AUFSATZ

Eun-Jeung Lee

Eine Wiedergeburt von Konfuzius?

Die »Renaissance des Konfuzianismus« in Ostasien[1]

Seit Beginn des 21. Jahrhunderts wird die »Renaissance des Konfuzianismus in China« von Medien und Wissenschaft vermehrt zum Thema gemacht. Den auf einer Stärkung der Meritokratie beruhenden politischen Reformen in China spricht man ein höheres Maß an Zukunftsfähigkeit zu als der liberalen Demokratie des Westens.

Interessanterweise wurde dem sich auf die konfuzianische Lehre berufenden politischen System Chinas vor 300 Jahren schon einmal Modellcharakter zugeschrieben. Damals, also zu Beginn des 18. Jahrhunderts, vertrat Christian Wolff, einer der einflussreichsten Philosophen der frühen Aufklärung, die Auffassung, dass das auf persönlicher Leistung beruhende Elitenauslesesystem Chinas vernunftgemäßer sei als das auf Blut und Geburt basierende politische System Europas. Allerdings gingen seine Hoffnungen, dass sich nämlich der aufgeklärte Absolutismus nach chinesischem Vorbild in Deutschland und Europa durchsetzen würde, nicht in Erfüllung. Christian Wolff selbst galt im Zuge des Aufstiegs des politischen Liberalismus in Deutschland bald sogar als Befürworter der absoluten Monarchie und geriet nach Kant so gut wie in Vergessenheit.[2]

Nunmehr, nach 300 Jahren, gibt es in der Politikwissenschaft neuerlich, allerdings ohne Rückgriff auf die ältere Diskussion und in ganz anderer Absicht, den Versuch, eine neue Sorte von »Chinoiserie« im politischen Diskurs des Westens zu etablieren und mit Glanz zu versehen. So behauptet Daniel A. Bell ganz explizit, dass das chinesische Modell leistungsfähiger sei als die liberale Demokratie des Westens.[3] Solche Auffassungen fallen nicht zuletzt wegen der in letzter Zeit weltweit um sich greifenden Populismen, die als Schwäche der Demokratie gesehen werden, neuerdings innerhalb und außerhalb der Wissenschaft auf fruchtbaren Boden.

Gleichzeitig ist nicht zu übersehen, dass mit diesen Argumenten der politischen Führung in Beijing ein Instrument in die Hand gegeben wird, mit dem sie sich nach innen wie nach außen Legitimation verschaffen kann. Was Wunder, dass sie sich selbst sehr aktiv an der Vertiefung und Verbreitung solcher Thesen beteiligt. Nach innen geschieht dies durch die Propagierung eines sich auf Konfuzius berufenden, stark nationalistisch geprägten Geschichtsbilds; nach außen durch die chinesische Kulturpolitik, die mittlerweile über ein weltweites, enges Netz von Konfuzius-Insti-

1 Dieser Text basiert auf einem Vortrag in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften im November 2017.

2 Lee 2003.

3 Bell 2015.

Leviathan, 46. Jg., 1/2018, S. 59 – 80, DOI: 10.5771/0340-0425-2018-1-59

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP 91.54.76.58, am 12.01.2021, 08:29:54.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

tuten betrieben wird. Auch andere autoritäre Regierungen wie zum Beispiel diejenige Singapurs berufen sich auf ein vermeintlich konfuzianisches Erbe. Zugleich bestärken die westlichen Medien sowie einige Politikwissenschaftler hier wie dort diese Legitimationsstrategien, indem sie von einer Dualität, ja, einer unvermeidbaren Konfrontation im Sinne des Huntington'schen Paradigmas von einem »Kampf der Kulturen« zwischen östlichem Konfuzianismus und westlich-christlicher Zivilisation ausgehen. Durch diese diskursive Koalition wurde die Propagierung von »konfuzianischen« beziehungsweise »asiatischen Werten«, wie sie in den 1990er Jahren zu beobachten waren, neu belebt.[4]

Derartige politische Instrumentalisierungen des Konfuzianismus – sowohl in Ostasien als auch im Westen – führten stets zu verzerrten Wahrnehmungen von Konfuzius und dem Konfuzianismus. Denn die konfuzianische Lehre besteht – anders als diejenigen, die diese Lehre politisch instrumentalisieren, behaupten – keineswegs aus einer bloßen Morallehre. Es handelt sich um eine zutiefst humanistische Lehre. In ihrem Mittelpunkt stehen Fragen der richtigen Ordnung der Welt und solche von Wahrheit und Gerechtigkeit. Die Geschichte des konfuzianischen Denkens ist geprägt von vielfältigen und tiefgehenden philosophischen Auseinandersetzungen mit Leben und Tod, mit den Beziehungen zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft sowie zwischen der Natur und dem Menschen. In ihrer Suche nach der Wahrheit unterscheiden sich die konfuzianischen Gelehrten nicht von den Philosophen im Westen. Wahrheit bedeutete für sie, das *dao*, das heißt das Urprinzip, zu erkennen und diesem entsprechend dem richtigen Weg zu folgen.[5]

