

Wort zerrissen. Sie haben dafür getötet und sind dafür gestorben, es trägt ihrer aller Fingerspur und ihrer aller Blut. Wir müssen diejenigen achten, die es verpönen, weil sie sich gegen das Unrecht und den Unfug auflehnen, die sich so gerne auf die Ermächtigung durch Gott berufen, aber wir dürfen es nicht preisgeben. Gewiß, die Leute zeichnen Fratzen und schreiben ‚Gott‘ darunter, sie morden einander und sagen im ‚Namen Gottes‘. Wenn aber aller Trug und aller Wahn zerfällt, wenn sie Ihm gegenüberstehen im einsamsten Dunkel und nicht mehr Er sagen, sondern Du seufzen, Du schreien, und wenn sie dann ‚Gott‘ hinzufügen, ist es nicht der wirkliche Gott, den sie alle anrufen, der Eine, Lebendige, ‚Der Gott‘ aller Menschenkinder?

Wir können das Wort Gott nicht reinwaschen, und wir können es nicht ganz machen, aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten, über einer Stunde großer Sorge.“

Gerd Wehner: Wir haben gesehen, wie Bubers Denken, wie das dialogische Prinzip nicht von seinem religiösen Kontext zu trennen ist. Bubers Dialogik verwirklicht sich aber auch nicht in einem ästhetischen oder rein geistigen Raum, sondern sie ist auf das alltägliche Sein, auf das alltägliche Leben der Menschen ausgerichtet. Es geht ihm um die Rettung des Humanen, des gemeinschaftlichen, vom dialogischen Prinzip bestimmten Daseins, das er mehr und mehr bedroht sieht, vor allem durch das fortschreitende Wachsen kollektivierender und anonymisierender Kräfte in Wirtschaft und Gesellschaft. Der zweckrationalen Durchdringung wichtiger gesellschaftlicher Bereiche stand er mit Skepsis gegenüber, da er hier die dialogische Gegenseitigkeit und gleichberechtigte Partnerschaft nicht erkennen konnte.

Das „Du“ kam auch in sein politisches Denken: Es bestimmte seine zeitgeschichtlichen Reflexionen über die großen politischen Ereignisse und Katastrophen dieses Jahrhunderts. Die beiden Weltkriege waren aus seiner Sicht eine Folge der Dialogunfähigkeit der Völker, der gestörten Beziehungskraft zwischen den Völkern. Auch die Katastrophe von Auschwitz stellte sich ihm als die extreme Auswirkung der Dialoglosigkeit der Menschen untereinander dar, in der der andere nicht mehr wahrgenommen und akzeptiert wird, so daß die Juden schließlich zum Phantom erklärt und verfolgt werden konnten. ○



Prof. Dr. Karl-Heinz Pohl wurde 1945 in Saarlouis geboren. Er studierte Sinologie, Japanologie und Kunstgeschichte an den Universitäten Hamburg, Bonn und Toronto (Kanada). 1978 M.A. und 1982 Ph. D. in East Asian Studies an der Universität Toronto. Von 1987 bis 1992 Professor für chinesische Literatur und Geistesgeschichte an der Universität Tübingen, seit 1992 für Sinologie an der Universität Trier. Zahlreiche Veröffentlichungen zur älteren und neueren chinesischen Geistesgeschichte, Literatur und Ästhetik, zuletzt auch Herausgabe (mit Gudrun Wacker) eines wichtigen neuen Werkes zur chinesischen Ästhetik: Li Zehou: Der Weg des Schönen (Freiburg 1993). Der vorliegende Beitrag ist die erweiterte Fassung eines im Sommersemester 1994 an der Universität Trier im Rahmen der Ringvorlesung „Ostasien an der Schwelle zum 21. Jahrhundert“ gehaltenen Vortrags.

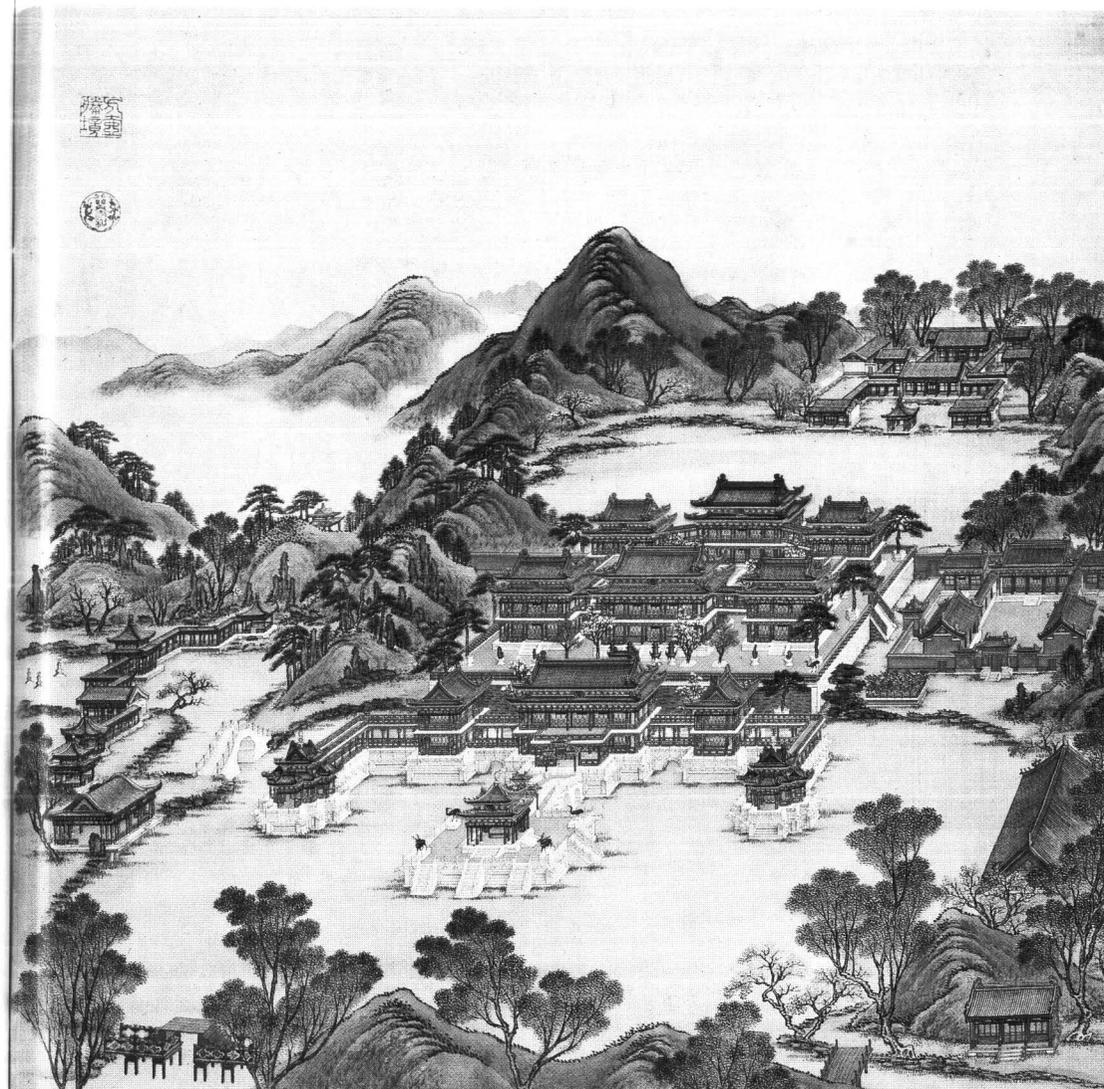
„Yuanming Yuan“, Teilansicht der 1709 gestalteten kaiserlichen Park- und Gartenanlage bei Peking; Farben auf Seide (18. Jh.); Nationalbibliothek, Paris

Karl-Heinz POHL:

