

XXIII. Jahrestagung der DVCS

China: Konflikt und Harmonie

9.-11. November 2012 an der Universität Trier

Abstracts

Altenburger, Roland; roland.altenburger@uzh.ch

XXIII. Jahrestagung der DVCS, „China: Konflikt und Harmonie“
9.-11. November 2012, Universität Trier

Paper proposal:

„Betrug und Prävention: Ein Panorama der Täuschung aus der späten Ming-Zeit“

Aus der späten Ming-Zeit ist ein Werk mit dem Titel *Du pian xin shu* 杜騙新書 (Neue Schrift zur Betrugsverbeugung, Vorwort 1617) von einem Autor namens Zhang Yingyu 張應俞 überliefert. Dabei handelt es sich um eine thematisch geordnete Sammlung von 83 Geschichten, die – gemäß Vorwort – den Leser anhand von tatsächlich vorgekommenen Betrugsfällen über Methoden und Machenschaften von raffinierten Betrügern aufklären und dadurch zur Wachsamkeit anhalten will. Jeder Fall wird detailliert dargestellt und anschließend vom Autor sorgfältig kommentiert. Der dargestellte „parakriminelle“ Bereich, in dem rechtliche Mittel meist nicht zum Einsatz kommen, ist von demjenigen der Gerichtsfälle (*gongan* 公案) klar zu unterscheiden. Obwohl meist der Erzählliteratur (*xiaoshuo* 小說) zugerechnet, handelt es sich hierbei um eine paraliterarische Textsorte, bei welcher der alltagspraktische Gebrauchswert eindeutig wichtiger veranschlagt wurde als der Unterhaltungswert oder der ästhetische Reiz. Die zum Ausdruck kommende Rhetorik und Wortwahl bildet aber dennoch die Grundlage der Analyse.

Der Beitrag untersucht in erster Linie die gesellschaftlichen Verhaltensnormen, die den Texten und Paratexten dieser Sammlung eingeschrieben sind. Die gängige politisch gefärbte Deutung dieses Werks als eines Dokuments einer zunehmend durch Geldwirtschaft korrumpierten, von Raffgier und Unehrllichkeit geprägten „Fin-de-siècle“-Gesellschaft wird dabei einer kritischen Prüfung unterzogen. Stattdessen wird die grundlegende ethische Ambiguität dieses Buchs betont, in welchem ein besonders raffinierter Betrüger zuweilen gelobt, ein besonders naiver Geprellter hingegen verspottet wird. Darin erkennen wir Ansätze zu einer Ethik und Psychologie der List und der Täuschung. Eine Analyse der Sammlung nach sozialen Gruppen und regionaler Herkunft eröffnet zudem Einblicke in die subelitäre Gesellschaft, insbesondere die Schicht der Kaufleute aus den Südost-Provinzen im frühen 17. Jahrhundert.

DING Hui; dingdanghui@hotmail.com

**Title: The Reintroduction of Intra-Party Democracy in the Party Constitution
of the Communist Party of China**

Abstract

The main question of this paper is: How did the concept of intra-party democracy in the official discourse of the CPC develop? What variables matter to explain the reintroduction of this old ideal in the new political condition since 2000? The first part of this paper describes the historical process of continuity and change of the relative formulations in the party constitution, as latter always represents the CPC's basic understanding of the current problem complex it faces. The result of my observation is that the discourse of democratic centralism has moved from the centralistic accent to a more democratic one. In the second part, I argue that five factors have contributed to this development. First, the CPC is inertial and often resistant to the general political reform, which would endanger its monopoly of state power and even its organizational survival. Second, the CPC has become from an Leninist class party to an administrative party and must learn to be capable of balancing and reconciling increasing interests conflicts in the party. Third, a more procedural oriented organizing model is needed, as there is in the collective leadership structure no political Strongman to keep the authority of the central party institutions over competitive party leaders vertically and horizontally. Fourthly, the CPC is under external great pressure of democratization. Fifth, intra-party democracy is congruent with the original democratic commitment in the party ideology.

Hui Ding, Dr. rer. pol.1, Department of Political Science, Heidelberg University, Germany.

1 My dissertation titled "Innerparteiliche Demokratie: Die Parteiführerauswahl in Deutschland und Großbritannien (1949-2009) im Vergleich" was successfully defended on 08.01.2012, while the doctor degree is expected to award only after the publication of its final version in a few months.

Eicher, Sebastian; seb_eicher@yahoo.de

XXIII. Jahrestagung der DVCS, „China: Konflikt und Harmonie“
9.-11. November 2012, Universität Trier

Abstract

Literarische Kriegsführung? Konflikte als Triebfeder für Historiographie am Beispiel von Yuan Hongs „Annalen zur Späteren Han“

Der Literat Yuan Hong (328-376 n. Chr.) befand sich als Sekretär im Haushalt Huan Wens eigentlich am Puls der Politik. Mit dem unbestritten mächtigsten Mann der Östlichen Jin als Patron schien sein politischer Aufstieg nur mehr eine Frage der Zeit zu sein. Jedoch hielt er als Anhänger der „Namenlehre“ (mingjiao) das höchste Altertum und seine Traditionen in Ehren und konnte Huan Wens zunehmend unverhohlenen Streben nach der Regentschaft nicht kommentarlos hinnehmen. Mehrere Anekdoten im *Jinshu* beschreiben seine moralisierende Kritik und sein dauerndes Anecken. Glaubt man der Biographie, die zu großen Teilen aus Elementen des *Shishuo xinyu* besteht, manifestiert sich dieser andauernde Konflikt schließlich auch in den Gedichten Yuan Hongs.

Dies wirft die interessante Frage auf, ob sich Kritik vielleicht auch in Yuan Hongs großem Geschichtswerk – den Annalen der Späteren Han (*Hou Hanji*) – finden könnte. Eine eingehende Untersuchung des HHJ zeigt, dass sich in der Tat auch darin viele Anklänge an den Konflikt zwischen Yuan Hong und Huan Wen finden lassen. Der General ist sicherlich nicht der einzige Adressat des HHJ. Dennoch ist offensichtlich, dass Yuan Hong an einer ganzen Reihe von Stellen seine Quellen bewusst dahingehend modifiziert hat, dass sie in direktem Bezug zu Huan Wen stehen.

Während mittlerweile weitestgehend anerkannt ist, dass Sima Qian's angespanntes Verhältnis zu Kaiser Wu sich im *Shiji* widerspiegelt, wurden derartige Überlegungen für spätere Autoren bisher kaum angestellt. Yuan Hongs Fall zeigt jedoch deutlich, dass Konflikt auch bei anderen Historikern eine Triebfeder für historiographisches Schaffen gewesen sein kann.

Sprachpolitik als Schlüssel zur Integration der uyghurischen Minderheit in der Autonomen Region Xinjiang?

Eine qualitative Interviewstudie in Ürümqi

Die Kommunistische Partei Chinas (KPCh) verkündete 2004, dass innerhalb der nächsten fünf Jahre an den meisten Grund- und Mittelschulen der Autonomen Region (AR) Xinjiang Mandarin als Unterrichts-Sprache durchgesetzt wird. Seither sorgt die Implementierung dieses Beschlusses in Xinjiang für hitzige Diskussionen und Konfliktpotenzial, das sich gepaart mit vielen anderen Faktoren 2009 in den tragischen Unruhen von Ürümqi entlud.

Die Mehrheit der bislang erschienen westsprachigen Publikationen sieht in den Reformen die Gefahr einer ausgeprägten Sinisierung, die ohne Zustimmung der Minderheit erfolgt und zu ihrem Identitätsverlust führen könnte. Die Begründung der KPCh mit den Bildungs-Reformen eine Verbesserung des Bildungsniveaus in der AR Xinjiang zu verfolgen, das zu wirtschaftlichem Aufschwung, sowie zu größerer Mobilität und sozialer Integration der Minderheiten beitragen soll, findet wenig anklang.

Im Herbst 2010 bin ich nach Xinjiang gereist und habe dort 25 semi-strukturierte, qualitative Interviews geführt. Sie stellen einen ersten Versuch dar, verschiedene Blickwinkel auf die durch die Reformen angestrebten Ziele von wirtschaftlicher und sozialer Integration aus Sicht der uyghurischen Minderheit abzubilden. Sowohl *Minkaomin*¹, als auch *Minkaohan*² wurden nach ihren persönlichen Erfahrungen und Meinungen in den Bereichen Ausbildung, Arbeitsmarkt und soziale Interaktion befragt. Interessanterweise waren gerade all jene, die bereits das neue Schulsystem besucht haben, den Reformen gegenüber weitestgehend positiv eingestellt. Bessere Chancen auf dem Arbeitsmarkt, gesteigerte Mobilität und eine höhere Bereitschaft zur Interaktion mit anderen Ethnien waren nur einige der Faktoren, die sie als Gründe hierfür anführten. Dieses Ergebnis ist mit Blick auf die bisherige Forschung überraschend und legt zumindest eine Neubewertung der Reformen aus westlicher Sicht nahe.

¹ 民考民 *Minkaomin*: Uyghuren, die eine Minderheiten-Schule besuchen und deren Unterrichtssprache Uyghurisch ist.

² 民考汉 *Minkaohan*: Uyghuren, die eine chinesisch-sprachige oder bilinguale Schule besuchen und deren Unterrichtssprache Mandarin ist.

Henrich, Gunnar; gunnarhenrich@googlemail.com

Truong, Vu

**Die “*Harmonische Welt*” auf dem Prüfstand:
Wie Namibia und Sambia auf das chinesische Engagement in Afrika
reagieren**

Gunnar Henrich¹/Vu Truong²

Paper für XXIII. Jahrestagung der DVCS “China: Konflikt und Harmonie”

9.-11. November 2012 an der Universität Trier

Abstrakt

Fraglich ist bis heute, wie sich die Fähigkeit zur Machtausübung bzw. zur Übernahme einer Führungsrolle auf die Machtbeziehungen zu anderen Staaten auswirkt, sowie die Reaktion kleinerer Staaten auf den Einsatz chinesischer Macht und der daraus folgenden möglichen chinesischen Vorherrschaft. Diese Arbeit versucht, diese beiden Fragen am Beispiel der Beziehungen Chinas zu zwei ausgewählten afrikanischen Staaten, Namibia und Sambia, zu beantworten. Der Vergleich macht Sinn, da das chinesische Engagement in Afrika von vielen Autoren als Neokolonialismus beschrieben wird. Gleichzeitig ist in den letzten Jahren mehrfach das Bestreben der beiden als Fallbeispiel ausgewählten Länder zu beobachten, sich von der zunehmenden wirtschaftlichen Abhängigkeit von China zu befreien. Sie stellen Chinas zunehmend gewichtige Rolle in ihren Gesellschaften als Bedrohung dar und versuchen, diese Rolle zu politisieren. Namibia und Sambia sind als Staaten im südlichen Afrika besonders gut als Fallbeispiel für den Widerstand gegenüber der VR China geeignet: Antichinesische Ressentiments kommen sowohl in westafrikanischen als auch in ostafrikanischen Staaten vor, aber chinabezogene politische Stimmungen finden sich am akutesten im südlichen Afrika. Oppositionen in der Region des südlichen Afrika sind entwickelter und fähiger, sich in nationalen Formen ethnischer Mobilisierung zu engagieren. Aus den Theorien der internationalen Beziehungen ergeben sich drei verschiedene Gegensatzpaare Macht und Widerstand. Mithilfe der drei Ansätze wird eine Verzahnung zwischen der reinen Theorie und der Fallbeispiele Namibia und insbesondere Sambia vorgenommen und die aktuellen Widerstandsbewegungen exemplarisch für die Schwierigkeiten der chinesischen Außenpolitik dargestellt.

