach ihrer Verstrickung in die Gewaltexzesse und politischen Kämpfe verfolgt oder protegiert wurden, trat vor allem nach 1989 ein „neues“ Kollektiv in Erscheinung, welches als das positive Gegenbild der Rotgardisten gelten kann. In diesem Kollektiv konnten sich ehemalige Rotgardisten ihrer „dunklen Vergangenheit“ entledigen, indem sie sich in Memoirenbänden, Radiosendungen u. ä. über ihre Erfahrungen als Landangesiedelte äußerten. Die auch als „Laosanjie“ beschriebenen Abgänger der Schulklassen 1966–68 veröffentlichten bis zum Ende der 1990er Jahre eine beachtliche Menge an Memoirenliteratur, die vorrangig der Heroisierung der patriotischen Landansiedlungsbewegung diente.

Ehemals Landverschickte führten ihren wirtschaftlichen Erfolg auf die Leiden und Opfer zurück, die sie im Glauben an ein sozialistisches Ideal aufgebracht hatten.<sup>68</sup> Diese Protagonisten wurden so zu Sinnbildern der Selbstbehauptung, die die „anti-westlichen“, „anti-individualistischen“ und „anti-traditionellen“ Aspekte der Mao-Zedong-Gedanken bewahrten und gleichzeitig marktwirtschaftliche Modernisierung verkörperten. Die selbstinszenierte Glorifizierung der marktwirtschaftlich erfolgreichen Ex-Rotgardisten und ehemals landverschickten Jugendlichen verband sich mit dem Regierungsinteresse, die angeschlagene Autorität nach 1989 durch historische Sinnbildung zu festigen. Da die Mehrzahl ehemals Landangesiedelter aufgrund ihrer schlechten und abgebrochenen Ausbildung zu den Verlierern der Reform gehörte, bildeten die ökonomisch erfolgreichen Vertreter dieser Generation einen willkommenen Gegenpol.

Durch die Funktionalisierung (bzw. „Ökonomisierung“) alter Kollektivkonzepte für die Gegenwart wird auf diese Weise Erinnerung mit politischem Nutzen verzahnt: sie dient der Aufrechterhaltung innenpolitischer Stabilität. Die Welle der Heroisierung war ein deutliches Signal für die Aussichtslosigkeit, die eventuelle Regressforderungen für erlittenes Unrecht haben würden. Darüber hinaus transportierten die Heldengeschichten Ethikkonzepte, die letztlich auf traditionelle Wertvorstellungen zurückzuführen sind. Wir wissen durch die Studien des Philosophieprofessors Li Zehou, dass Maos Ethikvorstellungen (Selbstdisziplin, Aufopferung, Selbstlosigkeit und Fixierung auf körperliche Arbeit) eine Mischung aus konfuzianischen, plebizitären Denkansätzen aus der Ming-Dynastie (Yan Yuan) und Maos persönlicher Interpretation von Reformatoren der Qing-Zeit (Tan Sitong)

<sup>67</sup> Vgl. Nora Sausmikat, *Kulturrevolution, Diskurs und Erinnerung*, Frankfurt 2002, S. 246–248.

<sup>68</sup> Ebd., S. 214–227.

darstellen.<sup>69</sup> Wenn wir, wie es Aufgabe der Schlussbetrachtung sein wird, die Indienstnahme des Konfuzianismus für die Erfordernisse der Gegenwart beleuchten, dann manifestieren diese neuen Helden der Marktwirtschaft letztendlich die Verschmelzung traditioneller Ethikelemente mit den marktwirtschaftlichen Erfordernissen des chinesischen Sozialismus.

## Schlussbetrachtung

Die hier dargestellten Teile des Konfuzianismuskurses haben vor allem zweierlei deutlich gemacht: die Vielfalt an Interpretationsmöglichkeiten einer Weltanschauung und die politische Instrumentalisierung derselben. Der Kulturrelativismus, also die kulturelle Bestimmtheit individueller Grundrechte, staatlicher Ordnung und politischer Systeme, ist mittlerweile von politischen Interessengruppen vereinnahmt worden und damit zu einem die bestehenden Verhältnisse legitimierenden Machtinstrument geworden. Dies bringt mit sich, dass jeder, der sich zu diesem Komplex in seiner Funktion als chinesischer Intellektueller äußern möchte, immer auch politisch argumentiert. Weiterhin können wir konstatieren, dass der politisierte Kulturalismus auch herrschaftskritische und reformerische Momente enthalten kann.