Die Modernität der Tradition

Zur Neubewertung des Konfuzianismus in der chinesischen Welt

Vor vier Jahren hat der an der Columbia University lehrende William DeBary, einer der besten Kenner der chinesischen Geistesgeschichte, eine Vorlesungsreihe veröffentlicht mit dem Titel *The Trouble with Confucianism*. Der Titel ist nicht ohne Hintersinn gewählt: Er spielt an auf Alfred Hitchcocks Film „The Trouble with Harry“, in dem die Hauptfigur – obwohl totgeglaubt und beerdigt – sich weigert, im Grabe zu bleiben, und statt dessen weiter herumspukt. Gegen Ende



seines Buches – im Zusammenhang allgemeiner Überlegungen zur Zukunft der Menschheit und zum Verhältnis von Tradition und Erneuerung – bemerkt DeBary: „Einerseits können wir zu keinem Konsens über lebensbewahrende Werte gelangen ohne eine tiefgehende Berücksichtigung der traditionellen Werte, die das Unternehmen Mensch bislang am Leben hielten. Andererseits müssen wir die Erfahrungen der Vergangenheit einer kritischen Prüfung unterziehen und

neue Richtungen finden, die alte Fehler vermeiden helfen.“¹

Wenn wir von einem derartig ausgewogenen Verhältnis zwischen Tradition und Erneuerung als Maßstab einer gedeihlichen gesellschaftlichen Entwicklung ausgehen, müssen wir im Hinblick auf China feststellen, daß die Beziehung zwischen diesen beiden Kräften – konservativen und progressiven – aus bestimmten historischen Gründen während der letzten hundert Jahre nicht im Lot war:

Die konfuzianische Tradition war verknöchert und wurde folglich zu Grabe getragen, doch geschah die darauffolgende Erneuerung ohne kritische Prüfung der Erfahrungen der Vergangenheit, worin ein Grund für die bekannten Katastrophen in der modernen chinesischen Geschichte zu sehen ist. Den heutigen Ärger mit Konfuzius, seine Weigerung, im Grabe zu bleiben, müssen wir also in seinem historischen Kontext verstehen; deshalb seien zunächst einige Grundzüge der Geistesgeschichte des modernen Chinas skizziert.

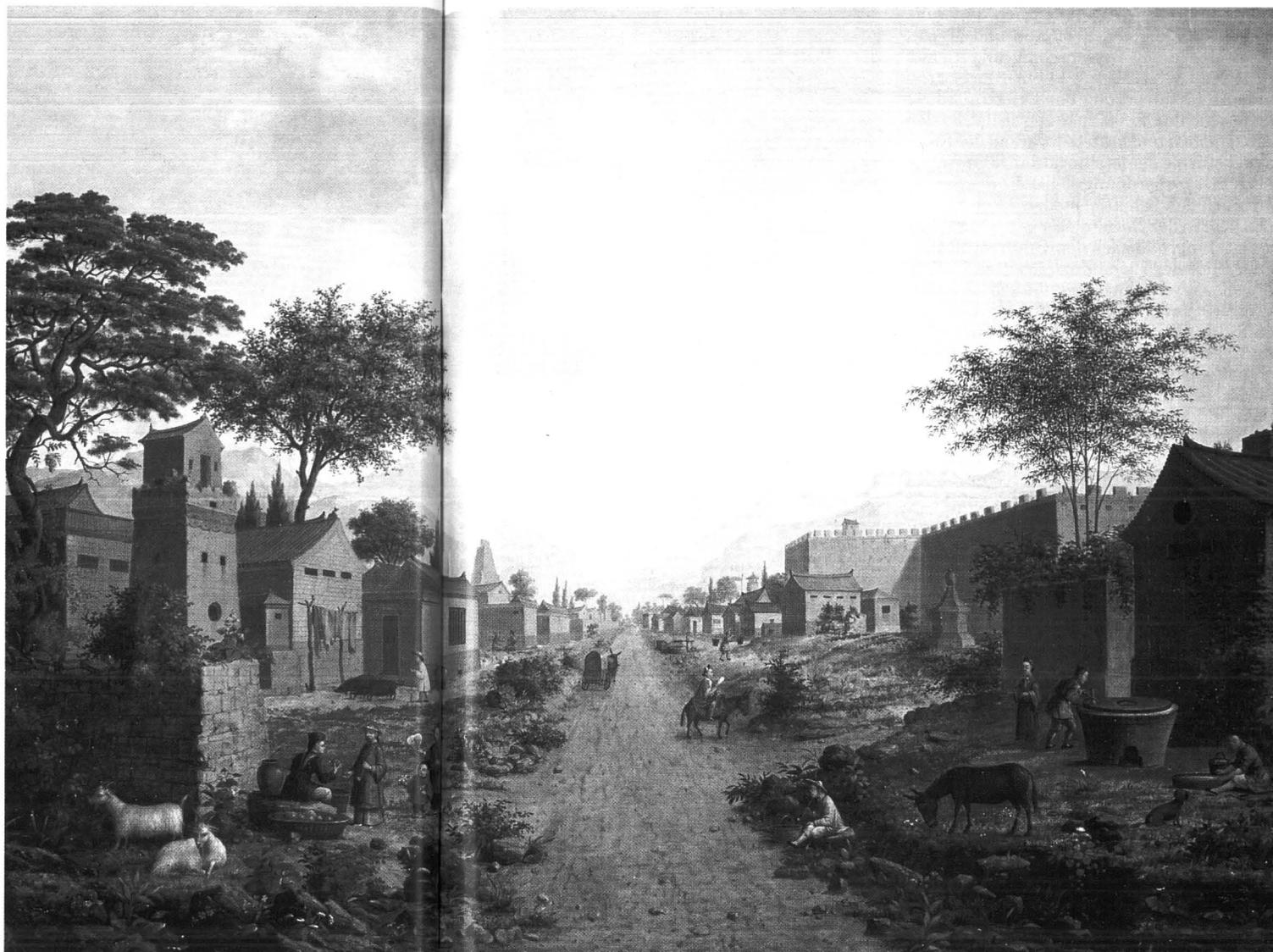
I.

Geistesgeschichtlicher Hintergrund

Vor fast genau hundert Jahren hatte Zhang Zhidong (1837 - 1909), ein führender Kopf der chinesischen Selbststärkungsbewegung, eine Maxime geprägt, die bestimmend für den Umgang Chinas mit dem Westen wurde: „Chinesische Lehren als Substanz, westliche Lehren zur Anwendung“. Mit dieser Losung verteidigte er als konservativer konfuzianischer Beamter dem aggressiven und militärisch stärkeren Westen gegenüber die chinesische Position einer kulturellen Eigenständigkeit und moralischen Überlegenheit.

Allerdings war gegen Ende des 19. Jahrhunderts für China ein moralisches Überlegenheitsgefühl nur noch schwer aufrechtzuerhalten: Die Niederlagen gegen fremde Mächte wollten nicht abreißen und erreichten in der Demütigung durch den Sieg Japans im ersten sino-japanischen Krieg (1894/95) einen schmerzhaften Höhepunkt. In den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts versetzten Übertragungen westlicher soziologischer und sozial-darwinistischer Werke die chinesische Intelligenz in weitere Unruhe. Vom Prinzip des Überlebenskampfes der Völker her gesehen drohte China das Schicksal einer zum Untergang bestimmten Spezies. Durch die Übersetzung von Adam Smiths *The Wealth of Nations* wurden westliche Vorstellungen von „Reichtum und Macht“ des Landes zu neuen Idealen der damaligen Intellektuellen und verdrängten das traditionell konfuzianische Primat der Moral (*yi*) vor Gewinn (*li*) in der Politik.

Der Wunsch nach nationalem Reichtum und militärischer Macht für China beseelte auch die nationalistischen Revolutionäre und Reformen Anfang dieses Jahrhunderts, doch blieb er ein Wunschtraum. Die Revolution von 1911 und die Gründung der Republik, die einen Durchbruch zur Verwirklichung dieser Ziele hätten bringen sollen, führten nur zu weiterem nationalen Niedergang. Für die



sich in der historisch noch wichtigeren 4.-Mai-Bewegung von 1919 artikulierende, meist im westlichen Ausland geschulte junge Intelligenz Chinas stand fest: Das gesamte traditionelle Gesellschaftssystem, insbesondere aber das konfuzianische Denken war der Hauptschuldige für die erlittenen Demütigungen durch den Westen und für die anhaltende Rückständigkeit Chinas. Unter der Forderung nach westlicher Demokratie und

Wissenschaft wurde in der 4.-Mai-Periode (etwa zwischen 1917 und 1923) das alte System einer vernichtenden Kritik unterzogen und das konfuzianische Denken, welches bis dato für mehr als 2000 Jahre die chinesische Wirklichkeit bestimmt hatte, hinweggefegt. Auf dem Marktplatz der Ideologien gewann der Marxismus-Leninismus zusehends an Attraktivität, da er wegen seiner Imperialismus-Kritik der tief verwundeten kollektiven

„Eine chinesische Stadt“, Gemälde (1864) von Anton M. Legaschoff (1798 - 1865); Russisches Museum, St. Petersburg

Psyche Chinas entgegenkam. Begünstigt durch das Chaos des zweiten sino-japanischen Krieges, welcher alle Intellektuellen für das gemeinsame Ziel der „nationalen Rettung“ vereinte, setzte er sich schließlich als Ideologie des neuen China durch.