¹ Gunnar Henrich is currently a Ph.D. Candidate at the Center for Global Studies, University Bonn and a member of the research project “China in Afrika”.

² Vu Truong is currently a Ph.D. Candidate at the Center for Global Studies, University Bonn and a visiting lecturer at the Faculty of International Relations, College of Social Sciences and Humanities, Vietnam National University.

Lackner, Hendrik; Lackner@wi.hs-osnabrueck.de

XXIII. Jahrestagung der DVCS, „China: Konflikt und Harmonie“
9.-11. November 2012, Universität Trier

Abstract:

Harmonie und Konflikt durch Recht? Oder: Wieso die chinesische Rechtsordnung an ihre Grenzen stößt

Der moderne Staat findet seine Existenzberechtigung darin, dass er seinen Bürgern Sicherheit nach innen und außen garantiert. Die Komplexität menschlichen Zusammenlebens und gesellschaftlicher Problemlagen zwingt alle Staaten dieser Welt – unabhängig von politischem System oder historischem Kontext – in einem rasant steigenden Tempo, verbindliche Regeln zu schaffen. Hierbei bedient sich der Staat des Rechts als Herrschafts- und Steuerungsinstrument. Mit Rechtsregeln, die notfalls mit staatlichem Zwang, also auch gegen den Willen der Rechtsunterworfenen, durchgesetzt werden können, soll ein friedliches und gerechtes Zusammenleben ermöglicht werden. Das Streben nach Harmonie, Konfliktvermeidung und adäquater Konfliktbewältigung ist demnach ein verallgemeinerungsfähiges Grundanliegen jedweder um Stabilität und Bürgernähe bemühten Rechtsordnung.

Aus dem Herrschaftsmonopol der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) ergeben sich unmittelbar zentrale strukturbildende Gestaltungsprinzipien der chinesischen Rechts- und Verfassungsordnung: So lässt ein ausgeprägter Gewaltenmonismus den demokratischen Rechtsstaat westlicher Prägung, zu dem nach zutreffendem Verständnis insbesondere auch die Unabhängigkeit staatlicher Gerichte gehört, nicht zu. Dies hat zur Folge, dass sich die Ausübung hoheitlicher Gewalt in China weitgehend ohne effektive Kontrollmöglichkeit vollzieht. Konflikte im Verhältnis Bürger – Staat entziehen sich damit – gerade in politisch sensiblen Bereichen – einer normgebundenen, verfahrensgerechten sowie willkür- und korruptionsfreien Problemlösung. Das Fehlen belastbarer „Rechtsventile“, mit denen Herrschaftsversagen korrigiert und in rechtlich geordnete Bahnen gelenkt werden könnte, begründet eine permanente Bedrohung gesellschaftlicher Stabilität.

Perspektivisch bedarf die chinesische Rechtsordnung deshalb der strukturellen Weiterentwicklung, will sie das vorhandene gesellschaftliche Konfliktpotenzial nachhaltig und mit höherer Gerechtigkeits- und inhaltlicher Richtigkeitsgewähr befrieden. Dazu zählt neben der Einführung unabhängiger Verwaltungsgerichte und der Schaffung eines Verwaltungsverfahrensgesetzes vor allem auch ein durch mehr Offenheit und Pluralität geprägter gesellschaftlicher Erfahrungs- und Meinungsaustausch. Denn auch das staatlich verordnete Konfliktverschweigen ist ein nicht zu unterschätzender Faktor gesellschaftlicher Instabilität.

Gesellschaftliche Harmonie hat demnach ihren Preis: Sie dürfte ohne Legitimation politischer Herrschaft auf Dauer nicht zu bekommen sein.

Das Dao des *Zhong Yong* (中庸之道)

Eine Antwort auf die Kritik von Hegel an Konfuzius

(Abstract)

Die Natur des chinesischen Denkens und somit die Rolle des Konfuzianismus in dieser Tradition sind ein großes Thema, das ich hier nicht behandeln möchte. Ich lasse es auch dahingestellt, ob man den Begriff *chinesische Philosophie* überhaupt verwenden sollte oder nicht. Hier mit dieser Arbeit versuche ich mich einfach im Dialog mit Hegel zu setzen. Ich möchte auf die folgenschwere Kritik von Hegel an Konfuzius eingehen und versuche einigermaßen zu erklären, worin man den Geist des Konfuzianismus, der aus einer tiefen Lebenspraxis stammt und zur Lebensfreiheit führt, erkennen könnte. Ich bezweifle überhaupt nicht Hegels Größe. Im Gegenteil, parallel zu meinem fortlaufenden Lesen und Verstehen von Hegel nimmt meine Verehrung von seinem tiefgreifenden und bewegenden Denken immer zu. Was mich verwirrt, ist das hegelsche Missverständnis des Konfuzius, der die Freiheit des Menschen überhaupt nicht minder als Hegel begriffen und den menschlichen Weg dazu offengelegt hat. Davon bin ich motiviert, diesen Text zu schreiben.

Zunächst gebe ich ganz kurz die hegelsche Kritik an Konfuzius und seine diesbezüglichen Gründe wieder; anschließend versuche ich den historischen Hintergrund aufzudecken, damit ich die tief in jedem Gedanken verwurzelte Spannung aufzeigen kann, und zwar die Spannung zwischen Freiheit und Geschichtlichkeit. Hegel selbst muss auch zugeben, dass das eine ewige Spannung in der Bewußtseinsbewegung ist und nicht ein für alle Mal aufgelöst werden kann. Die konkrete Freiheit in der Geschichte, im Leben, bleibt immer ein quälendes Problem für Hegel. Eben bezüglich dieses ewigen Sich-Herumtreibens in der Suche nach Freiheit ist das Dao des *Zhong Yong* von Konfuzius von großer Bedeutung. Das Dao des *Zhong Yong* sehe ich als eine Antwort auf die Kritik von Hegel an Konfuzius, und die Erläuterung dessen bildet den Hauptteil dieses Textes.

LIN Hang; hang.lin@uni-wuerzburg.de

XXIII. Jahrestagung der DVCS, „China: Konflikt und Harmonie“
9.-11. November 2012, Universität Trier

Abstract:

Conquering China in the Twelfth Century: Political Conflicts and Concessions in the Late Jin Dynasty (1115-1234)

The Jurchen conquest of north China in the twelfth century marks another rise of a conquest dynasty. The question of how to govern this sprawling state with the majority of its subjects being Chinese formed great challenge to the imperial Wanyan house. Their consideration of stabilizing their rule over a heterogeneous population with overwhelming Chinese majority forced the first Jurchen rulers to abandon the old tribal systems but to adopt the more sophisticated Chinese models of administration. Later generations of Jin rulers, however, realized that it became increasingly hard for them to maintain an equilibrium between different sets of forces: Chinese and Jurchen, commoners and aristocrats. They found themselves caught in a basic dilemma posed by contradictory interests of Jurchen and Chinese elite, and by the need for preserving a precarious balance between Jurchen and Chinese cultural elements. How did the Jurchen cope with this challenge and what were their attempts to solve the dilemma? To what extent were these measures successful? What lessons does the Jurchen case hold for us to better appreciate the concept of foreign rule in China's history? My paper will try to outline the political development in the late dynastic era of the Jin and to survey the Jin solutions which are evidently embroidered by characteristics of the marked Jurchen style, as well as the Jin aspects which greatly influenced later Chinese political culture by accelerating the trend towards a more centralized government than those of the Tang and the Song.

Lipinsky, Astrid; astrid.lipinsky@univie.ac.at

XXIII. Jahrestagung der DVCS
China: Konflikt und Harmonie
9.-11. November 2012 an der Universität Trier

'Große Schlichtung' und außergerichtliche Konfliktlösung in der Volksrepublik China

Seit etwa zehn Jahren betreibt und propagiert die Volksrepublik China die „Große Schlichtung“ *Da Tiaojie* 大調解. Die Große Schlichtung wird als 'chinesische Besonderheit' gepriesen, die zudem geeignet ist, die gesellschaftliche Stabilität preisgünstig sicher zu stellen. Für die außergerichtliche Große Schlichtung benötigt man weder studierte Richter noch Anwälte, die das Verfahren zugunsten ihrer Klienten in die Länge zu ziehen versuchen. Die Gesetzeslage muss man nicht unbedingt kennen.

Die 'Schlichtung' kommt dem Volkswunsch nahe: Erwiesenermaßen wollen Ehefrauen ihren untreuen Mann gar nicht vor Gericht schleppen, sondern suchen ein wirksames Mittel, wie sie ihn zur Besinnung bringen können. Die Schlichtung entspricht dem; sie basiert auf der maoistischen Umerziehung durch Überredung. Weil professionelles Personal nicht nötig ist, finden hier – ganz im Sinne der Kommunistischen Partei – die Massenorganisationen eine neue Aufgabe und Existenzsicherung. Der Chinesische Frauenverband ist vor allem in familiären Streitigkeiten aktiv, wobei interessanterweise das EheGESETZ als die Grundlage der Schlichtung angeführt wird. Untersucht werden muss, welche Werte der Frauenverband – die schlichtende Organisation – tatsächlich vertritt und wessen Interessen.

Es stellt sich die Frage, inwieweit die 'Große Schlichtung' mit dem Aufbau eines Rechtsstaates im westlichen Verständnis kompatibel ist. Möglicherweise geht es der Großen Schlichtung wie dem chinesischspezifischen Petitionssystem, das von Juristen abgelehnt wird, beim Volk aber beliebt ist und breit genutzt.

Die These, dass in Ostasien kulturtypisch die Konfliktlösung durch Schlichtung bevorzugt wird, ist inzwischen für Japan detailliert widerlegt worden. Ist also Chinas 'Große Schlichtung' ein politischer Versuch, die Bürger-Emanzipation von rechtskundigen Vielen zu verhindern?

Wecken aus Hypnose

Die neue Seele in der Übersetzung der Science-Fiction-Literatur am Anfang des 20. Jahrhunderts in China

Liu Mei

Die ersten Jahre des 20. Jahrhunderts bedeuteten in jeder Hinsicht eine markante Zäsur für die chinesische Geschichte. Unter dem Druck, dass das Land China vor der militärischen, politischen und gesellschaftlichen Krise stand, wie die damaligen chinesischen Intellektuellen fanden, begannen sie, die westliche Erzählliteratur als Lehrstoff für das chinesische Volk zu übersetzen. Neben den Übersetzungen des Kriminalromans, des Liebesromans, des politischen Romans spielte die Übersetzung der Science-Fiction-Literatur eben eine bedeutende Rolle. Die meisten Übersetzer schilderten ihr Wunschbild nach westlicher moderner Wissenschaft durch die Erzählungen über Raumfahrt, Weltreise, neue Waffen und neue Industrietechnik. In den zahlenmäßig geringen Übersetzungen wurde die Hypnosetherapie, die im 18. Jahrhundert im Europa entdeckt wurde, dargestellt.