Es hängt also letztlich von der Interpretation einzelner Aspekte des Konfuzianismus ab, ob wir ihn als Modernisierungshindernis oder -motor bezeichnen. Die unterschiedliche Gewichtung der staatsreligiösen und moral-ethischen Momente im Konfuzianismus bestimmt seine Qualität. Wenn wir das verkrustete konfuzianische Beamtensystem der Qing-Dynastie als Maßstab für die Modernisierungskraft zugrunde legen, so ist sicherlich den ehemaligen Protagonisten und modernen Nachfolgern der 4. Mai-Bewegung Recht zu geben. Legen wir das herrschaftskritische Moment der Überprüfung der Staatsbeamten zugrunde, so können wir die Modernisierungskraft nicht leugnen.

Kritiker der Geschichtsvereinfachung haben hervorgehoben, dass der Konfuzianismus erst nach der gewaltsamen Öffnung Chinas zu einem homogenen Weltanschauungsgebäude reduziert wurde.<sup>70</sup> Am kaiserlichen Hof vermischte sich konfuzianische Kultur mit Elementen der populären Volks-

---

<sup>69</sup> Siehe Woei Lei Chong, *Mankind and Nature in Chinese Thought: Li Zehou and the Traditional Roots of Maoist Voluntarism*, in: *China information*, Vol. 11, No. 2/3, 1996, S. 168–175.

<sup>70</sup> Myron L. Cohen, *Being Chinese: The Peripheralization of Traditional Identity*, in: Du Wieming (Hg.), *op. cit.*, S. 100–101.

religion, umgekehrt war die konfuzianische Konzeption von Staat und Herrscher in der Volksreligion zu einem göttergleichen kosmischen Arrangement umgeformt worden. Erst mit der Bedrohung durch den Westen und der notgedrungenen Hinterfragung des auf sich selbst bezogenen Systems entstanden Stereotype des Konfuzianismus, die ihn vor allem in Verbindung mit dem aufkommenden Nationalismus von Elementen des Volksglaubens reinigte und auf ein System der Staatsordnung und des Verhaltenskodex reduzierte. Andere Forscher haben darauf hingewiesen, dass die chinesische Geschichte über weite Strecken von regionaler Vielfalt geprägt und China weltanschaulich ein „neutraler Staat“ war, wodurch erst der Zusammenhalt des Reiches möglich gemacht wurde.<sup>71</sup> Die Mitte des 19. Jh. notwendig gewordene militärische Verteidigung des Staates führte zu einer Stärkung der auf Homogenisierung drängenden Gruppen – ein Phänomen, welches sich auch im China der 1990er Jahre ausmachen lässt.

Es scheint generell problematisch, von einer homogenen „chinesischen Kultur“ zu sprechen. Immer mehr Autoren verweisen zu Recht auf die Entstehung von „hybriden Kulturen“ durch die Adaption und Transformation verschiedenster Werte, den Einfluss verschiedener Ethnien auf die Werte und die Vermischung autochtoner mit von außen kommenden Kulturauffassungen.<sup>72</sup> Diese Feststellung ist allerdings nicht ganz so neu. Die chinesischen Zeitgenossen Webers und deren Nachfolger haben sich auch mit der Frage der Rolle kultureller Traditionen für die Entwicklung eines konkurrenzfähigen Chinas beschäftigt. Zu diesem Zweck wurde eine Reevaluierung der Tradition vorgenommen, die nicht nur als Ikonoklasmus in Erscheinung trat. Liang Qinchao und Hu Shi prägten den Ausdruck der „Reorganisation des nationalen Erbes“ (chengli guogu). Dieser Ausdruck beschreibt die Bewegung zur Neuordnung und -interpretation der klassischen Schriften. Das bekannteste Beispiel ist die von Liang Qichao vorgenommene Studie zur chinesischen Historiografie und zum politischen Denken im vormodernen China. Er interpretierte die Klassiker neu vor dem Hintergrund westlichen Denkens. Dabei stand im Vordergrund, den „wahren“ Konfuzianismus zu rekonstruieren und gleichzeitig anderen chinesischen philosophischen und ethischen Schulen eine bedeutsame Stellung in der chinesischen Kultur einzuräumen. Liang kam schließlich zu der Überzeugung, dass die bisherige Tradition des orthodoxen Konfuzianismus eine

---

<sup>71</sup> Helwig Schmidt-Glintzer, *Das alte China*, München 1995, S. 134.