Doch wollten sich auch dadurch weder die anvisierten Ziele von Reichtum und Macht, geschweige denn Wissenschaft und Demokratie realisieren lassen. In einer fortschreitenden Radikalisierung des Denkens führte die Geschichte Chinas zu weiteren nationalen Katastrophen und kostete während der Kampagnenstürme der letzten 50 Jahre Opfer, die in ihrer Größenordnung selbst die des Stalin-Terrors in den Schatten stellen.

Es liegt in der Natur dieser geschichtlichen Entwicklung, daß nach der Kulturrevolution, in der Ende der 70er Jahre einsetzenden Öffnungsphase, die Frage gestellt wurde, wie es zu dieser katastrophalen Abfolge kommen konnte, das heißt, wo die Weichen womöglich falsch gestellt wurden, so daß der Zug schließlich entgleiste. Der Entwicklungsfehler wird inzwischen von Chinesen, die im Ausland forschen und lehren, in der von der Kommunistischen Partei Chinas glorifizierten 4.-Mai-Bewegung lokalisiert. (Die KPCh verdankt ihre Gründung im Jahre 1921 maßgeblich dem geistigen Klima dieser Bewegung.) So wurde aufgezeigt, daß während der 4.-Mai-Bewegung zwei widersprüchliche Strömungen aufeinandertrafen: Nationalismus und kultureller Ikonoklasmus. Im Gegensatz zu anderen Ländern, in denen patriotische Strömungen zur nationalen Identität, Solidarität und zu nationalem Selbstbewußtsein beitragen (so auch in Japan), konnte der virulente Nationalismus der 4.-Mai-Bewegung keine positiven Kräfte freisetzen, da er einherging mit einer beispiellosen Zerschlagung der eigenen Tradition. Dadurch fehlte ihm die notwendige positive Identifizierung mit der eigenen Kultur; statt dessen erfolgte eine Verherrlichung der Ideologien des Westens, welcher China so gedemütigt hatte. Da zudem die kulturelle Tradition nicht mit Stumpf und Stil auszurotten war, mußte gegenüber allen mehr oder weniger manifesten feudalen Relikten dauernd Krieg geführt werden – wie zum letzten Mal während der Kulturrevolution.²

Im Lichte dieser geschichtlichen Perspektive dämmerte während der 80er Jahre unter den chinesischen Intellektuellen die Vermutung herauf, daß man seinerzeit womöglich das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hatte, daß man die traditionelle Kultur blindlings zerschlug, anstatt sie kritisch zu untersuchen und sie zur Förderung eines nationalbewußten modernisierten China kreativ umzugestalten und zu nutzen. Derartige Überlegungen führten zum sogenannten Kulturfieber

der letzten Dekade und somit auch zur Neubewertung des Konfuzianismus nicht nur in der VR China selbst, sondern auch in deren Peripherie.

Im folgenden soll diese Neubewertung im Rahmen des gerade skizzierten geschichtlichen Hintergrundes erörtert werden, und zwar unter drei Gesichtspunkten: einem wirtschaftlichen, einem politischen und einem philosophisch-religiösen. Dabei werden auch drei Räume der inzwischen als „kulturelles China“ (*wenhua zhongguo*) bezeichneten chinesischen Welt zu berücksichtigen sein: die konfuzianisch geprägten Länder Ostasiens, die VR China und die chinesische Diaspora, nämlich die kleine, doch rege Gemeinde chinesischer Intellektueller in den USA.

II.

Wirtschaft

Neben der Rückbesinnung auf mögliche Fehler der 4.-Mai-Bewegung trugen im wesentlichen wirtschafts- und entwicklungspolitische Erkenntnisse zur Neubewertung des Konfuzianismus bei. Als man Anfang der 20er Jahre den „Laden von Konfuzius und Co.“ zerschlug, da man in ihm das Haupthindernis einer Modernisierung Chinas erblickte, fanden sich die chinesischen Kritiker bald auch durch die westliche Wissenschaft, die vergleichende Religionssoziologie, bestätigt. Max Weber, der seine bekannte Studie über den Konfuzianismus zwischen 1915 und 1920 verfaßte, stellte nämlich ebenfalls fest, daß der Konfuzianismus – anders als die protestantische Ethik – einer kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung in China im Wege stünde. Auch fehle in China eine „Zweckrationalität“, die im Westen für den Schritt in die Moderne verantwortlich gewesen sei.

Nun war jedoch schon in den 70er und noch mehr in den 80er Jahren zu beobachten, daß offensichtlich die islamische Welt trotz relativ frühzeitigem Beginn von Modernisierungen und zum Teil reichlich fließender Petrodollars den Anschluß an die Moderne verpaßt hatte, die Länder Ostasiens hingegen, in denen sich westliche politische und wirtschaftliche Strukturen mit Elementen einer konfuzianischen Ethik verbanden, eine beispiellose wirtschaftliche Dynamik entfalten. (Um nur ein paar Zahlen zu nennen: In den vier Jahrzehnten zwischen 1951 und 1991 wuchs das Pro-Kopf-Bruttosozialprodukt Japans um das 27fache, Südkoreas um das 35fache und Taiwans um das 81fache, das der VR China allerdings nur um das 6fache.)³

先師孔子行教像



Konfuzius (551 - 479 v. Chr.); Steinabreibung aus Qufu, dem Geburtsort des chinesischen Weisen und Philosophen. Das Porträt wird dem Maler Wu Daozi (8. Jh.) zugeschrieben.

Webers „Zweckrationalität“ hatte womöglich doch nicht als ein unverzichtbarer Faktor im Modernisierungsprozeß fungiert; offenbar spielten verschiedenste kulturelle Rahmenbedingungen und menschliche Faktoren eine ebenso wichtige und bisher wohl unterschätzte Rolle, im Falle Ostasiens ein maßgeblich vom Konfuzianismus geprägtes Verhaltensmuster und Wertesystem. Wir finden also Max Webers vor achtzig Jahren vorgelegte These durch die geschichtliche Entwicklung auf den Kopf gestellt. Oder anders

gesagt, der Konfuzianismus scheint ein ambivalentes Gesicht zu besitzen: Es läßt sich mit ihm die Nicht-Modernisierung Chinas und gleichzeitig die Modernisierung von Teilen der chinesischen Welt erklären.

Bei der inzwischen schon ausgiebig vorgenommenen Analyse des Phänomens „Wirtschaftswunder Ostasien“ hat man festgestellt, daß es hauptsächlich der Konfuzianismus des „kleinen Mannes“ (Oskar Weggel) ist, der sich in der Konstellation von hoher Leistungsbereitschaft, Sparsamkeit und einem ausgeprägten Gemeinsinn, zusätzlich eines ganzen Kataloges konfuzianischer Sekundärtugenden (Disziplin, Ausdauer, Harmonie, etc.) als wirtschafts- bzw. modernisierungsfördernd zeigt. Doch auch zwei andere „konfuzianische“ Faktoren spielen eine maßgebliche Rolle: das Beziehungssystem und das Bildungs- und Erziehungswesen.

Zum ersten, dem Beziehungssystem: Die Chinesen übersetzen unseren westlichen Begriff Ethik mit „Prinzipien zwischenmenschlicher Verpflichtungen“ (*lunli*). Damit sind die Verpflichtungen innerhalb der sogenannten „Fünf Grundbeziehungen“ (zwischen Vater und Sohn, Herrscher und Beamten, Ehemann und Ehefrau, älterem und jüngerem Bruder, Freund und Freund) gemeint, die teils auf Hierarchie, teils auf Gegenseitigkeit, nämlich auf Verantwortung und Vertrauen basieren. Dieses sich in vielfältigster Weise manifestierende Beziehungsgeflecht hat offenbar im politischen und wirtschaftlichen Leben der „Vier Kleinen Drachen“ (Taiwan, Südkorea, Singapur und Hongkong) und Japans positive, also entwicklungsfördernde Wirkungen entfaltet. Um nur die zweite der Fünf Grundbeziehungen als Beispiel zu nehmen, so war es seit jeher die konfuzianische Pflicht der Regierenden, das Volk „zu nähren, zu bereichern und zu erziehen“. Die Autorität des politisch oder wirtschaftlich Führenden gründet sich also auf dessen Verantwortung und Sorge für die ihm Anvertrauten. Ist eine Regierung durch solches Engagement legitimiert – so die traditionelle Einstellung –, dienen ihm in Loyalität die Intellektuellen (als Beamte bzw. Lehrer) und herrscht Vertrauen im Volk. Die Autorität des Führenden (d. h. der Regierung oder des Firmenchefs) beruht also auf seiner moralischen Legitimation, auf seinem vorbildhaften Verhalten, dem Vertrauen und der Harmonie, die er in der Gesellschaft unter allen Interessengruppen – Geschäftswelt, Intellektuelle, Arbeiter – schaffen kann. Eine derartige „vertikale Integration“ der Gesell-



schaft (Tu Wei-ming) kann allerdings zu Kosten einer „horizontalen“ gehen; ein streitbarer politischer Pluralismus nach westlichem Muster läßt sich unter diesen Vorzeichen nur schwer realisieren. Doch zeigen die Beispiele Japans und der Vier Kleinen Drachen (so die fortschreitende Demokratisierung Taiwans), daß sich durch den Einfluß westlicher liberal-demokratischer Institutionen *checks and balances* etabliert haben, welche in der Lage scheinen, staatlicher Willkür zunehmend Schranken zu setzen.