Die Übersetzer betrachteten die Hypnose als die Untersuchung der Gedanken mit Hilfe einer elektrischen Maschine. Sie sei der Schlüssel, der das Schloss der menschlichen Seele öffne und dadurch die ganze Gesellschaft verändern werde. Die menschliche geistige Welt sei wichtiger als die materiellen und technischen Erfindungen.

„Hypnose“ wurde als *cuimian* 催眠 (jemanden in den Schlaf drängen) in die chinesische Sprache übersetzt. Andererseits erschien ein anderer Ausdruck *cui xing* 催醒 (jemanden drängend wecken) in den chinesischen Erzählungen, um zu betonen, dass das „schlafende“ chinesische Volk wach werden musste. Angeblich stehen die beiden Bezeichnungen gegeneinander, aber tatsächlich sind sie einstimmig. Man drängte das chinesische Volk in den Schlaf, um den Wert auf die seelische bzw. moralische Welt zu legen und das in der Krise noch „schlafende“ Volk zu wecken.

Im Konflikt zwischen dem Streben nach der angewandten Wissenschaft und dem Interesse an der praktikablen Spiritualität, bzw. zwischen dem Modernisierungsbedürfnis unter westlichem Einfluss und der traditionellen chinesischen Kultur, wurde Hypnose als das Mittel zum Versuch benutzt, eine harmonische Begegnung mit dem Westen herzustellen.

Nagel-Angermann, Monique; nagel.monique@uni-muenster.de

XXIII. Jahrestagung der DVCS, „China: Konflikt und Harmonie“
9.-11. November 2012, Universität Trier

Abstract:

Meidung statt Konflikt – Lösung oder Kampfansage?

Verweigerung, Flucht oder Rückzug sind seit dem Altertum in China Formen individuellen oder gesellschaftlichen Protestes sowie Ausdruck persönlicher, religiös bestimmter Lebensentwürfe. Einsiedlerbiographien, Hagiographien aber auch literarische Formen wie hypothetische Diskurse mit einem imaginären Gegenüber zeugen von der Praxis aufrechter oder aber auch plakativer, ostentativer Konfliktbewältigung in Form von Vermeidung eines offenen Konfliktes.

Mit Schwerpunkt auf der Zeitspanne bis zur Tang Dynastie sollen in diesem Beitrag Darstellungen und Diskurse über die Verweigerung, Flucht oder Rückzug in China daraufhin untersucht werden, inwiefern Meidung als Lösung für Konflikte oder selbst als Ausdrucksform eines Konfliktes gewählt oder dargestellt wurde. Vor dem Hintergrund eines vielfältigen historiographischen, literarischen und auch künstlerischen Erbes aus dieser Zeit kann so eine ganz spezifische Facette der antiken chinesischen Konfliktkultur hinsichtlich ihrer Haltungen oder Strategien bestimmt und hinterfragt werden.

Konkret gilt es zu fragen, welche Konflikte suchte man durch Meidung zu umgehen oder zu lösen? Wann war Meidung kein Mittel zur Konfliktlösung? Weshalb wurden in der Geschichtsschreibung Formen der Verweigerung, der Flucht oder des Rückzugs aufgezeichnet? Welche Lehren sollten damals aus diesen Darstellungen der Meidung gezogen werden? Hatten die „Aussteiger“ damals eine gesellschaftliche Relevanz? Abschließend ist die Frage zu beantworten: Welche Bedeutung oder Wirkung erzielten diese Darstellungen der Meidung noch heute?

Perkuhn, Josie-Marie; josie-marie.perkuhn@ipw.uni-heidelberg.de

XXIII. Jahrestagung der DVCS, „China: Konflikt und Harmonie“

9.-11. November 2012, Universität Trier

Abstract:

Chinas außenpolitischer Rollenwandel und seine gesellschafts-politischen Folgen

Seit der Reform- und Öffnungspolitik fährt China auf der Überholspur zur wirtschaftlichen Großmacht – vielleicht gar zur Supermacht? Nicht allein die asiatische Welt verändert sich, seit dem Ende des Ost-West-Konflikts weht ein neuer internationaler Wind: Global Governance. Chinas wachsende Stärke löst ein mehr oder weniger latentes Bedrohungsgefühl auf das regionale Umfeld sowie die westliche Welt aus. In den vergangenen zwei Jahrzehnten setzte die westliche Welt ihre Hoffnungen darauf, China durch internationale Integration normativ demokratisch in verrechtlichte Organe einzubetten. Chinas Regierung ist bei weitem nicht blind gegenüber seiner außenpolitischen Perzeption; so ist der rasche Wechsel von *peaceful rise* 和平崛起 zu *peaceful development* 和平发展 im Lichte der Harmonisierung zu verstehen. Nicht allein der Zuwachs intergouvernementaler Organisationen, wie der Welthandelsorganisation (WTO), der Weltgesundheitsorganisation (WHO) oder dem Internationalen Strafgerichtshof (ICC) ist bemerkenswert, sondern vor allem der wachsende Einfluss dieser rechtsförmigen Institutionen auf die staatliche Souveränität sticht heraus.

Zwar begünstigt eben diese internationale Integration Chinas friedliche Entwicklung, der durch die verrechtlichten Strukturen angeregte außenpolitische Rollenwandel, erweitert darüber hinaus den Kanon der politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen, denen Chinas Regierung sich zu stellen hat. Bereits am Beispiel der WTO scheiden sich die Geister: einerseits fördere der Beitritt dem Wirtschaftswachstum und begünstige die Herrschaftslegitimation, andererseits bereue die Regierung den Beitritt, da es die souveräne Herrschaftsausübung einschränke. Wie verhält es sich in anderen Politikfeldern? Gerade hinsichtlich jener Themen, die eine größere und ggf. polarisierte Spannbreite gesellschaftlicher Interessen vermuten lassen – wie die Herrschaftsausübung oder Gesundheitsreformen, die unter Umständen wirtschaftlichen Interessen zu wider laufen – ist fragwürdig, ob derartige Kontroversen zu mehr politischer Instabilität und gesellschaftlichem Konflikt führen.

Im Vortrag möchte ich daher auf zwei Fragestellungen eingehen: Zum einen ist zu beleuchten, inwieweit die Verrechtlichung internationaler Beziehungen zum außenpolitischen Rollenwandel der VR China geführt hat. Zum anderen ist gemäß der rollentheoretischen Annahme, dass dieser Wandel zu einer identitären Krise führt, zu hinterfragen, inwieweit an der Gabelung zu mehr oder weniger internationaler Kooperation bzw. Integration eine gesellschaftliche Spannungslinie aufklafft, eine gesellschafts-politische Polarisierung auslöst.

Jonas Polfuß, M.A.

Institut für Sinologie und Ostasienkunde
Westfälische Wilhelms-Universität Münster

E-Mail: jonaspolfuss@uni-muenster.de

Tel.: 0251-83-29834

XXIII. Jahrestagung der DVCS: 9.-11. November 2012 an der Universität Trier

CHINA: KONFLIKT UND HARMONIE

Yi cheng bu bian 一成不變?

Zu vergangenheitsbezogenen Erklärungsmodellen für Konfliktlösungsverhalten im gegenwärtigen China

Nicht erst seitdem dieser Begriff ein zentrales Element in der innenpolitischen Ausrichtung der VR China ist, wird Streben nach Harmonie, nach *hexie* 和諧, als Hauptcharakteristikum einer chinesischen Kulturidentität angesehen. So lässt sich schon in europäischen Reiseführern und Wirtschaftsratgebern zu China, in denen *die* Verhaltensweisen *der* Chinesen erklärt werden wollen, vielerorts von einem Harmoniestreben und einer Konfliktscheu der Bewohner des Reichs der Mitte lesen. Die Ursprünge für diese oder jene Verhaltensweise werden zumeist in der langen Geschichte Chinas und der umfangreichen chinesischen Kulturtraditionen gesucht – in der Regel ohne in Quellen oder Details zu gehen.

Auch chinesische Verfasser von (populär-)wissenschaftlichen Ratgebern und Überblickswerken zu Management und interkulturellem (Business-)Austausch beschreiben ein Konfliktverhalten bzw. Harmoniestreben mit chinesischen Merkmalen.

Im Vortrag wird anhand einiger Beispiele untersucht, wie sie sich dabei auf frühere Epochen in China beziehen und Formen eines heutigen *Chineseness* mithilfe von älteren Textpassagen oder Überlieferungen erläutern und (re-)konstruieren: Wie repräsentativ und aussagekräftig sind etwa die angeführten Verweisstellen? Zudem gilt es zu klären, ob mit der Bezugnahme auf die eigene Tradition – insbesondere im kulturvergleichenden Kontext – Autoritäts- und Legitimationsansprüche einhergehen: Wird das Anliegen, die eigene Kulturidentität zu begründen, gar von dem Versuch begleitet, aus der alten Zeit eine kulturelle Dominanz in der globalisierten Gegenwart abzuleiten?

Dr. Stefanie Potsch-Ringeisen
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
stefanie.potsch@ku.de

Vom Konflikt zur „Harmonie“ -

Kommunikative Strategien in chinesischen Mediationsgesprächen

Die Mediation, eine Konfliktbearbeitungsmethode, bei der unbeteiligte Dritte zwischen den Streitparteien vermitteln, blickt in China auf eine lange Geschichte zurück. Sie ist im chinesischen Alltag fest verwurzelt und kommt in vielen unterschiedlichen Bereichen wie etwa in der Familie, am Arbeitsplatz, in Betrieben, vor Gericht etc. zur Anwendung.

Wie gehen chinesische Mediatoren in solch einem Klärungsgespräch vor? Welche Strategien wenden sie an, um vom Problem zur Lösung, vom Dissens zur Übereinstimmung, vom Konflikt zur Harmonie zu gelangen?

Im Rahmen einer gesprächslinguistischen Analyse wurde untersucht, welche sprachlichen Mittel und Interventionen chinesische Mediatoren in Konfliktgesprächen anwenden. Darüber hinaus wird besonderes Augenmerk auf die Normen und Werte gelegt, auf die der Konfliktmittler sich bezieht, um bei den Konfliktbeteiligten die Bereitschaft zur Verständigung zu fördern.

Literatur:

- Halegua, A. (2005): "Reforming the people's mediation system in urban China." *Hongkong Law Journal*, 35, 715-750.
- Potsch-Ringeisen, S. (2012): *Die Rolle des Mediators in deutschen und chinesischen Konfliktgesprächen. Ein Vergleich der Interventionsstrategien*. Tübingen: Stauffenburg.
- Potsch-Ringeisen, S. (2011): „Interventionsstrategien deutscher und chinesischer Konfliktmediatoren. Ein Analysemodell.“ In: Kazzazi, Kerstin et al (Hrsg.): *Eichstätter Sprachgeschichten. Ein Kolloquium zu Ehren von Elke Ronneberger-Sibold*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 80-92.
- Potsch-Ringeisen, S. (2006): „Kultur und Konflikt: Mediation von Wirtschafts- und Alltagskonflikten in China.“ In: Boenigk, Michael et al (Hrsg.): *Innovative Wirtschaftskommunikation. Interdisziplinäre Problemlösungen für die Wirtschaft*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag, 143-157.
- Wall, J.A. / Sohn, D.W. / Cleeton, N. / Jin, D.J. (1995), "Community and family mediation in the People's Republic of China." *The International Journal of Conflict Resolution*, 1, 30-47.
- Wall, J.A. / Blum, M. (1991): "Community mediation in the People's Republic of China", *Journal of Conflict Resolution*, 1, 3-20.