<sup>72</sup> Vgl. Thomas Heberer, *Ostasien und der Westen: Globalisierung oder Regionalisierung?*, in: *Asien*, Nr. 63, 1997, S. 12 und Hans van Ess, *Ist China konfuzianisch?* in: *China Analysis*, Nr. 23, May 2003 ([www.chinapolitik.de/studien/index.htm](http://www.chinapolitik.de/studien/index.htm), aufgerufen am 3.6.2003)

vollkommene Perversion der konfuzianischen Texte sei.<sup>73</sup> Im Gegensatz dazu war die von Zhang Pinglin (Zhang Taiyan), Liu Shipai und anderen 1904 gegründete „Gesellschaft zur Bewahrung der nationalen Studien“ (guoxue baozun hui)<sup>74</sup> ein Extrembeispiel der konservativen Opposition, die konfuzianische Moral zur Aufrechterhaltung der politischen Stabilität propagierten. Auf Zhang berufen sich sogar heute noch konservative Intellektuelle.<sup>75</sup>

Es muss also betont werden, dass es ähnlich den drei Weltreligionen des Christentums, des Islams und des Buddhismus unterschiedliche Auslegungen des Konfuzianismus, jeweils ausgerichtet an den zeitgenössischen Erfordernissen, gegeben hat. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung um die Vereinbarkeit von islamischen Glauben und demokratischen Werten wird z. B. von der Friedensnobelpreisträgerin Schirin Ebadi hervorgehoben, dass die Interpretation der Lehre durch den patriarchalen Staat und nicht der Koran selbst demokratiefeindlich seien. Auch der Konfuzianismus war vielfältig genug, um vor allem als ein politisch-moralisches Verhaltens- und Orientierungssystem über die Jahrtausende hinweg unterschiedlich angewandt, interpretiert und neu formuliert zu werden.

Kommen wir zum Ausgangspunkt der Überlegungen zurück. Japan gilt westlichen Beobachtern häufig als Vorbild für eine sich „modernisierende“, „verwestlichte“, ehemals konfuzianische Kultur. In China dagegen wird seit 1915 in immer wiederkehrenden Intervallen vor einer „totalen Verwestlichung“ gewarnt. Doch was bedeutet sowohl im Falle Japans als auch Chinas „Verwestlichung“? Kann man Japan tatsächlich als „verwestlicht“ bezeichnen? Genauso wenig wie Japan sich vollständig „verwestlicht“ hat, genauso wenig hat sich China dem japanischen (und auch dem westlichen) Einfluss verschließen können. Japan stellt heute ein Land mit einem Mischsystem dar, mit einer tief verwurzelten und lebendigen Werteordnung, ausgerichtet am vormals herrschenden Schwertadel, und gleichzeitig politischen Institutionen, Interessenverbänden und einer Wirtschaftsordnung, die der der Industrieländer sehr ähnlich ist. Doch vielleicht täuscht auch nur der technologische Perfektionismus des japanischen Alltags. Seit Jahrzehnten wird über den notwendigen politischen Wandel diskutiert, es fehle angeblich die „kritische Öffentlichkeit“ und Japan sei immer noch gefangen in autoritärer

---

<sup>73</sup> Philip C. Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, Washington 1972, S. 20.

<sup>74</sup> Vgl. Chow Tse-tsung, *op. cit.*, S. 317–319.

<sup>75</sup> So in dem Aufsatz des Qinghua-Professors Hu Weixi, *Die Transformation der chinesischen Moderne und der Nationalismus* (Zhongguo jinxiandai de shehui zhuanxing yu minzui zhuyi), in: Li Shitao (Hg.), *Intellektuelle Denkströmungen* (Zhishi fenzi de lichang), Bd. 2, Beijing 2000, S. 349–354, hier S. 351.

Selbstverliebtheit.<sup>76</sup> Auf der anderen Seite bildete Japan den Ausgangspunkt für chinesische Modernisierungsimpulse: Japan war Zufluchtsort erster chinesischer Reformen, Philosophen und Schriftsteller, und politische Theorien fanden über Japan Eingang nach China. So wurden politische Konzepte wie das des Sozialismus, des Anarchismus oder des Imperialismus in ihrer japanischen Interpretation in China rezipiert. So folgte beispielsweise das leninistische Verständnis von Imperialismus als kapitalistische Unterdrückung erst später dem bereits 1895 rezipierten japanischen als nationalistische Machtpolitik.<sup>77</sup> Wie allseits bekannt, fanden auch Teile der deutschen Verfassung über Japan ihren Weg in chinesische Verfassungsentwürfe.