Zum zweiten, dem Bildungswesen: Lernbereitschaft und das Konzept der Erziehbarkeit des Menschen nehmen in der konfuzianischen Tradition seit jeher einen hohen Stellenwert ein. (Die Bedeutung des Lernens wird allein dadurch deutlich, daß der erste Satz aus dem wichtigsten der „Vier Klassischen Bücher“ – den *Gesprächen* des Konfuzius – dem Lernen gewidmet ist; er beginnt sogar mit dem Schriftzeichen für „lernen“: „Zu lernen und es hin und wieder zu praktizieren, ist das nicht eine Freude?“ Man mag sich einmal vorstellen, welche Wirkung vom Johannes-evangelium ausgegangen wäre, hätte es mit dem Satz begonnen: „Am Anfang war das Lernen.“) Bildung im konfuzianischen Sinne ist jedoch nicht nur Erweiterung des Wissens, sondern wie auch in der platonischen Akademie Charakterbildung, das heißt moralische Erziehung (wie dies ja auch noch bis vor wenigen Jahrzehnten Ziel unserer Erziehungsinstitutionen, insbesondere des humanisti-

schen Gymnasiums, gewesen war). Beobachtet man das Erziehungssystem der ostasiatischen Länder im Zusammenhang ihrer sozialen Strukturen, so stellt man fest, daß gewisse Elemente des klassischen konfuzianischen Bildungswesens in veränderter Form überlebt haben: Einerseits hält man dort weiterhin an einer auf Prüfungen gegründeten „Meritokratie“ fest (auf einer gesellschaftlich hohen Stellung durch Bildungs- bzw. Prüfungsleistungen) und begreift andererseits trotz des hohen schulischen Konkurrenzdrucks und des Wertes von Fachwissen Erziehung immer noch als humanisierenden Einfluß. So sind moralische Bildungselemente – die Erziehung zu Gemeinsinn und zur Einordnung in die Gesellschaft – gemischt mit national-patriotischen von großer Wichtigkeit geblieben.

Zusammengefaßt läßt sich also festhalten, daß drei konfuzianische Aspekte für die dynamische Wirtschaftsentwicklung Ostasiens eine positive Wirkung entfaltet haben: – konfuzianische Sekundärtugenden (Fleiß, Sparsamkeit, Ausdauer etc.); – das Beziehungssystem mit seinen zwischenmenschlichen Verpflichtungen; – das Erziehungswesen, sowohl mit seiner „Meritokratie“ als auch mit seiner Ausrichtung auf moralische Bildung und Entwicklung von Gemeinsinn.

Betrachtet man schließlich das Dreiecksverhältnis zwischen den genannten konfuzianischen Faktoren, der wirtschaftlichen Ent-

wicklung und den politischen Strukturen dieser Länder, so stellen wir fest, daß – zum Teil jedenfalls – die konfuzianischen Elemente deshalb eine positive Wirkung entfalten konnten, weil sie eingebettet waren in westlich geprägte liberal-demokratische und marktwirtschaftliche Strukturen. Zu einem anderen Teil (wie in Taiwan und Süd-Korea) scheint die wirtschaftliche Prosperität, deren Grundlage sowohl durch amerikanische Finanzhilfe als auch durch konfuzianische Verhaltensweisen gelegt wurden, einen gesellschaftlichen Druck in Richtung auf Demokratisierung erzeugt zu haben. Gerade letzteres ist eine Entwicklung, die unter Umständen auch einmal für die VR China bedeutsam werden könnte.

III. Politik

Mit der problematischen Beziehung zwischen Konfuzianismus und Demokratisierung gelangen wir zum zweiten Punkt: der Politik. Wenden wir uns hier nun von Japan und den Vier Kleinen Drachen ab und dem noch „verborgenen Drachen“, der VR China, zu. Betrachten wir dabei zunächst, wie sich China mit seinen Modernisierungsbestrebungen nach der Kulturrevolution in den 80er und 90er Jahren zeigt.

Noch zu Maos und Zhou Enlais Zeiten wurde während der 70er Jahre die Devise der „Vier Modernisierungen“ herausgegeben (in Industrie, Landwirtschaft, Wissenschaft und Technologie sowie Verteidigung). Sie wurde

„Die Herbstjagd des Kaisers Quianlong in Mulan“, Querrolle, Tusche auf Seide (China 1741); Musée Guimet, Paris

zur zentralen entwicklungspolitischen Leitlinie der Öffnungsphase, in ihrer Wichtigkeit nur untergeordnet unter den vier „Grundprinzipien“: sozialistischer Weg, demokratische Diktatur des Volkes, Führung durch die Kommunistische Partei und schließlich Marxismus-Leninismus und Mao-Zedong-Ideen. Obwohl inzwischen das Festhalten an diesen Prinzipien nachläßt (zumindest im wirtschaftlichen Bereich nur noch pro forma geschieht), betont die offizielle Sprachregelung weiterhin die Grundlage einer ideologischen Substanz bei gleichzeitigem Zulassen westlicher, rein auf den wirtschaftlichen oder technologischen Bereich begrenzter Modernisierung (so in der Prägung „sozialistische Marktwirtschaft“). Insofern hat sich an der Grundkonstellation der chinesisch-westlichen Beziehung aus dem 19. Jahrhundert („chinesische Lehren als Substanz, westliche Lehren zur Anwendung“) kaum etwas geändert. Die ehemals konfuzianischen „chinesischen Lehren“ sind nur inzwischen marxistisch geworden; ansonsten haben wir das gleiche Bild. Auch die Wunschvorstellung und Rhetorik von „Reichtum und Macht“ sind sich geblieben.

Nachdem 1973 noch eine heftige Anti-Konfuzius-Kampagne stattgefunden hatte, konzentrierte sich die Ende der 70er Jahre nur

vorsichtig anhebende Diskussion um den Konfuzianismus anfangs auf eine akademische Neubewertung des historischen Konfuzius im Kontext orthodoxer marxistischer Geschichtsauffassung (seine Stellung in der „Skavenger-Gesellschaft“ etc.). Doch bald führte gerade die Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen konfuzianischen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und wirtschaftlichem Erfolg in der Peripherie der chinesischen Welt dazu, daß der Konfuzianismus von offizieller Seite registriert und bald auch gefördert wurde. Insbesondere in der zweiten Hälfte der 80er Jahre kam es dann zu einer raschen Abfolge von Aktivitäten, die das Interesse an Konfuzius zu einem zentralen Element chinesischer Kulturpolitik werden ließen:

– 1984 wurde eine Konfuzius-Stiftung gegründet;

– 1987 wurde die erste große Konfuzius-Tagung in Qufu, dem Geburtsort des Weisen, unter hochkarätiger internationaler Beteiligung und mit einer Eröffnungsrede eines Regierungsrepräsentanten abgehalten;

– 1989 wurde nur wenige Wochen nach den Ereignissen auf dem Tian'anmen eine Konfuziusgesellschaft ins Leben gerufen und mit großem Pomp des 2540. Geburtstages von Konfuzius gedacht. Daran schlossen sich drei große internationale Tagungen an (eine mit Unterstützung der UNESCO)⁶. Ein vergleichbares Symposium hatte ein Jahr zuvor in Deutschland, organisiert und finanziert von der Konrad-Adenauer-Stiftung, stattgefunden⁶; dazu gab es dann im November 1990 in Xi'an eine Folgekonferenz⁷.