Strategien der Konsensfindung am Han-zeitlichen Kaiserhof: Das Motiv der ‚zweiten Chance‘ in der *Han-shu*-Biographie des Liu Xiang (79-8 v.Chr.)

Christian Schwermann

Ein gewisses Maß an Konsensorientierung, zumindest das Bemühen, Konsensfassaden zu errichten, wird man chinesischen Kaisern bei näherer Betrachtung ihres Umgangs mit Herrscherkritik in Form von Remonstrationen nicht absprechen können. Einige Herrscher riefen sogar dazu auf, konstruktive Kritik an ihrer Regierung zu üben, und das in manchen Fällen gar, ohne anschließend die Köpfe der Kritiker rollen zu lassen. So signalisierte der Monarch einerseits die Bereitschaft, mit Führungsbeamten, aber auch mit Subalternen und Externen einzelne Entscheidungen oder gar Teile seiner politischen Agenda zu verhandeln, andererseits war damit jedoch auch eine paradigmatische Konfliktsituation innerhalb der Machtelite gegeben.

Vor dem Hintergrund des in der Ausschreibung skizzierten Spannungsfeldes von Konflikt und Harmonie stellt sich die Frage, wie politische Akteure mit dieser Situation umgingen und welche Verfahren sie entwickelten, um das hierin liegende Konfliktpotenzial zu entschärfen. Eine Fülle von Beispielen hierfür bieten Leben und Werk des Liu Xiang, der in späterer Zeit zum Modell des aufrecht-kritischen Staatsdieners erhoben und 1942 von Erich Haenisch in einem Sitzungsbericht der Sächsischen Akademie der Wissenschaften als „Vorkämpfer für Moral und Charakter“ gepriesen wurde.

Interessanterweise sprach sich ausgerechnet diese ‚Lichtgestalt‘ in der ‚Richtigstellung der Remonstration‘ („Zheng jian“), dem neunten Kapitel der Anekdotensammlung *Shuo yuan*, mit Blick auf die Gefahr für Leib und Leben des Kritikers für die Praxis der indirekt-anspielenden Remonstration aus. Mindestens ebenso aufschlussreich ist die Strategie ihres Biographen im *Han shu*, der Leben und Werk des Liu Xiang anhand eines sonst wenig belegten Leitgedankens strukturiert. Mit Hilfe des Motivs der ‚zweiten Chance‘ impliziert er auch ein Urteil über seinen Protagonisten, das Herrscherkritik nicht legitimiert, sondern pragmatisch-konsensorientiert als lässliche Schwäche exkulpiert.

Supply and demand in the religion market in modern China

Abstract: It is difficult to define religion in China due to the pluralistic tradition in Chinese history. Ideally, a well-educated Chinese is expected to live in harmony with Confucianism, Taoism and Buddhism, which are typically considered by many Chinese as philosophies or thoughts rather than religions. The Communist regime has advocated atheism and put tight control on religion freedom especially from 1960s to 1970s, but since 1980s, China has witnessed dramatic revival of religions from traditional religions (e.g., Taoism and Buddhism), folk religions (various deities and rituals), to western religions (e.g., protestant, catholic). In recent years with the emphasis of "harmonious society", the regime aims to establish a more tolerant image in the public. On the other hand, the government also emphasizes that "stability is more important than anything else", with the result that fully autonomous religious organizations such as house churches are often recognized as illegitimate, and the attitudes of the local/central government can vary from tolerance to suppression based on somehow case-by-case method instead of consistent legal frameworks. The tight control and lack of transparency lead to coexistence of "red," "gray", and "black" markets of religions, comparable to other consumer products prior to the market reform in the end of 1970s (Yang, 2006). It is time to introduce more rational mechanisms that legitimize the supply side of religions in order to harmonize the demand side of religions from the public.

References:

F. Yang, The red, black, and gray markets of religion in china, *The Sociological Quarterly*, 47 (2006).

Barbara Witt

Doktorandin, LMU München

b-r-w@gmx.de

Abstract für die DVCS Tagung 2012 in Trier

Warum Yin Jiao seine Mutter nicht rächen kann – Abmilderung eines Vater-Sohn-Konflikts

In dem Ming-zeitlichen Roman *Fengshen yanyi* 封神演義 entspinnt sich um Yin Jiao 殷郊, den Kronprinzen der Shang 商-Dynastie, ein Familienkonflikt, in dessen Zentrum die Frage steht, ob sich ein Sohn an seinem Vater rächen kann: Nachdem die Königin Jiang 姜 infolge einer Intrige der Lieblingskonkubine Su Daji 蘇妲己 stirbt und König Zhou 紂 die Hinrichtung seines Kronprinzen und dessen Bruder befiehlt, fliehen die beiden. Jahre später machen die beiden sich auf, um sich der Zhou 周-Armee bei ihrem Feldzug gegen die Shang-Dynastie anzuschließen. Beide Prinzen werden jedoch auf dem Weg dorthin überzeugt, ihren Vater nicht anzugreifen, sondern sich im Gegenteil seiner Armee anzuschließen. Die Brüder sterben in Folge dieser Entscheidung. Ihr Sinneswandel ist im *Fengshen yanyi* auf den ersten Blick nicht wirklich nachvollziehbar und verständlich, vor allem wenn man die Vorläufer dieser Episode betrachtet, das *Wu wang fa Zhou pinghua* 武王伐紂平話 und das *Soushen daquan* 搜神大全. In beiden Werken unterstützt der Kronprinz Yin Jiao die Armee der Zhou-Dynastie. Am Ende der *pinghua* köpft er seinen eigenen Vater; im *Soushen daquan* tötet er Su Daji. Bei genauer Lektüre des *Fengshen yanyi* unter Einbeziehung verschiedener Aspekte – wie konfuzianischer Ethik, angemessener Reaktion und historischer Wirklichkeit – lässt sich eine Erklärung finden, warum Yin Jiao sich im *Fengshen yanyi* nicht an seinem Vater rächen kann und wie es dem Autor des Romans – über die Figur Li Nezha 李哪吒 – trotzdem gelingt poetische Gerechtigkeit walten zu lassen.

Chancen und Gefahren des chinesischen Bildungssystems in gesellschaftlichen Spannungsfeldern

Abstract

Qualität und Quantität von Bildung haben in der Volksrepublik in China in den letzten Jahrzehnten stark zugenommen. Allein von 2000 bis 2008 haben sich die Studierendenzahlen an den chinesischen Hochschulen von 7,4 Mio. auf 26,7 Mio. fast vervierfacht. Hieran wird seitens der Regierung gerne der Erfolg der Bildungspolitik festgemacht. Zusätzlich sind Kinder und Jugendliche – zumeist Einzelkinder – den oft hohen Erwartungen ihrer Eltern ausgesetzt, die alle Hoffnungen und Energie auf ihr einziges Kind konzentrieren. Doch nur etwa 50% der Jugendlichen, die an der staatlichen Aufnahmeprüfung auf die Hochschulen (高考 *gaokao*) teilnehmen, bestehen diese.

Parallel zu den statistisch gemessenen Erfolgen der Bildungspolitik lassen sich aber auch beunruhigende Entwicklungen beobachten. Aus unterschiedlichen Gründen, die mitunter in der chinesischen Tradition verwurzelt sind, sind Bildungschancen für Frauen, die Landbevölkerung und Angehörige ethnischer Minderheiten nach wie vor merklich schlechter. Doch selbst Hochschulabsolventen finden nicht zwangsläufig einen angemessenen Arbeitsplatz. Selbstmord ist zur häufigsten Todesursache bei jungen Menschen geworden.

Wie gehen Jugendliche und junge Erwachsene mit diesen unterschiedlichen Belastungen um und welche Gefahr geht von dem staatlichen und elterlichen Leistungsdruck einerseits und der vorhandenen Chancenungleichheit andererseits für die Stabilität der Gesellschaft aus?

An Hand statistischer Daten und mit Hilfe aktueller Studien soll gezeigt werden, dass vermeintlich verbesserte Bildungschancen, die für Wachstum, Wohlstand und eine Stabilisierung der Gesellschaft sorgen sollen, im Spannungsfeld zwischen Gesellschaft und der schnellen Entwicklung Chinas gleichzeitig einen Konflikt zwischen Förderung und Überforderung schüren, während Lösungen für die soziale Ungleichheit im Bildungswesen dringend gefordert sind.

Shangshan xiaxiang – zwischen Konflikt und Harmonie

Sheng Yang 盛洋 (♂) – Doktorand, Ostasiatisches Institut, Uni Leipzig

Abstrakt: Von 1955 bis 1980 wurde *shangshan xiaxiang* (Landverschickung) in China für ca. 30 Jahre gefördert. Insgesamt sind etwa 18 Millionen Intellektuellen aufs Land gegangen und haben dort ihre Jugendzeit verbracht. Diese Kampagne hat viele schlimme Nebenwirkungen hinterlassen. Allerdings hat Mao Zedong seinerzeit wiederholt betont, dass die Intellektuellen aufs Land gehen und sich mit den Bauern eng verbinden sollten. Herkömmlich sind die Gelehrten der Meinung, dass die Landverschickung wegen der sozialen Probleme durchgeführt wurde, z.B. um die Arbeitslosigkeit der Jugendlichen zu lösen oder um eine harmonische Gesellschaft zu gewährleisten. Im historischen Kontext der 60er und 70er Jahren ist diese Ansicht nicht falsch. Aber wenn man die historischen Faktoren in den 50er Jahren (vor allem 1955-58) noch mal näher überprüft, ist es festzustellen, dass die Arbeitslosigkeit oder andere gesellschaftliche Probleme keine damalige vorrangige soziale Konflikte waren. Mao Zedong hat in den 50er Jahren einige wichtige Kampagnen gestartet, es gab ebenso besondere Gründe, dass Mao die Landverschickung jener Periode förderte. Um eine harmonische Gesellschaft in China zu bilden, braucht die Regierung bzw. der Herrscher nicht nur die sozialen Konflikte zu lösen, sondern auch einige besondere Unstimmigkeiten zu beseitigen. Das vorliegende Paper untersucht hauptsächlich die Landverschickung in den 50er Jahren, um einen weiteren Hintergrund ans Licht zu bringen.

Friendenemy: A Reexamination of the Conflict between the Classical and the Vernacular Poetry in China, 1917

Zhiyi Yang, Jun.-Prof. Dr.