Vor diesem Hintergrund scheint der Pragmatismus, mit dem chinesische Intellektuelle das Argument des kulturellen Erbes aufnehmen, um einerseits gegen den Kulturrelativismus zu kämpfen und andererseits für die Entdeckung der „wahren“ Kulturtradition zu argumentieren, gerechtfertigt. Es dürfte feststehen, dass der Kulturrelativismus in der gegenwärtig durch eine Neupolarisierung gefährdeten Welt wenig Konstruktives hervorbringen kann. Der Aufruf zur Überwindung von Dichotomien wie West/Ost, der sowohl von international bekannten Linksintellektuellen (wie z. B. Wang Hui<sup>78</sup>) als auch von Pragmatikern wie Li Fan vertreten wird, kann zumindest innerhalb Chinas als ein Aufruf zur Entideologisierung und zu mehr Sachbezogenheit verstanden werden. Vor dem oben beschriebenen Hintergrund ist klar ersichtlich, dass Chinas historische Entwicklung weniger durch den Konfuzianismus als vielmehr durch die internationalen Kräfteverhältnisse geprägt war. Auch die politischen Richtungskämpfe innerhalb Chinas und die Entwicklung der Binnen- und Außenwirtschaft spielten natürlich für den chinesischen Modernisierungsprozess eine nicht unerhebliche Rolle. Wenn wir jedoch unser Augenmerk auf die Reform des politischen Systems richten, so geraten wir mitten hinein in die ideologisierte Debatte des Kulturrelativismus. Auch wenn Intellektuelle wie Liu Junning und andere mit dem Hinweis auf realpolitische Machtfragen die Entkopplung von Kulturalismus und Politik fordern, scheint dies schwer umzusetzen zu sein. Die Verbindung von Autoritarismus und Tradition, das gedankliche Konstrukt der „orientalischen Despotie“, bildet den Kern der westlichen wie auch chinesischen Argumentation.

<sup>76</sup> Vgl.: Ken'ichi Mishima, Japan: Locked in the Self-Assertive Discourse of National Uniqueness?, in: Internationale Politik und Gesellschaft, Nr. 1, 2000 (abrufbar unter [www.fes.de/ipg](http://www.fes.de/ipg), aufgerufen 5.10.03).

<sup>77</sup> Chow Tse-tzung, op. cit., S. 354–355.

<sup>78</sup> Wang Hui, Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity, in: Social Text, Vol. 16, Nr. 2, 1998, S. 9–44.



Die vorwärts gewandte chinesische Geschichts- und Kulturreflexion, von uns „Kulturspezialisten“<sup>79</sup> von außen untermauert oder demontiert, bedeutet, dass „das nationale Gedächtnis nicht ein abgesicherter Besitz oder ein geschlossenes Nachschlagewerk ist, sondern „(...) ein Kraftfeld, dessen Konfigurationen und Struktur Subjekt der kontinuierlichen Veränderung ist.“<sup>80</sup> Gerade im Hinblick auf die Frage nach Modernisierungsimpulsen, nach einer chinesischen „Aufklärungsepoche“, wird das konfuzianische Erbe einmal mehr der kritischen Inspektion unterzogen. Bei den leider nur schemenhaft dargestellten Diskurssträngen lässt sich unschwer erkennen, dass die kontinuierliche Umdeutung, die der Konfuzianismus im Laufe der Jahrhunderte als politische Herrschaftsideologie und als ethisches Orientierungssystem erfahren hat, genügend Material für die eine oder andere Beweisführung bietet. Es muss jedoch meiner Ansicht nach auch hier im Westen selbstkritisch hinterfragt werden, welchem Zweck wissenschaftliche Studien, die sich dem „konfuzianischen Charakter“ Chinas widmen, dienen. Von daher scheint es mir angeraten, den Kulturbegriff kritisch zu überdenken und von den oben ange deuteten komplexen Identitätskategorien deutlicher zu unterscheiden. Gerade auch im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Islam ist es ratsam, die Interpretation und Auslegung von Weltanschauungen durch die politisch Mächtigen kritisch zu hinterfragen. Vor diesem Hintergrund lässt sich also feststellen: Es gibt keine chinesische Moderne mit eindeutig konfuzianischen Charakteristika.

<sup>79</sup> Diese sinologische Selbstkritik entnehme ich Michael Lackner, *Where Do We Want to Go Today?* Anmerkungen zu den wissenschaftspolitischen und -theoretischen Perspektiven der Asienforschung, Brühl 1999, S. 8.

<sup>80</sup> Pierre Nora, *The Era of Commemoration*, in: *Realms of Memory*, Vol. 3, New York 1998, S. 626.