Getragen waren all diese Aktivitäten von dem Ziel, „Mittel und Wege zu finden, den Konfuzianismus für die Gegenwart relevant zu machen“⁸, wobei man sich hauptsächlich darum bemühte, positive Aspekte (Sekundärtugenden, Harmonie-Gedanke etc.) von negativen (Konservativität, Ritenwesen, Bürokratismus, Nepotismus, Stellung der Frau etc.) zu trennen. Wie die Vermählung von Konfuzius mit der KPCh konkret aussah, läßt folgender Auszug aus der Satzung der Konfuzius-Stiftung erkennen:

„§ 2 Das Ziel der Stiftung ist, die gelehrten Kreise im ganzen Lande zusammenzufassen und zu organisieren, um historische, allseitige, systematische und tiefeschürfende Forschungen über Konfuzius, die konfuzianische Schule und Kultur und Denken des traditionellen China anzustellen. Ferner ist es ein Ziel der Stiftung, im Einklang mit den Prin-

zipien der Suche nach der Wahrheit in den Tatsachen, der Trennung des Schlechten vom Guten und der Nutzung des Alten für die Gegenwart die hervorragenden Traditionen in den Lehren des Konfuzius [...] zu entfalten und so einen aktiven Beitrag zur Bereicherung der sozialistischen geistigen Zivilisation und zur Verwirklichung der Vier Modernisierungen zu leisten.

§ 3 Die Stiftung läßt sich vom Marxismus-Leninismus und vom Mao-Zedong-Denken leiten.“⁹

Man sieht unschwer, daß hier das Interesse an Konfuzius mehr als nur ein akademisches ist, daß vielmehr politische Motive eine Rolle spielen. Zwei Beweggründe lassen sich erkennen: Erstens läßt sich der aus dem Grabe erstandene Konfuzius im Kampf gegen die postmaoistische Sinn- und Glaubenskrisis (*xinyang weiji*) positiv verwerthen. Mit ihm konnte man dem sich ausbreitenden „kulturellen Nihilismus“, der drohenden „geistigen Verschmutzung“, „bürgerlichen Liberalisierung“ und „totalen Verwestlichung“ – alles Synonyme für unerwünschtes westliches liberal-demokratisches Denken – ein überzeugendes chinesisches Bild entgegensetzen und für den Aufbau einer neuen „sozialistischen geistigen Zivilisation“ nutzbar machen. Das Feiern von derartigen nationalen Symbolen (die sogar internationale Wertschätzung – UNESCO, Konrad-Adenauer-Stiftung – genossen) und das Pochen auf das großartige kulturelle Erbe (das nun nicht mehr aus feudalen Relikten bestand) sollte identitätsstiftend wirken und nationalen Stolz wecken. In der neueren Kulturpolitik der VR China erleben wir damit eine direkte Umkehrung der Ziele und Argumente der 4.-Mai-Intelligenz gegenüber dem Konfuzianismus: Was man damals als nationale Schande zum Teufel jagte, wird nun als solidaritätsstiftendes Nationalsymbol gefeiert.

Bei diesem Phänomen wird man an einen Sachverhalt erinnert, den der Trierer Japanologe Klaus Antoni für Japan (in Anlehnung an Dieter Rothermund für Indien) als „Traditionalismus“ erörtert hat. Im Gegensatz zur „gelebten Tradition“ mit all ihren „Widersprüchen und Ungereimtheiten“ ist der Traditionalismus „Ideologie“ und „geistige Konstruktion“ – also politisches Instrument. Rothermund kennzeichnet ihn als eine „bewußt selektive Traditionsinterpretation [...], die Solidaritätsstiftung zum Ziel hat und deshalb solche Elemente der Tradition, die mit diesen Zielen nicht vereinbar sind, ent-

Schließlich gibt es noch ein zweites und eher verdecktes Motiv für die Zuwendung zu konfuzianischem Denken seitens der politischen Führung Chinas: Gewisse konfuzianische Gesellschaftsstrukturen und Verhaltensmuster – die hierarchischen Beziehungen zwischen Herrschenden und Untergebenen sowie Loyalität und Gehorsam seitens der Intellektuellen und des Volkes – passen sehr gut in die politische Landschaft des gegenwärtigen China, wo der Vertrauensverlust der Partei (insbesondere nach 1989) ein für die Führung bedrohliches Ausmaß angenommen hat. So dient neuerdings die konfuzianische Tradition auch dazu, die chinesische Menschenrechtspraxis zu rechtfertigen: Beim jüngsten Besuch von Warren Christopher in China wies bekanntlich Jiang Zemin amerikanische Menschenrechtsforderungen unter Hinweis auf die 5000 Jahre alte Kultur Chinas zurück. Es ist pikanterweise gerade die autoritäre und im Grunde „legalistische“ Seite des Konfuzianismus (die seinerzeit von der 4.-Mai-Intelligenz am heftigsten bekämpft wurde), welche nun durch die Hintertüre der Verehrung eines neuen alten nationalen Symbols wieder Einzug hält. Wir sehen hier ein Wiederaufleben der unheiligen Allianz von autoritärer politischer Macht und konfuzianischer Moral, die nicht nur das vormoderne China kennzeichnet, sondern die auch von anderen – eher zwielichtigen – Figuren der modernen Geschichte Chinas versucht wurde: Yuan Shikai, dem ersten Präsidenten der chinesischen Republik, der 1915 den Konfuzius-Kult wieder einführte, die Republik betrog und sich zum Kaiser machen wollte; verschiedene Warlords während der 20er Jahre und nicht zuletzt Chiang Kaishek während der 30er Jahre mit seiner konfuzianischen Bewegung für „Neues Leben“. Die KPCh befindet sich also bei ihrem politischen Recycling von Konfuzius in einschlägiger Gesellschaft, und es ist deshalb kein Wunder, daß die offizielle Konfuziusbegeisterung bei den der Partei entfremdeten Intellektuellen auf wenig Gegenliebe stößt.

Zusammengefaßt ist das Bemühen um Konfuzius in der VR China getragen von dem Wunsch, ihn in dreifacher Weise zu instrumentalisieren:

- ihn wirtschaftlich nutzbar zu machen (Reichtum und Macht nun mit und durch Konfuzius);
- ihn als Gegenkraft gegen das ideologische Vakuum und den „kulturellen Nihilismus“

論語卷之一

朱熹集注

學而第一

此乃為入書道之首門篇

子曰學而時習之不亦說乎也說入性同皆○善學而之覺為言先效

也後復覺數者必效也先覺不己所為乃數以明說善而復也其既

不學而已矣時習者習之也時習者時時習之也時習者時時習之也

故說也又曰時習者習之也時習者習之也時習者習之也時習者習之也

時立習也立有朋自遠方來不亦樂乎也音落○朋來同

衆則近可樂又曰程說子曰心以樂主及發人散而在信外從者人不知而

不愠不亦君子乎愠各紆尹問反曰愠含己怒意君子不知于成入德

Anfang der Gespräche (Lunyu) des Konfuzius: „Der Meister sprach: ‚Lernen und das Gelernte von Zeit zu Zeit üben, ist das nicht auch befriedigend? Wenn Freunde von weit her kommen, ist das nicht auch eine Freude? Wenn man nicht mit Unmut darauf reagiert, daß andere einen nicht anerkennen, ist das nicht auch die Eigenschaft eines Edlen?‘“

weder schlicht verleugnet oder aber apologetisch umzudeuten versucht“¹⁰

Nun liegen die Verhältnisse in China etwas anders als in Indien und Japan, und zwar in erster Linie wegen der Instrumentalisierung der Tradition durch Machthaber, deren Legitimität gerade darin bestand und noch besteht, daß sie die „üble“ Tradition gründlich zerschlagen haben, und zweitens weil hier der mit dem Traditionalismus häufig auftretende Kontext des *nation building* fehlt. Gleichwohl sehen wir in dieser politisch motivierten Traditionsaufwertung – mit einiger Verspätung im Vergleich zu anderen Ländern – inzwischen auch in der VR China den Traditionalismus am Werk.

einzusetzen durch Weckung von patriotischen Gefühlen und Nationalstolz im Volk; – seine autoritären Seiten zur Stützung der eigenen Macht bzw. zur Rechtfertigung der repressiven Menschenrechtspraxis zu gebrauchen.