Department of Sinology

Goethe University Frankfurt am Main

Email: z.yang@em.uni-frankfurt.de

It is a well-known story that since Hu Shih (1891-1962), Doctor of Philosophy from Columbia University, published a proposal for literary revolution on the New Year day of 1917 on the *New Youth* magazine, vernacular quickly replaced the ossified classical *wenyan* to become the only legitimate vehicle of Chinese literary expressions. Classical poetry, which has maintained its prestige through millennia, was briskly abandoned altogether with the imperial regime, whose ideology the New Culture intellectuals declared it to have embodied. This paper, however, aims to reexamine this conflict by recovering its sociological context. In effect, many modern intellectuals at the time were classical poets and were often members of the Southern Society, then a highly influential literary group. In 1917, this group also underwent an internal conflict because of their leader's exclusion of the Tongguang style, whose representatives were mostly former Manchu mandarins. The New Culture intellectuals and the Southern Society poets thus shared not only the same political and cultural values, but also the same notion of literature as the means of national rebirth. Yet puzzlingly, Hu Shih declared himself in favor of the Tongguang style and repeatedly denigrated the Southern Society poetry. I argue that this was a case of friendenemy, since, exactly because the New Culture movement and the Southern Society was comprised of the *same* group of modern intellectuals, the former must realize its agenda of a modern Chinese literature by spurning the latter's, a vision of a literary evolution deeply rooted in the self-rejuvenating power of the tradition per se.

STUDIEN UND ÜBERSETZUNGEN

China und die „Harmonische Gesellschaft“: Die Welt als Garten

Heiner Roetz

Der chinesische Garten zielt nach Auskunft von Marianne Beuchert, der wohl bekanntesten deutschsprachigen Spezialistin auf diesem Gebiet, auf eine „Einheit aller Aufnahmemöglichkeiten“, die die „Grundlage für das Wissen um Einheit und Harmonie des Universums ist“.¹

Wer möchte in der Tat die beruhigende und ausgleichende Wirkung, die „Nahrung des Gemüts“ (*yangxin* 養心) leugnen, die vom Besuch eines chinesischen Gartens ausgeht. Und doch, so Marianne Beuchert, ist der chinesische Garten ein „Spiel mit doppeltem Boden“.² Sie sieht den doppelten Boden im Beziehungsreichtum der Symbolik des chinesischen Gartens. Er scheint mir aber in noch etwas Grundsätzlicherem zu liegen: nämlich darin, dass im chinesischen Garten der Mensch ebenso sehr zum Teil der Natur wird wie diese zum Teil des Menschen. Denn die Harmonie dieses Gartens ist keine natürliche – was übrigens Rousseau dazu brachte, den in seiner Zeit in Mode kommenden chinesisch-englischen Garten als Ausdruck einer widernatürlichen Künstlichkeit zu sehen. Die Harmonie des Gartens ist eine komponierte, und die *Komposition* ist immer auch *Kompensation* für einen Verlust. Die daoistische Philosophie hat diesen Zusammenhang schon sehr früh erkannt. So vermerkt das *Huainanzi*, ein Text aus der Mitte des 2. Jh. v. Chr., im Anschluss an eine düstere, ja apokalyptische Schilderung der Knechtung, Plünderung und Zerstörung der Natur, wie die Menschen sich dann geschmackvoll in Häusern einrichten, in die sie quasi das Bunt hineinmalen, das sie außen vernichten.³

Was für den chinesischen Garten gilt, gilt umso mehr für die Kunst des *penjing* 盆景, bzw. (japanisch) *bonsai* 盆栽, die in der Regel auch Teil des großen Gartens ist und die in diesem die Handlichmachung, die Miniaturisierung der Natur noch einmal wiederholt und überbietet. Auch sie präsentiert sich gern als Beleg einer harmonischen Beziehung zwischen den Elementen der Natur und dem Menschen und ist doch in Wirklichkeit vielleicht nichts anderes als der konzentrierte Ausdruck menschlichen Vermessens – im doppelten Sinne des Anpassens der Natur an ein künstliches Maß und der Hybris. Der Bonsai ist die Kunst der ästhetisierten Verkrüppelung, wie sie China später noch einem anderen Objekt exerziert hat: den Frauen. Die Assoziation des verkrüppelten Frauenfußes mit Lotos und Lilie ist nicht ohne Hintersinn. Die Größe des chinesischen Gartens wiederum entspricht der Länge eines Spaziergangs, der mit Lotosfüßen sich noch bewältigen lässt – ein Zusammenhang, der in der Literatur über die Geschichte des chinesischen Gartens tatsächlich hergestellt wird. Er sollte bei all der Schönheit des Gartens nicht vergessen werden.

Wenn also der chinesische Garten ein Symbol der Harmonie ist, sollten wir den Blick auf deren Doppelbödigkeit richten und ihre mögliche Verquickung mit Herrschaft. Dies dürfte zumal dann gelten, wenn Gesellschaften und Staaten beanspruchen, sich nach dem Modell der Harmonie einzurichten – eben wie ein Garten, und die Gartenmetapher ist in diesem Kontext nicht weit. Der polnische Soziologe Zygmunt Baumann hat für solche Staaten den Begriff „Gartenstaat“ geprägt.⁴ Der Gartenstaat „pflegt“ sein Territorium wie seine Erde und

Traditional China: Comparative Approaches, Leiden: Brill, 2009.

⁴ Zygmunt Baumann, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt a. M., Fischer, 1995.

¹ Marianne Beuchert, *Die Gärten Chinas*, München: Diederichs, 1988, S. 24.

² Ebd.

³ *Huainanzi* 8, Edition *Zhuqi jicheng*, Hong Kong: Zhonghua, 1978, Bd. 7, S. 113 f. Vgl. meinen Beitrag "On Nature and Culture in Zhou China", in: Günter Dux und Hans Ulrich Vogel, Hg., *Concepts of Nature in*

achtet auf die Förderung der Nutzpflanzen und die Ausmerzung des Unkrauts. Laut Baumann ist dies das allgemeine Wesen des modernen Staates, dessen „rationalisierender Universalismus“ dann mit einiger Konsequenz in den Faschismus führen muss. Diese postmoderne Pointierung stellt den „Gartenstaat“ auf eine Ebene mit dem demokratischen Verfassungsstaat und seiner freien Öffentlichkeit. Nun muss biologisches Denken zwar auch in modernen Staaten dieses Typs nicht verschwunden sein – es zeigt sich etwa dann, wenn sie das Bürgerrecht, wie Deutschland, nach dem *ius sanguinis* verstehen oder sich noch auf etwas anderes berufen als auf sich selbst und ihre Struktur, nämlich etwa darauf, eine in Traditionen verwurzelte „Kulturnation“ zu repräsentieren. Gleichwohl erkennt Baumanns Gleichsetzung, dass sich biologisches Denken charakteristischerweise gerade gegen den modernen Staat gerichtet und sich an einem organiszistischen, vormodernen Ständemodell orientiert hat. Man wird also den Gartenstaat eher als Wiedergänger vormoderner Verhältnisse betrachten müssen.

In der westlichen Geschichte finden wir den ersten großen Entwurf eines solchen Staates in Platons *Politeia*. Platon konzipiert den Staat als Ständestaat nach dem Modell der Harmonie der Seelenteile, der Begehrlichkeit, der der Nährstand entspricht, dem Zornhaften, dem der Wehrstand entspricht, und schließlich der Vernunft, dem der oberste Stand, der Lehrstand entspricht, idealerweise geführt durch den Philosophenkönig. Karl Popper hat Platon hierfür einen Feind der „offenen Gesellschaft“ geziehen.¹

Das organiszistische Modell, dessen Klassiker Platons *Politeia* ist, beeinflusste die romantische Staatsidee. Über die Leidener Rechtsschule (Cornelis van Vollenhofen) gelangte es nach Niederländisch-Indien bzw. ins spätere Indonesien. Es diente den Ideologen der europäischen Kolonialherrschaft zur Konstruktion, ich zitiere den Ethnologen Tilmann Schiel, einer „organischen Ganzheit von Herrschern und Beherrschten, die sich als ‚Eines‘ fühlten; Grundlage sei die patriarchalisch geführte Familie, in der Liebe und Harmonie herrschen, in der dagegen Streit und Zwietracht, Opposition gegen das rechtmäßige Oberhaupt verabscheut würden. Dadurch sei auch das politische und das Rechtsdenken

der ‚Eingeborenen‘ geprägt, und daher seien europäische Konzepte der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, Konzepte der Gewaltenteilung, der Kontrolle der Regierung durch die Staatsbürger, einer legalen und legitimen Opposition, ja überhaupt europäisches Recht der organischen Welt der indonesischen Dörfer völlig unangemessen.“² Das postkoloniale Indonesien übernahm dieses Konstrukt als gegen den Kolonialismus wiederangelegene angebliche indonesische „Tradition“ und machte es zum Kern der Staatsideologie Pancasila. Die europäische Romantik informierte noch die Propaganda der „asiatischen Werte“ in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, in der Indonesien eine Vorreiterrolle spielte und in der alle der romantischen Topoi ins Feld geführt wurden, mit großer Sympathie verfolgt von der VR China. Indonesien, so wieder Tilmann Schiel, wurde zum Gartenstaat, ähnlich wie später das benachbarte Singapur.

Auffallende Parallelen zur Romantik finden sich auch in der Konzipierung einer nicht-westlichen alternativen, ostasiatischen bzw. chinesischen Moderne durch Tu Weiming, den in Harvard tätigen wohl prominentesten Neu-Konfuzianer der Gegenwart. Nicht die Abstraktion des Staatsbürgers, sondern Rasse, Geschlecht, Ethnizität, Muttersprache und Heimat sollen in der neuen „multiplen“ Moderne die „definierende“ Rolle spielen.³ Tu Weiming ist zweifellos alles andere als ein Claqueur der Politik der Volksrepublik China. Doch konvergiert seine Vorstellung einer im „Primordialen“ verwurzelten – man beachte die botanische Metapher – chinesischen Moderne, die quer zur wurzellosen, subjektivistischen Selbstdefinition der klassischen Moderne liegt, mit der Ausdünnung sozialistischen und damit universalistischen Selbstverständnisses in der VR und dessen allmählicher

² Tilmann Schiel, „Moderner ‚Gartenstaat‘ und Menschenrechte. Südostasien zwischen kulturellem Partikularismus und rationalisierendem Universalismus“, in: *Peripherie* 73/74, 1999, S. 17.

³ Vgl. etwa Tu Weiming, „Der industrielle Aufstieg Ostasiens aus konfuzianischer Sicht“, in: Silke Krieger und Rolf Trauzettel, Hg., *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz: v. Hase & Köhler, 1990, S. 41–56, und „Family, Nation, and the World. The Global Ethic as a Modern Confucian Quest“, 3rd Reischauer Lecture, Fairbank Center for East Asian Research, Harvard University, April 1996, <http://tuweiming.com/lecture.3.html>.

¹ Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, I, Der Zauber Platons*, München: Francke 1970.