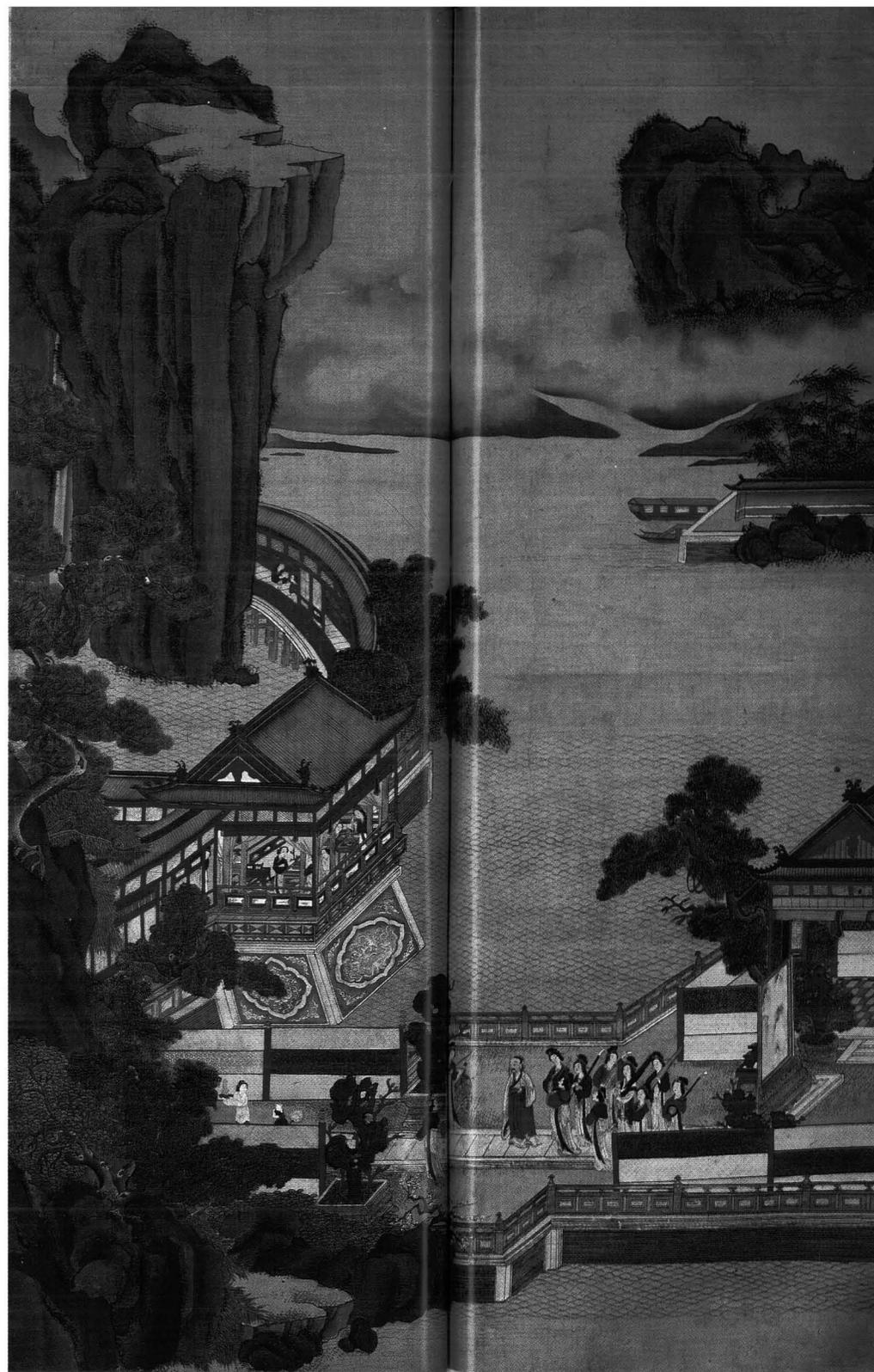
In Abwandlung der oben erwähnten „Substanz-Anwendung“-Formel könnte man dieses Vorgehen charakterisieren als „kommunistische Herrschaft als Substanz und Konfuzianismus zur Anwendung“.

IV.

Philosophie und Religion

Wenn wir uns nun abschließend dem dritten Aspekt – dem religiös-philosophischen – zuwenden, werden wir das politische Zentrum der chinesischen Welt wieder verlassen und uns in die Peripherie begeben, und zwar weniger in die Vier Kleinen Drachen als vielmehr nach Amerika. Es ist ein interessantes Phänomen, daß der spirituelle Kern des Konfuzianismus – die Seite an ihm, welche den Untergang seiner Institutionen (des konfuzianischen Staates) überlebt hat – am meisten von Chinesen erörtert wird, die im Ausland leben und lehren, die also beide Welten kennen. Auch dies ist eine Umkehr der Verhältnisse zur Zeit der 4.-Mai-Bewegung. Damals waren die Chinesen mit Auslandserfahrung gerade diejenigen, die den Konfuzianismus am heftigsten bekämpften und für eine völlige Verwestlichung plädierten.

Was ist der spirituelle Kern des Konfuzianismus? Die Beantwortung dieser Frage läßt sich, wo wir uns schon in Amerika befinden, mit einem kleinen Ausflug ins amerikanisch-deutsche Fernsehprogramm illustrieren, welches ja auch bisweilen Perlen östlicher Weisheit zu bieten hat, so in der Serie „Golden Girls“. Darin behauptete vor nicht allzu langer Zeit eines der Girls, nämlich Blanche: „Mein Leben besteht aus mehr als nur aus Sex und Mahlzeiten!“ Die meisten Zuschauer werden zwar amüsiert darüber hinweggegangen sein, doch der Sinologe, der mit dem wichtigen konfuzianischen Klassiker *Menzius* vertraut ist, hört auf, denn er erkennt hier sofort den zentralen Gedanken des Disputs zwischen Menzius und dessen Gegenspieler Gaozi über die menschliche Natur wieder. Gaozi vertritt darin die These, die menschliche Natur bestehe lediglich aus Lust auf Nahrung und (weibliche) Schönheit¹¹ (*shi se xing ye*, ein Satz, den man auch bisweilen – gleichsam als appetitanregendes Motto – auf Speisekarten amerikanischer Chinarestaurants



„Chinesische Palastszene mit einem Frauenorchester“; Farben auf Seide, China, 16. Jahrhundert; Schloß Ambras, Innsbruck

entdecken kann). Menzius hingegen ist anderer Ansicht: Er gesteht zwar zu, daß die Befriedigung derartiger Gelüste völlig natürlich und in Ordnung sei (hier haben wir wohlgemerkt keinen *locus classicus* für eine mögliche verklemmte Sexualmoral; und daß die Chinesen gutes Essen zu schätzen wissen, braucht wohl nicht eigens betont zu werden), er hält es aber mit Blanche, indem er meint, die menschliche Natur bestehe aus mehr als nur daraus. Der Mensch besitze nämlich die Anlage zu einer sich spontan äußernden Güte und Mitmenschlichkeit, die letztlich transzendenten Ursprungs sei – ein „göttlicher Impuls“, um mit Thomas Metzger zu sprechen.¹²

Blanche also als Verkünderin des Kerngedankens in der philosophischen Anthropologie des Konfuzianismus? Man wäre vielleicht eher geneigt – wenn wir sie schon mit unserem Thema in Verbindung bringen wollen –, ihre Behauptung als Zeichen einer anderen und eher negativen Seite des Konfuzianismus zu sehen: als Beispiel konfuzianischer Scheinheiligkeit. Denn wer mit dem Damenquartett besagter Serie vertraut ist, weiß sehr wohl, daß sich ihr Fernsehleben tatsächlich kaum um mehr als um Sex und Mahlzeiten dreht. Doch gleichwohl würde Menzius ihr zugestehen – und das ist der springende Punkt bei ihm –, daß sie sich ihrer höheren Anlage, dieses entscheidenden Quantums an mehr, wenn auch nur dunkel, so doch bewußt ist und daß es gerade darauf ankommt, dieses geringe Potential zu kultivieren. Den spirituellen Kern des Konfuzianismus könnte man folglich so bestimmen: Es ist das Bewußtsein einer in der menschlichen Natur angelegten Güte, die letztlich transzendenten Ursprungs ist, die sich jedoch immanent in der Selbstkultivierung des einzelnen Menschen, in seinem Streben nach einem höchsten Guten im täglichen Leben, realisiert. Durch die Verwirklichung dieser Güte – es ist die Tugend des *ren* (Mitmenschlichkeit), die jedoch als allumfassende, metaphysisch verankerte Tugend begriffen wird – bildet der Mensch mit Himmel und Erde, also mit dem Kosmos und aller Kreatur, eine Einheit. Da die Selbstkultivierung letztlich auf ein höheres und nicht individuelles Ziel hin gerichtet ist – die eigene Verwirklichung schließt auch immer die Verwirklichung des anderen mit ein –, haben wir darin auch ein grundreligiöses Anliegen

in säkularer Form: das Streben nach einem höchsten Guten im menschlichen Leben¹³. Das Heilige ist also das Profane – „The Secular as Sacred“, wie es der Titel eines Buches von Herbert Fingarette faßt.¹⁴ In diesem spirituellen Kern einer „immanenten Transzendenz“ (*neizai chaoyue*) besitzt der meist als rein säkular verstandene oder vielmehr mißverständene Konfuzianismus sogar eine mystische Dimension.

In der Diskussion um die chinesische Tradition, die in der Peripherie Chinas stattfindet, wird eben auf diese Seite des Konfuzianismus abgehoben. Der in Princeton lehrende Yü Ying-shih führt in seinem Artikel „Die aktuelle Bedeutung der traditionellen chinesischen Kultur unter dem Gesichtspunkt des Wertesystems“, ein Aufsatz, der die Diskussion um die neue Relevanz des Konfuzianismus wahrscheinlich mehr als alles andere geprägt hat¹⁵, die Lebensfähigkeit des konfuzianischen Wertesystems eben auf den Aspekt der „immanenten Transzendenz“ zurück. Im Gegensatz zum abendländischen Wertesystem, das nach dem Tode Gottes, also nach dem Verlust seiner transzendenten Verankerung, brüchig geworden sei, habe das chinesische Wertesystem, so Yü, für die Intellektuellen Chinas auch heute noch seine Gültigkeit bewahrt. Denn das *Dao* – der „Weg“ bzw. das Transzendente – manifestiert sich im täglichen Leben, in der Erfüllung zwischenmenschlicher Beziehungen und im Einsatz für das Gemeinwohl, oder anders gesagt: Der „Weg“ des Himmels ist auch der „Weg“ des Menschen. (Dies ist nicht nur ein zentrales Element konfuzianischen, sondern in Abwandlung auch daoistischen und chan[zen]-buddhistischen Denkens, denn in diesen Lehren gilt ebenfalls: Das gewöhnliche Leben, das ist das wunderbare *Dao*. Insofern ist dies ein Gedanke, der in umfassender Weise für die geistige Tradition Chinas typisch ist.)

Der in Harvard lehrende Tu Wei-ming sieht heute eine neue Phase des Konfuzianismus heranbrechen, für die er die aktuelle Relevanz von drei traditionellen Zügen betont: – einem inklusiven Humanismus; – dem Gedanken der Heiligkeit der Erde bzw. Einheit von Mensch und Natur, als Neuinterpretation der erwähnten „Einheit von Himmel und Mensch“ (*tian ren he yi*); – einer Form von Religiosität, die auf einer immanenten Transzendenz basiert.¹⁶

Der Aspekt der Inklusivität des konfuzianischen Humanismus wird von Tu in folgender Passage illustriert: „Ebenso wie das [in-



„Im chinesischen Garten“: Die Kinder des Malers Mariano Fortuny (1838 - 1874); Cason del Buen Retiro, Madrid

dividuelle] Selbst den Egoismus überwinden muß, um in authentischer Weise menschlich zu werden, so muß der Familien[verband] Nepotismus überwinden, um in authentischer Weise menschlich zu werden. Analog dazu muß die Gemeinde Engstirnigkeit überwinden, der Staat muß Ethnozentrismus überwinden, und die Welt muß Anthropozentrismus überwinden, um in authentischer Weise menschlich zu werden. Im Lichte des konfuzianischen inklusiven Humanismus gesehen transzendiert das Selbst sowohl individuell als auch korporativ Egoismus, Nepotismus, Engstirnigkeit, Ethnozentrismus und Anthropozentrismus, um „mit Himmel, Erde und aller Kreatur einen Körper zu bilden“¹⁷.

So verstanden bedeutet die konfuzianische Selbstverwirklichung – und das ist kein geringer Unterschied zu unserem modernen westlichen Selbstverwirklichungstrend – eine Überwindung von Individualismus in umfassender Weise: eine Freiheit zur Verantwortung für ein nicht nur gesellschaftliches, sondern globales, wenn nicht sogar kosmisches Ganzes.

Man sieht, daß zwischen dem Verständnis des Konfuzianismus als wirtschaftsfördernde

Ethik bzw. solidaritätsstiftende nationale Ideologie und dem der modernen konfuzianischen Humanisten, wie Yü und Tu, ein erheblicher Unterschied besteht. Was diese anstreben, ist keine Restauration einer verklärten Vergangenheit oder Wiederbelebung konfuzianischer Institutionen und Rituale. In dem Bewußtsein der Unumkehrbarkeit der geschichtlichen Entwicklung und angesichts der gesellschaftlichen Verheerungen der letzten Jahrzehnte suchen sie vielmehr eine zeitgemäße Aneignung bzw. kreative Neuinterpretation des kulturellen Erbes – in Tu Weimings Worten eine „Erkundung von traditionellen symbolischen Ressourcen“, um dadurch zu einer „Strategie für einen kulturellen Wiederaufbau Chinas zu gelangen“¹⁸. Dieser beinhaltet eine Durchdringung von chinesischen konfuzianischen und westlichen liberal-demokratischen Elementen, das heißt, er soll schließlich zu einer modernen demokratischen Gesellschaft mit chinesischen Zügen und bewährten konfuzianischen Werten führen. Tu Wei-ming faßt die Aufgabe eines chinesisch-westlichen interkulturellen Dialoges in folgende Worte: „Die Grundvoraussetzung, um die geistigen Ressourcen [der

chinesischen Tradition] erschließen zu können, ist, den ‚Konflikt zwischen Alt und Neu, Chinesischem und Westlichem‘ vollständig in einen Dialog zwischen der Tradition und Moderne umzuwandeln und dabei zu einer kreativen Interpretation zu gelangen, in welcher China und der Westen jeweils ‚Substanz und Anwendung‘ sind. Nur dann werden die Intellektuellen des ‚kulturellen China‘ in der Lage sein, die 4.-Mai-Bewegung fortzuführen und sie gleichzeitig zu überwinden‘. [...] Das humanistische Wertesystem des Konfuzianismus und die liberal-demokratische Tradition des Westens besitzen nicht nur die Möglichkeit einer gegenseitig fruchtbaren Anregung, vielmehr glaube ich, daß das notwendige Ziel darin besteht, diese beiden geistigen Strömungen aus einem Prozeß fruchtbarer Anregung in ein Stadium völliger gegenseitiger Ergänzung zu überführen.“¹⁹

Aus diesen Sätzen klingt an, daß das konfuzianische Wertesystem, wie es Yü und Tu verstehen, sowohl über das partikulär Chine-

sische als auch die westliche Moderne hinausweist: Es stellt für sie eine philosophisch-religiöse Antwort auf universelle Menschheitsfragen dar und bietet sich schließlich auch und gerade als Wegweiser aus den ökologischen und sozialen Krisen der spät-industrialisierten Gesellschaft des Westens an. Es ist also nicht mehr vergangenheits- als vielmehr zukunftsorientiert, besitzt nicht mehr moderne, sondern postmoderne Tragweite.

Von den heutigen in der Peripherie wirkenden chinesischen Intellektuellen, die frei von politischen Zwängen die geistigen Ressourcen sowohl der westlichen als auch östlichen Tradition erkunden können, geht also ein bedeutender kulturvermittelnder und ausgleichender Einfluß aus. Falls dieser weiterhin (wie schon vor 1989) positiv auf das politische Zentrum zurückwirken kann, dürfte für China die Zeit der Radikallösungen und der Begegnungen mit dem Westen nach der unfruchtbaren „Substanz-Anwendungen“-Art, so ist zu hoffen, endgültig passé sein.

V.

Transnationale und postmoderne Relevanz
Besitzt also der Konfuzianismus für das heutige China noch Relevanz? Und – eine Frage, die ja immer in einem hermeneutischen Verstehensprozeß mit einbegriffen ist – besitzt er etwa auch Relevanz für uns selbst? Die in Toronto lehrende Julia Ching hat vor einigen Jahren (in einer zusammen mit Hans Küng in Tübingen veranstalteten Vorlesungsreihe) darauf eine Antwort gegeben, die, wie ich denke, immer noch gültig ist:

„Wenn wir unter Konfuzianismus eine rückwärts gerichtete Ideologie verstehen, sterile Textstudien, eine Gesellschaft von hierarchischen Beziehungen, die Gegenseitigkeit ausschließen, die permanente Dominanz der Eltern über die Kinder und der Männer über die Frauen sowie eine soziale Ordnung, die nur an der Vergangenheit und nicht an der Zukunft interessiert ist, dann ist der Konfuzianismus für uns heute nicht mehr relevant und könnte ebensogut untergehen. Aber wenn wir mit Konfuzianismus eine fortschreitende Entdeckung des Wertes des Menschen meinen, seiner Fähigkeit zu moralischer Größe und sogar Weisheit, der fundamentalen Beziehungen zu anderen in einer Gesellschaft, die auf ethischen Werten basiert, wenn wir schließlich eine Interpretation der Wirklichkeit und eine Metaphysik des Selbst anstreben, die offenbleibt für Trans-

zendenz, dann ist der Konfuzianismus auch heute noch von großer Bedeutung und muß wieder lebendig werden.“²⁰

Kehren wir zum Schluß noch einmal zu unserem geistesgeschichtlichen Rahmen zurück und vergleichen wir die beiden Umbruchsphasen: die 4.-Mai-Bewegung und die Öffnungsphase nach der Kulturrevolution. Vor etwa siebzig Jahren, als die alte Ordnung untergegangen war und die Spezies der Chinesen vom Aussterben bedroht schien, hatte sich China von der eigenen Kulturtradition abgeschnitten und sich für eine ideologische Verwestlichung entschieden. Es ist eine Ironie der Geschichte, daß damals der Marxismus-Leninismus von vielen Chinesen als die fortschrittlichste westliche Ideologie begrüßt wurde, daß jedoch (nach den globalen Umwälzungen der letzten fünf Jahre) China durch sein starres Festhalten an dieser Substanz auf einem Ladenhüter sitzengelieben ist.