Ersetzung durch ein kulturalistisches Identitätsmanagement.¹

Ein Zeugnis für diese Wende ist die Wiederkehr des Konfuzianismus, dessen Begründer in China noch vor nicht allzu langer Zeit pikarerweise als Gewährsmann eines Sklavenhalter-systems denunziert worden ist. Und ein weiteres Zeugnis ist das erstmals 2002 formulierte und in den Jahren 2004 und 2005 präzisierte Programm einer „harmonischen Gesellschaft“ *hexie shehui* 和谐社会, das seit einigen Jahren an erster Stelle der Agenda der VR steht. Mit ihm soll eine Gesellschaft aufgebaut werden, die, so der Parteivorsitzende und Staatspräsident Hu Jintao, durch „Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, Fairness und Gerechtigkeit, Vertrauen und Freundschaft, Vitalität, Stabilität und Ordnung und ein harmonisches Verhältnis zwischen dem Menschen und der Natur“ gekennzeichnet ist.² Mit diesem Programm, das zentraler Bestandteil des seit 2005 laufenden Fünfjahresplans geworden ist und auch in das Parteistatut aufgenommen wurde, versucht die KP Chinas, das beträchtliche Konfliktpotential, das sich im Zuge der radikalen ökonomischen Liberalisierung und dem gleichzeitigen Abbau staatlicher Sicherheiten angestaut hat, unter Kontrolle zu bekommen – harmonisiert werden soll die Kluft zwischen Stadt und Land, zwischen den Küstenregionen und den im Landesinneren gelegenen Provinzen, zwischen der ökonomischen und der sozialen Entwicklung, zwischen der Gesellschaft und Umwelt, vor allem: zwischen Arm und Reich. In der harmonischen Gesellschaft, so heißt es in einem der zahlreichen Dokumente, können „ländliche und städtische Pflanzen gemeinsam im Garten der Modernisierung und Kommerzialisierung erblühen, zwecks Erzielung einer ausbalancierten ländlichen und städtischen Entwicklung und einer harmonischen Existenz.“³

¹ Vgl. hierzu meine Beiträge „Tu Wei-ming als Anwalt und Kritiker der Aufklärung“, in: Denise Gimpel u.a., Hg., *In All Sincerity. Festschrift für Monika Uebelhör*, Hamburg: Hamburger Sinologische Schriften 2, 2002, S. 321-326, und „Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming“, in: *Dao* vol. 7 no. 4, 2008, S. 367-380.
² Chin. Text s. <http://www.wjtg.gov.cn/xjxy/ReadNews.asp?NewsID=557>.

³ Cao Hongmin und Lin Wanlong, „Do a Good Job in Poverty Alleviation and Build Socialist Harmonious Society. A Case Study on the Experiment in Yilong County, Sichuan Province“.

Nach dem Gini-Index, der die Ungleichverteilung des Einkommens misst, befindet sich China bei einer ständigen Steigerung seit den 80er Jahren längst im politisch gefährlichen roten Bereich mit einer weltweiten Spitzenstellung – eine wahrhaft abenteuerliche Paradoxie für ein Land, dass sich nach wie vor sozialistisch nennt und in der Menschenrechtsfrage auf dem Vorrang sozialer und kollektiver Rechte vor den individuellen beharrt. Dass es bislang bei zahlreichen lokalen Unruhen geblieben ist und der große Aufstand nicht stattgefunden hat, ist neben den Kontrollmitteln des Staates wohl nicht zuletzt der Hoffnung vieler zu verdanken, irgendeinmal doch noch an den Früchten des Booms zu partizipieren – eine Hoffnung, die heute auf eine harte Probe gestellt wird. Die harmonische Gesellschaft ist ein Versprechen auf eine solche bessere Zukunft und zugleich ein Eingeständnis, dass der bisherige Kurs eine gefährliche Richtung genommen hat. Ob die Korrektur in die Richtung von mehr sozialer Gerechtigkeit gelingt, ist durchaus offen; immerhin versucht hier ein System, das die Probleme zum großen Teil geschaffen hat, aber keine Alternative zu sich duldet, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen.

Harmonie ist aber nicht nur eine innenpolitische Devise der VR; sie ist auch die Leitlinie der Außenpolitik, und dies schon vor der Verkündung des Programms der harmonischen Gesellschaft. Die Formel *qiu tong cun yi* 求同存异 – das Gemeinsame suchen, aber die Unterschiede beibehalten – diente China schon seit den 90er Jahren als Richtschnur für die internationalen Beziehungen, so etwa auf dem Gebiet des Menschenrechts, „dialogs“, wo China auf einer eigenen, nicht verhandelbaren Lesart der Menschenrechte insistiert. Diese Formel ist heute durch die auf Konfuzius zurückgehende Devise *he er bu tong* 和而不同 ersetzt bzw. ergänzt worden, „harmonisieren, sich aber nicht anpassen/gemein machen“.⁴ So ist die „harmonische Welt“ *hexie shijie* 和谐世界 das Pendant der „harmonischen Gesellschaft“ *hexie shehui* 和谐社会. Hierbei kommt es zu einer bemerkenswerten Asymmetrie. Die „harmonische Welt“, die die Volksrepublik propagiert, ist durch Dif-

www.ifpri.org/2020Chinaconference/pdf/013LinWanlong.pdf.

⁴ *Lunyu* 13.23, zit. nach *Harvard-Yenching Sinological Index Series, A Concordance to the Analects of Confucius*, Reprint Taipei 1972.

ferenz und Pluralität gekennzeichnet. So sagte der chinesische Kulturminister Sun Jiazheng in einer Rede von Oktober 2005 vor dem National Press Club in Washington:

„Was die Entwicklung der Kultur betrifft, so [...] fühlt China sich der Erhaltung der kulturellen Diversität der Welt verpflichtet. Jedes Land hat das Recht, seine eigene Kultur zu wählen, und nur ein Land kann entscheiden, welche Kultur die für es passende ist. Dies ist so offensichtlich wie die Tatsache, dass ein Fisch das Wasser wählt, in dem er leben will und der Vogel den Wald. Gleich wie andere unsere Gedanken und unser System kommentieren – nur wir selbst wissen, was am besten für uns ist. Nur man selbst kann wissen, ob einem die Schuhe passen. Unterschiede zwischen den verschiedenen Nationalkulturen existieren seit dem Beginn der Geschichte, und sie sind die Voraussetzung für die Wahrung des Reichtums und der Vielfalt der Weltkulturen. Verschiedene Mentalitäten und Haltungen in Bezug auf die Sicht und die Behandlung von Differenzen können zu völlig unterschiedlichen Ergebnissen führen: man kann eine „Harmonie auf Basis von Unterschieden“, wechselseitigen Nutzen und eine win-win-Situation suchen und harmonische Koexistenz und Frieden durch wechselseitiges Verständnis und Toleranz, oder einer obsoleten Kalter-Krieg-Mentalität folgen und in wechselseitige Verdächtigung, Entfremdung, Konfrontation und sogar Krieg hineingeraten. [...] Zu unserer Erleichterung gibt es auf der Welt einen wachsenden Konsens für die richtige Wahl. [...] Es gibt große Unterschiede zwischen den USA und China, die natürlicherweise zu Konfrontationen und Friktionen führen; gerade diese Unterschiede aber machen aber auch den wechselseitigen Reiz füreinander aus. Ohne diese Unterschiede wäre die Welt vielleicht friedlicher, aber sie würde [...] in Monotonie verfallen [...] Die alte chinesische philosophische Idee einer „Harmonie in Differenz“ (*he er bu tong*) leuchtet heute mit neuen Strahlen der Weisheit.“¹

Hiernach haben Staaten mit unterschiedlichen, offenbar bis auf die Steinzeit zurückverfolgbaren „Nationalkulturen“ sich wechselseitig zu respektieren und eine strikte Grenze der

Kommensurabilität zu achten; es gibt Kooperation und Koexistenz, aber keine Konvergenz in normativen Fragen. Grundmodell der internationalen Beziehungen wird das Aushandeln von Kompromissen bei der – immer vorbehaltlichen, niemals vorbehaltlosen – Auslotung von Gemeinsamkeiten. Dieses relativistisch-kontraktualistische Modell der harmonischen Welt gilt für die harmonische Gesellschaft aber gerade nicht. Den jeweils in eigener Regie agierenden Staaten korrespondieren keineswegs in eigener Regie agierende Staatsbürger. Im Gegenteil: Der Staat setzt sich an ihre Stelle und immunisiert sich im Namen der von ihm monopolisierten „Kultur“ gegen Kritik. Ob auch dem einzelnen „die Schuhe passen“, ist Sache seiner Regierung, nicht seiner selbst. Während die harmonische Welt bunt und pluralistisch ist, folgt die harmonische Gesellschaft dem Arrangement des Gärtners. Dass sie die Anerkennung der Tendenz zu einer pluralistischen Gesellschaft sei, wie manchmal zu lesen ist,² ist schwer zu erkennen. Die harmonische Gesellschaft, so Hu Jintao in einer programmatischen Rede von März 2006 vor der „politischen Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes, darf die „Grenzen von richtig und falsch, gut und schlecht, schön und hässlich nicht verwischen“; sie muss „Flagge zeigen“, wenn es darum geht, „worauf sie beharrt, wogegen sie sich richtet, was sie fördert und was sie zurückweist.“³ Hu Jintao hat entsprechend die „acht ruhmreichen und acht schändlichen Dinge“ *ba rong ba chi* 八荣八耻 formuliert, die jeder Bürger der Volksrepublik praktizieren bzw. meiden soll. Die harmonische Gesellschaft soll also nicht nur sozialen Sprengstoff beseitigen und für mehr Gerechtigkeit sorgen. Sie soll die Gesellschaft auch an einem gemeinsamen Wertekanon, den der Parteivorsitzende als moderner Philosophenkönig vorgibt, ausrichten.

Das Konzept der Harmonischen Gesellschaft stammt aus den intellektuellen think tanks der Kommunistischen Partei, die auf Basis „wissenschaftlicher Erkenntnistheorie“ Modelle entwerfen, wie der selbstverliebene „historische“ Führungsauftrag der Partei in zeitgemäße politische Programmatik überführt werden kann.

¹ Sun Jiazheng 孙家正, „Dangdai zhongguo wenhua de zhuiqiu yu mengxiang“, *当代中国文化的追求与梦想* <http://www.cpl.cn/new/6960.html>, englisch „Chinese Culture Today: Aspirations and Dreams“, <http://www.china.org.cn/english/features/Festival/149722.htm>.

² So – allerdings in vorsichtigen Formulierungen – bei Heike Holbig, „Wissenschaftliches Entwicklungskonzept“, *Harmonische Gesellschaft* und „Eigenständige Innovation: Neue parteipolitische Prioritäten unter Hu Jintao“, in: *CHINA aktuell* 6/2005, S. 17.

³ *Renmin ribao* 7.3.2006.

Das Projekt der Harmonie könnte sich hierbei auf eine Reihe von Vorläufern berufen, z. B. auf den Frühsozialismus – man denke etwa an Charles Fourier's „universelle Harmonie“, an Robert Owens „New Harmony“, oder an Wilhelm Weitlings „Garantien der Harmonie und der Freiheit“. Allerdings ist die marxismusnahe Tradition – abgesehen davon, dass Marx selbst sich von seinen „utopischen“ Vorläufern distanziert hat – zu verbraucht, als dass sie sich noch für eine Kampagne wie jene für die harmonische Gesellschaft eignen würde.