Heute haben wir eine vergleichbare Situation, indem das alte System (Maoismus, Marxismus-Leninismus) zumindest für die Intellektuellen spätestens nach 1989 untergegangen ist. Der australische Sinologe Mark Elvin spricht deshalb von einer „doppelten Lossagung“ der chinesischen Intellektuellen in diesem Jahrhundert: 1. vom Konfuzianismus, 2. vom Marxismus.²¹ Anders als in den 20er Jahren bieten sich jedoch vom Westen keine Gesamtlösungen mehr an. Der Westen steckt selbst in einer tiefen Sinnkrise. Dem inneren Zerfall unserer eigenen Gesellschaft, vielleicht auch hervorgerufen durch das Fehlen bindender ethischer Normen und die Verabsolutierung von neuen Werten wie Individualismus oder Selbstverwirklichung, versuchen wir in einer eher hilflos wirkenden Geste Einhalt zu gebieten, indem wir – wie jüngst zu lesen war – unsere überarbeitete Verfassung um Appelle ergänzen wollen wie „Jeder ist zu Mitmenschlichkeit und Gemeinsinn aufgerufen“. Vom Westen ist also für China momentan wenig Sinnstiftendes zu holen oder zu erwarten. Das Christentum zu übernehmen, wie inzwischen von radikalen Verwestlichern anderer Couleur gefordert wird, vermag auch nicht recht zu überzeugen – außerdem könnte es sich, wenn Erneuerungsbemühungen in seiner angestammten Hemisphäre nicht greifen sollten, nach 70 bis 80 Jahren ebenfalls als Ladenhüter erweisen.

In dieser neuen Umbruchsphase gehen also für China aus den geistigen Quellen der eige-

• Fortsetzung auf Seite 87

Die Modernität der Tradition

• Fortsetzung von Seite 84

nen Tradition wichtige Impulse aus. Sowohl angesichts des postmaoistischen ideologischen Vakuums als auch konfrontiert mit den Negativerscheinungen eines wild wuchernden Manchester-Kapitalismus wäre der gesellschaftlich stabilisierende und dadurch vielleicht sogar in Richtung einer demokratischen Veränderung wirkende Effekt der konfuzianischen Ethik wohl noch wichtiger als deren politische Instrumentalisierung, sei es zur Förderung der Wirtschaft oder zum Zwecke traditionalistischer Identitätsstiftung. Denn ohne ein funktionierendes und tief greifendes ethisches Wertesystem könnten die negativen Begleiterscheinungen des unkontrollierten Wirtschaftswachstums in China, die sich ja schon in einem erschreckenden Ausmaß zeigen, den Erfolg der Modernisierung schnell wieder zunichte machen.

Doch könnte man sich auch vorstellen, daß sich die positive Wirkung eines kreativ neuinterpretierten Konfuzianismus nicht nur auf China beschränkte. Die Vision eines inklusiven Humanismus, wie ihn Tu Wei-ming und Yü Ying-shih verstehen, hat durchaus transnationale Relevanz – was beide (wie schon erwähnt) auch betonen. Die ganze Menschheit (und nicht mehr einzelne Nationen) sieht sich heute durch Fehlentwicklungen der westlichen Moderne Herausforderungen gegenüber, die eine Wende – wenn nicht sogar eine Metanoia, eine Umkehr im religiösen Sinne – vom modernen zum postmodernen, globalen Denken notwendig machen. Die modernistische Fortschrittsgläubigkeit der Jahrhundertwende ist bekanntlich inzwischen der Sorge um das Überleben unseres Planeten und der Spezies Mensch gewichen. Die westliche Modernisierungs- und Wachstumsideologie birgt in ihrer Kurzsichtigkeit womöglich ein selbsterstörerisches Element in sich – wie ein Computervirus, das sich vielleicht erst gegen Ende des Spielprogramms zeigt, indem es, wenn die Höchstpunktzahl erreicht ist, die ganze Festplatte löscht. Angesichts der neuen globalen Herausforderungen könnten bestimmte Seiten des Konfuzianismus – seine Konzepte einer inklusiven Menschlich-

keit sowie der Heiligkeit der Erde – in der Tat eine übernational wegweisende Bedeutung gewinnen, vielleicht sogar einen nicht unwesentlichen Beitrag dazu leisten, das „Unternehmen Mensch“ auf diesem Planeten weiterhin „am Leben zu halten“.

Anmerkungen:

- 1) William DeBary, *The Trouble with Confucianism*, Cambridge 1991, S. 111
- 2) Siehe hierzu Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, Madison 1979
- 3) Jürgen Domes u. Marie-Luise Näth, *Geschichte der Volksrepublik China*, Mannheim 1992, S. 121
- 4) Tu Wei-ming, „Der industrielle Aufstieg Ostasiens aus konfuzianischer Sicht“, in: *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, hg. von Silke Krieger und Rolf Trauzettel, Mainz 1990, S. 48
- 5) *China aktuell*, 10/1989, S. 763 f.
- 6) Siehe hierzu den Sammelband: Krieger/Trauzettel.
- 7) *China aktuell*, 1/1991, S. 31 ff.
- 8) *China aktuell*, 10/1989, S. 763
- 9) Zitiert nach Michael Quirin, „Vom Horror Vacui, Konfuzianische Tendenzen in der gegenwärtigen chinesischen Moraldiskussion“, in: Krieger/Trauzettel, S. 170 f. *Kongzi yanjiu* 1 (März 1986), S. 123
- 10) Klaus Antoni, „Tradition und ‚Traditionalismus‘ im modernen Japan – ein kulturanthropologischer Versuch“, *Japanstudien* (München 1992), S. 105 ff., 116
- 11) *Menzius* 6 A. 4; *Mong Dsi, Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, übers. v. Richard Wilhelm, München 1994 (Neuausgabe), S. 161
- 12) Thomas Metzger, „Mit Zweifelnd des Westens“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29. 12. 1993
- 13) Siehe hierzu Karl-Heinz Pohl, „Einheit von Himmel und Mensch – Ein traditioneller und aktueller Gedanke der chinesischen Geistesgeschichte“, *Zeitschrift für Kulturaustausch*, 1993/1, S. 98 - 106
- 14) Herbert Fingarette, *Confucius – the Secular as Sacred*, New York 1972
- 15) Die demnächst als Buch im Lit-Verlag erscheinende Magisterarbeit von Martin Miller, *Die Modernität der Tradition – Zum Kulturverständnis des chinesischen Historikers Yu Yingshi*, Münster 1995, enthält eine vollständige und kommentierte Übersetzung dieses für die chinesische Kulturdebatte zentralen Artikels. Den Obertitel des vorliegenden Aufsatzes verdanke ich Millers Arbeit.
- 16) Tu Wei-ming, „The Periphery as the Center“, in: *Daedalus* 120/1991
- 17) Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany 1988, S. 115 - 116
- 18) Tu Wei-ming, „The Periphery as Center“, S. 27
- 19) Du Weiming (Tu Wei-ming). „Wenhua Zhongguo‘ chutan“ (Eine vorläufige Erörterung des ‚kulturellen China‘), *Jiushi niandai*, 1990/6, S. 61
- 20) Hans Küng und Julia Ching, *Christentum und chinesische Religion*, München 1988, S. 117
- 21) Mark Elvin, „The Double Disavowal: The Attitudes of Radical Thinkers to the Chinese Tradition“, *China and Europe in the Twentieth Century*, hg. von Yuming Shaw, Taipei 1986, S. 112 - 137

Rückseite: „Die Erscheinung“ (Salome),
Gemälde (1874) von Gustave Moreau (1826 - 1898); Musée Gustave Moreau, Paris