Dies scheint mir auch noch für die Tradition der KP Chinas selbst zu gelten, wenngleich sich auch die heutige Parteiführung immer wieder in sie hineinstellt und als Vordenker der Idee einer harmonischen Gesellschaft noch den Klassenkämpfer Mao Zedong bemüht, konkret dessen aus den Jahren 1956/57 stammende Theorie von der „richtigen Behandlung der Widersprüche im Volk“. Mao betonte damals, dass es auch im Sozialismus neben dem antagonistischen Widerspruch mit dem Klassenfeind noch Widersprüche nicht antagonistischer Art gebe – eben innerhalb jenes Teiles der Bevölkerung, der als eigentliches „Volk“ Träger der sozialistischen Gesellschaft sein sollte. Dies schien jenseits einer radikalen Gleichschaltung Freiraum für Vielfalt und Kritik zu bieten, und so rief denn die Partei zu freimütiger Meinungsäußerung auf – hundert Gedankenschulen, so hieß in einer Reminiszenz an der klassische Zeitalter der chinesischen Philosophie, sollten miteinander wetteifern, und hundert Blumen zugleich erblühen *bai hua qi fang* 百花齐放. Doch kaum waren die Blumen erblüht, ging der Gärtner Mao Zedong daran, seinen Garten zu bestellen und die zusammen mit „duftenden Blumen“ erblühten „Giftkräuter“ (*ducao* 毒草) zu zertreten. Der Ausdruck *ducao* ist aus dem Wörterbuch der KP Chinas bis heute nicht gestrichen worden und z.B. in der Polemik gegen den Dalai Lama wieder aufgetaucht. Verschwunden ist sicher das klassenkämpferische Hantieren mit dem Begriff des „Volkes“ – unter ihren letzten Führungen, vor allem unter Jiang Zemin, ist die Partei gerade bemüht gewesen, ihre Basis auf die gesamte Gesellschaft unter Einschluss der Bourgeoisie zu erweitern, was zu eben jenem als Manchestersozialismus oder Kaderkapitalismus bezeichneten Gemisch aus ökonomischem Liberalismus und politischem Illiberalismus geführt hat, auf dessen soziale Folgen heute das Programm der harmonischen Gesellschaft ant-

wortet. Verschwunden ist aber sicherlich nicht das technizistische Politikverständnis, dessen Variante das botanische bzw. hortikulturelle ist (die Mitglieder des Ständigen Ausschusses des Politbüros sind im übrigen mehrheitlich Ingenieure). Entsprechend aufmerksam wird man sein müssen, wenn auch in der Zeit der „harmonischen Gesellschaft“ wieder von den Hundert Blumen die Rede ist.

Das technizistische Politikverständnis ist seit dem 19. Jh. Gemeinbesitz eines großen Teils der chinesischen Eliten gewesen, die ihre Aufgabe darin sahen, eben als Sozialingenieure China einem großangelegten Projekt nachholender Entwicklung zu unterwerfen und es hierzu allererst zu einer Nation zusammenschweißen zu müssen – so wie der Maurer mittels Zement Form in einen „Haufen losen Sandes“ bringt – ein auf Sun Yatsen, den Gründer der chinesischen Republik zurückgehendes und noch heute von chinesischen Politikern gebrauchtes Bild. Wenn man will, kann man dieses Verständnis von Politik als nicht zimperliches Regieren bis auf die chinesische Antike zurückverfolgen. Wer herrschen will, so heißt es schon bei Han Fei Zi, dem Theoretiker der law-and-order-Schule des „Legismus“ im 3. Jh. v. Chr., „muss von Zeit zu Zeit die Bäume stutzen, damit sich die Zweige nicht zu sehr ausbreiten. Häufiges Stutzen verhindert, dass die Zweige zu Hindernissen werden und den Platz des Herrschers einengen. Es verhindert, dass die Zweige mächtiger werden als der Stamm und der Baum den Frühlingstürmen nicht standhält.“¹ Der Herrscher, so lesen wir in einem anderen legistischen Text, „hält die Menschen wie Haustiere und nutzt sie wie Pflanzen“.² Auch fehlt nicht das Bild vom Menschen als krummem Holz, das mit Hilfe der Biegemaschine in Form zu bringen ist. Der Konfuzianer Mengzi hat die technische Auffassung von Politik übrigens in einer gelungenen Formulierung intuitiv zurückgewiesen, wenn er nämlich sagt, der Mensch habe alle Ansätze zur Moral und damit zum richtigen Urteilen und Handeln bereits von Natur aus in sich; sie müssen im, so Mengzi, nicht erst „von außen eingeschmolzen werden“.³

¹ *Hanfeizi* 8, Edition *Zhuqi jicheng*, Hong Kong: Zhonghua, 1978, Bd. 5.

² *Guanzi* 6, Edition *Zhuqi jicheng*, Hong Kong: Zhonghua, 1978, Bd. 5, S. 30.

³ *Mengzi* 6a:6, zit. nach *Harvard-Yenching Sinological Index Series, A Concordance to Meng Tzu*, Nachdruck Taipei: Chengwen, 1973.

Nun beruft sich die VR Chinas wohlgerne nicht auf das legistische Erbe, mit dem nur der späte Mao kokettierte. Sehr wohl aber hat sie die chinesische Tradition als neue Legitimationsquelle und möglichen Ersatz für die verbleibenden Reste sozialistischer Ideologie entdeckt. Sie hat begonnen, die offenbar verbrauchte Berufung auf den universalistischen historischen Materialismus durch jene auf die inkommensurable 5000 Jahre alte chinesische „Zivilisation“ zu ersetzen, womit sie einem auch im Westen nach dem Ende des Kalten Krieges sich verbreitenden Trend zum „Faktor Kultur“ folgt. Dieser Faktor (*wenhua yinsu* 文化因素), so der chinesische Ministerpräsident Wen Jiabao, „wird im neuen Jahrhundert noch mehr Wirkung entfalten.“¹ Ging es bislang um die „Verbindung des Marxismus mit der historischen Besonderheit Chinas“, so steht heute die „Verbindung des Marxismus mit der chinesischen Tradition“ auf der Tagesordnung. In diese Richtung argumentierte schon vor Jahren der Philosoph Ouyang Kang, wobei er als die drei wesentlichen Elemente, die von der Tradition zu übernehmen seien, die Gedanken der Mitte, der Einheit von Mensch und Natur und schließlich der Harmonie nannte. Harmonische Beziehungen, so Ouyang Kang weiter, müssen dabei auf „ein gemeinsames Verständnis von Tugenden“ gebaut sein.² In der harmonischen Gesellschaft von heute ist daraus die vom Staat vorgeschriebene „sozialistische Wertanschauung“ (*shehuizhuyi jiazhi guan* 社会主义价值观) geworden. Sie bedient sich namentlich bei der konfuzianischen Tradition. Zwar haben auch Buddhisten und Daoisten in den beiden letzten Jahren auf großen Kongressen ihren Obolus zum Thema Harmonie geleistet, doch sind es vor allem konfuzianisch orientierte Autoren, die die Kampagne für die harmonische Gesellschaft mit einer unübersehbaren Vielzahl von Beiträgen in den Medien begleiten und unterstützen. Wenn also China, wie es beispielsweise heißt, „gegen den 200-jährigen Ansturm des Westens sein altes Erbe wiederentdeckt hat“ – nämlich „die für zweiein-

halb Jahrtausende dominante Philosophie der Harmonie“, dann ist hierbei vor allem an den Konfuzianismus gedacht. Viele der betreffenden Eulogen sind von echtem Enthusiasmus getragen – hat man sich in der VR China nach radikalen Jahren des Ikonoklasmus doch noch nie in dem Maße zur eigenen Tradition bekennen dürfen wie heute – wenngleich nicht ohne zugleich dem System zu huldigen. Man muss derartigen Äußerungen keinesfalls die Authentizität absprechen – und doch stecken sie voller Verkürzungen und Ambivalenzen. Denn es ist durchaus fraglich, inwieweit die „harmonische Gesellschaft“ von heute mit dem Harmonieideal der chinesischen Philosophen, das sie zitiert, tatsächlich harmoniert. Sicher gilt dies für die Verhinderung einer weiteren *sozialen* Spaltung der Gesellschaft, denn diese ist mit Harmonie- und Gerechtigkeitsvorstellungen der Alten kaum zu vereinbaren. So hat etwa der Konfuzianer Xunzi (3. Jh. v. Chr.) betont, dass in einem Staat dann Harmonie herrsche, wenn „die Unterschiede auf Basis der Gerechtigkeit eingerichtet“ sind, wobei Gerechtigkeit die Einhaltung einer Reziprozitätserwartung zwischen oben und unten meint, allerdings auch eine meritokratisch legitimierte Differenz.³ Etwas anders verhält es sich im Falle der *politischen* Homogenität, die die harmonische Gesellschaft in Fortsetzung des Systems der Volksrepublik auf Neue bestärken soll. Werfen wir hierzu einen Blick auf einige der Stellen aus der antiken Literatur, die zu den großen Zeugnissen der chinesischen Idee der Harmonie rechnen.

Im Jahr 771 v. Chr. soll der Hofschreiber Shi Bo 史伯 die folgende Prognose zum bevorstehenden Untergang herrschenden Dynastie Zhou abgegeben haben:

„Es sieht wohl so aus, als stünde das Haus Zhou vor dem sicheren Ende [...] Der König verstößt Menschen von hoher Klugheit und Ausstrahlung, bevorzugt verleumderische Ränkeschmiede [...] und liebt den Umgang mit Spitzbuben und Niederträchtigen. Er verwirft die Harmonie (*he* 和) und wählt die Gleichheit/Identität (*tong* 同). Nun ist es aber die Harmonie, die die Dinge wirklich hervorbringt, denn gäbe es nur Identisches, dann würde sich nichts

¹ Wen Jiabao, "Ba muguang touxiang zhongguo" 把目光投向中国 (10.12.2003), www.people.com.cn/GB/shehui/1061/2241298.html.

² Ouyang Kang, "Contemporary Marxism in China and Process Thought", paper presented to the Center for Process Studies, August 21, 2001, <http://www.google.de/search?hl=de&q=contemporary+marxism+in+china+and&btnG=Google-Suche&meta=&aq=f&oq=>

³ *Xunzi* 9, Edition *Zhuqi jicheng*, Bd. 3, Hongkong: Zhonghua, 1978, S. 104. Vgl. hierzu meinen Beitrag "Xunzi's Vision of Society: Harmony by Justice", in: Julia Tao u.a., Hg., *Governance for Harmony – Linking Visions*, Routledge 2009.

fortpflanzen. Eines mit *anderem* in Ausgleich bringen – das nennt man Harmonie [...] Identischem mit Identischem nachhelfen aber ist auch bei größter Anstrengung vergebens [...] So nahmen sich die frühen Könige Gemahlinnen aus anderen Clans, sie bezogen Reichtümer aus verschiedenen Gegenden des Reiches, und sie entschieden sich bei der Wahl der hohen Beamten für die Kritischen und Versierten und beredeten alle Angelegenheiten mit ihnen. So erstrebten sie Gleichheit in Harmonie. Wären alle Töne gleich, so könnte man nichts hören, wären alle Dinge identisch, so gäbe es keine Kultur, wären alle Geschmacksrichtungen identisch, so würde uns nichts schmecken. Wären alle Dinge identisch, so könnte man über nicht mehr reden. Der König aber will hiervon nichts hören und betreibt Claqueurwirtschaft mit seinesgleichen [...] Der Himmel hat ihm den Verstand geraubt – wie könnte er dem Untergang entgehen?¹

Im Jahr 523 v. Chr. wiederum soll es zur folgenden Auseinandersetzung zwischen dem Herzog von Qi und seinem Kanzler Yan Ying 晏嬰 gekommen sein:

„Der Herzog von Qi sagte: ‚Nur Ju (ein Minister) harmoniert mit mir.‘ Yan Ying gab zur Antwort: ‚Ju macht sich doch mit Euch identisch (*tong*), wie könnte er harmonieren?‘ Darauf der Herzog: ‚Sind den Identität und Harmonie voneinander verschieden?‘ Yan Ying: ‚Harmonie gleich einer Suppe. Man braucht Wasser und Feuer, Salz, Essig und Pflaumen, um Fisch und Fleisch zu kochen. Man entzündet das Feuer mit Reisig, und der Hausverwalter bringt [die Bestandteile der Suppe] in Harmonie. Er schmeckt sie ab gemäß der verschiedenen Geschmacksrichtungen, er ergänzt, was fehlt, und er mindert, wovon zuviel ist. Wenn dann ein Edler dies isst, bringt es sein Gemüt in Ausgleich. So ist es auch mit der Beziehung zwischen Herrscher und Untergebenen. Wenn das, was der Herrscher sagt, angeht, es darin aber auch etwas Abzulehnendes gibt, dann wird der Untergebene ihm dieses Abzulehnende unterbreiten, um das Angängige zu befördern. Wenn das, was der Herrscher sagt, abzulehnen ist, aber doch etwas Angängiges enthält, dann wird der Untergebene ihm dieses Angängige unterbreiten, um das Abzulehnende zu beseitigen. Auf diese Weise gerät die Politik in Aus-

gleich, ohne auf Schwierigkeit zu stoßen, und das Volk wird nicht streitsüchtig [...]

Die frühen Könige stimmten die fünf Geschmacksrichtungen ab und brachten die fünf Töne in Harmonie, um ihr Gemüt in Ausgleich zu bringen und die Politik zum Erfolg zu führen. Die Töne sind wie die Geschmacksrichtungen [...] Es gibt die klaren und dumpfen, die leisen und die lauten, die kurzen und die langen, die schnellen und die langsamen, die traurigen und die freudigen, die harten und die weichen, die schreitenden und die eilenden, die hohen und die tiefen, die gehenden und die kommenden, die kreisenden und die fließenden, damit einer den anderen ergänzt. Wenn der Edle sie hört, dann bringt das sein Gemüt in Ausgleich, und ist sein Gemüt in Ausgleich, dann harmonisieren seine Tugenden [...] Mit Ju verhält es sich aber anders. Wenn der Fürst sagt, etwa geht an, dann sagt auch er, es geht an. Wenn der Fürst sagt, etwas geht nicht an, dann sagt auch er, es geht nicht an. Dies ist dasselbe wie Wasser mit Wasser abzuschmecken – wer wollte ein solches Gericht essen? Und es ist dasselbe wie wenn die Zithern nur einen einzigen Ton hätten. Wer wollte so etwas hören? Dies zeigt, dass Identität nicht angeht.²

In einer anderen Version dieser Geschichte erklärt Yan Ying seinem Herzog die Harmonie damit, dass „Wenn der Herrscher süß ist, der Untergebene sauer, und wenn der Herrscher fad, der Untergebene salzig sein muss“. Jener angeblich mit dem Herzog harmonisierende Minister aber sei süß, wenn der Herrscher süß sei und somit nicht harmonisch. Der Herzog, so heißt es weiter, „verzog verärgert die Miene und sagte nichts mehr“.³

Diese Stellen enthalten die klassischen, immer wieder angeführten Vorstellungen der Harmonie. Wodurch sind sie gekennzeichnet? Besehen wir uns die Beispiele, die veranschaulichen sollen, was ein harmonisches Verhältnis ausmacht. Sowohl bei der Musik als auch bei einem Gericht – der Suppe – handelt es sich zunächst um Kompositionen (auch die antike Musik ist „gemacht“). Wir bewegen uns also, genau wie im Falle der Gartenmetapher, im Bereich des technischen Herstellens. Auf einer Tagung zum Vergleich griechischer und chinesischer Ethik,

² *Zhuozhuan*, *Zhaogong* 20, *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Combined Concordances to Ch'un-Ch'u, Kung-yang, Ku-liang and Tso-chuan*, Nachdruck Taipei 1966, vol. 1, S. 403.

³ *Yanzi chunqiu* 1.18, Edition *Zhuqi jicheng*, Bd. 4, S. 26.

¹ *Guoyu*, *Zhengyu*, Shanghai: Guji chubanshe 1978, Bd. 2, S. 515-516.

an der ich vor kurzem teilnahm, schlug übrigens ein chinesischer Teilnehmer vor, die Pekinger Regierung solle sich doch bitte am Modell der Suppe orientieren, da hier der Zwang zum Einklang geringer sei als im Falle der Musik. Denkt man an die Auflösung der Harmonien, die die moderne Musik im Unterschied zur modernen Kochkunst typischerweise vorgenommen hat, mag man diese Präferenz in Zweifel ziehen. Wie auch immer, wir haben es mit mehr oder weniger organischen Vorstellungen von Harmonie zu tun – alle Elemente müssen zueinander passen und aufeinander abgestimmt sein. Ähnliches gilt für ein anderes, medizinisches Harmoniemodell, das direkt mit dem Zusammenspiel der Teile des Körpers argumentiert. Die menschlichen Beziehungen nach diesen Modellen einzurichten, führt in der Tat in den Gartenstaat.

Indes würde man mit einer solchen Kritik die Pointe der antiken Argumente wohl verfehlen. Sie bedienen sich der aus moderner Sicht problematischen Analogien ja gerade nicht, um Einklang herzustellen, sondern um vor Einklang zu warnen. Denn der Gegenbegriff zur Harmonie *he* ist *tong*, das Identischmachen, und Harmonie wird gegen das eifertige Einverständnis, das Kuschen, das Aufliebringen und das Paktieren mit seinesgleichen – bemüht man selbst ein biologistisches Bild: gegen die politische Inzucht – gesetzt. Kurz: Harmonie ist nur dort, wo auch Spielraum für Differenz und Kritik ist. Diese Pointe ist zweifellos nicht die der „harmonischen Gesellschaft“ von heute. Und es ist in der antiken Vorstellung auch nicht der Parteiführer oder ein ähnlicher Akteur, der dem Volk die Harmonie verkündet – es ist der Kritiker, der dem Herrscher in den Arm fällt. Nun muss man die chinesische Antike, das Zeitalter der Entstehung der klassischen Philosophie, keineswegs idealisieren. Sie hat autoritäre und patriarchalische Vorstellungen von Herrschaft keineswegs konsequent überschritten und schon aus soziologischen Gründen nicht in Richtung Demokratie denken können. Doch muss man gleichwohl fragen, ob das „harmonische“ China von heute tatsächlich in der Tradition steht, auf die es sich beruft (was für sich genommen problematisch genug wäre!), und ob es nicht sogar eher hinter sie zurückfällt.

Die Entgegensetzung von *he* und *tong* findet sich nicht nur bei Shi Bo und Yan Ying, sondern auch bei keinem geringeren als Konfuzius, und zwar in der schon erwähnten bündigen Devise *he er bu tong* „Ein Edler harmoniert, aber er

macht sich nicht gemein/passt sich nicht an.“ Nur ein charakterlich Gemeiner, so Konfuzius, „macht sich gemein, aber er harmoniert nicht.“¹ Eben diese eindeutig individuelle Devise des kritischen Intellektuellen, der mit ihr seine Bereitschaft zur Integration in die Gemeinschaft an die Inanspruchnahme moralischer Autonomie koppelt, hat heute die Volksrepublik China für ihr System okkupiert, das sich selbst an die Stelle des Subjekts der konfuzianischen Ethik setzt. Harmonie beinhaltet dann nicht länger Kritik, sie soll im Gegenteil gegen sie immunisieren. Nun dürften aber nicht zuletzt wegen der Kritikfeindlichkeit, der verordneten Harmonie des Systems, die Konflikte entstanden sein, die heute im Namen der Harmonie gelöst werden sollen. Will China sich aus diesem falschen Zirkel befreien, sollte es vielleicht auf die Empfehlung des daoistischen Klassikers *Huainanzi* aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. hören. „Von dem“, so das *Huainanzi*, „der erst über einen Konflikt – modern übersetzt: über eine Konflikt- und Streitkultur – ‚Einklang erreicht, von dem kann man sagen, dass er abzuwägen versteht. Wer aber über Einklang Konflikte schafft, den nennt man einen, der nicht abzuwägen weiß.“²

Nicht richtig abzuwägen wusste offenbar auch ein deutscher Staat, der seine „jungen Pioniere“ wie folgt dichten ließ und doch unterging:

„Junge, fürchte nicht den Tag,
Mädel, grüße stolz den Morgen –
hinter jedem Stundenschlag
ist ein Freudenquell verborgen,
denn ihr lebt in einem Garten,
drin auf euch die Blumen warten.
Dieser Garten voller Glück –
das ist unsre Republik.“

¹ *Lunyu* 13.23.

² *Huainanzi* 13, Edition *Zhuqi jicheng*, Hongkong: Zhonghua, 1978, S. 222. Vgl. Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 254.

XXIII. Jahrestagung der DVCS

China: Konflikt und Harmonie

9.-11. November 2012 an der Universität Trier

Liste der Referentinnen und Referenten

Altenburger, Roland	roland.altenburger@uzh.ch
Ding Hui	dingdanghui@hotmail.com
Eicher, Sebastian	seb_eicher@yahoo.de
Günther, Melanie	Melanie_Guenther@gmx.de
Henrich, Gunnar und Truong Vu	gunnarhenrich@googlemail.com
Klöpsch, Volker	volker.kloepsch@gmx.de
Lackner, Hendrick	Lackner@wi.hs-osnabrueck.de
Lang, Heribert	langh@uni-trier.de
Li Jianjun	wuhan2005mu@yahoo.com
Lin Hang	hang.lin@uni-wuerzburg.de
Lipinsky, Astrid	astrid.lipinsky@univie.ac.at
Liu Mei	liumeisunflower@yahoo.de
Nagel-Angermann, Monique	nagel.monique@uni-muenster.de
Perkuhn, Josie-Marie	josie-marie.perkuhn@ipw.uni-heidelberg.de
Pohl, Karl-Heinz	pohl@uni-trier.de
Polfuß, Jonas	jonas_polfuss@yahoo.de
Potsch-Ringeisen, Stefanie	stefanie.potsch@ku.de
Schalmey, Tilman	tilmans@gmail.com
Schwermann, Christian	c.schwermann@uni-bonn.de
Sheng Yang	y.sheng@gmx.de
Soffel, Christian	soffel@uni-trier.de
Wang Mei	Mei.Wang@whu.edu
Witt, Barbara	b-r-w@gmx.de
Yang Zhiyi	z.yang@em.uni-frankfurt.de
Zhang Jie	qie_ch@yahoo.com.cn