Ganz anders als im Falle der griechischen Philosophen blieben Konfuzius und seine Schüler, nachdem ihre Lehre im 2. Jahrhundert v. Chr. zur Grundlage der politischen Herrschaft in China geworden war, stets unmittelbarer Bezugspunkt aller politischen Debatten und Entscheidungen. So ist etwa die Einrichtung von Staatsprüfungssystemen in China, Korea und Vietnam ein bezeichnendes Beispiel für die politische Nutzung dieser Lehre. Tatsächlich wurde die konfuzianische Lehre im Laufe der Geschichte Ostasiens immer wieder aufs Neue politisch instrumentalisiert. Selbst nach dem Zusammenbruch des traditionellen Herrschaftssystems im 19. Jahrhundert blieb der Konfuzianismus weiterhin Angelpunkt der politischen Debatten in Ostasien. Er wurde entweder bekämpft oder verteidigt.

Eine eindeutige Verknüpfung zwischen dem neuen, aus dem Westen gekommenen politischen Denken und den Einstellungen gegenüber dem Konfuzianismus ist dabei nicht festzustellen. Sowohl Kommunisten als auch liberale Demokraten haben den Konfuzianismus je nach den politischen Gegebenheiten angegriffen oder ihn verteidigt. Interessanterweise wird in den neueren Diskursen gar nicht thematisiert, ob und inwiefern die Gesellschaften Ostasiens 100 Jahre nach dem Zusammenbruch des alten Systems überhaupt noch »konfuzianisch« geprägt sein können beziehungsweise sind. Der Konfuzianismus wird unausgesprochen als kulturelle Grundlage, die das Leben der Menschen in Ostasien nach wie vor bestimmt, vorausgesetzt.

4 Lee 1995 a; Lee 1995 b.

5 Vgl. Roetz 1984; Roetz 1992; Creel 1960; Hall, Ames 1987.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden die Geschichte der politischen Nutzung und Instrumentalisierung des Konfuzianismus in Ostasien umrissen. Sie umfasst Versuche von Zerstörung und Wiederbelebung der konfuzianischen Tradition. Einen solchen Wechsel von Zerstörung und Wiederauferstehung erlebte der Konfuzianismus zuletzt in der Volksrepublik China. Im Laufe der langen Geschichte der politischen Nutzung und Instrumentalisierung des Konfuzianismus wurde die konfuzianische Lehre verzerrt und entstellt. Auch dadurch wurde eine ernsthafte Beschäftigung mit den Ideen von Konfuzius und seinen Schüler be- und verhindert.

1. »Nie wieder mit Konfuzius« – Bekämpfung der konfuzianischen Tradition

Der Konfuzianismus galt in Ostasien seit der überraschenden Niederlage Chinas im Opiumkrieg von 1840 über mehr als 100 Jahre als Hauptursache für die Rückständigkeit der Länder dieser Region. Er wurde deshalb von den meisten Politikern und Intellektuellen in China und Ostasien überhaupt abgelehnt und bekämpft. Diese keineswegs nur intellektuellen Kämpfe erfassten über viele Jahrzehnte breite soziale Bewegungen und bewirkten tiefgreifende Veränderungen in den Gesellschaften der betreffenden Länder.

Unmittelbar nach dem gewaltsamen Eindringen des Westens in die ostasiatische Welt im 19. Jahrhundert kam es unter Politikern und Intellektuellen zu heftigen Auseinandersetzungen darüber, wie die dadurch ausgelösten Herausforderungen, sei es durch Reformen, Revolutionen oder die Revitalisierung von Traditionen, zu bewältigen seien. Schon damals entflammten in China, Japan und Korea die bis heute weiterwirkenden Debatten über »Geist und Moral des Ostens und Technik und Instrumente des Westens«.[6] Diese Auseinandersetzungen, die mit politischen Machtkämpfen verwoben waren, nahmen teilweise einen recht blutigen Verlauf. In Japan hatte die Fraktion, die für Reformen und westliche Modernisierung eintrat, den Machtkampf schon 1868 für sich entscheiden können. Hingegen taten sich die Reformer in Korea und China wesentlich schwerer. Die Reformversuche von 1884 in Korea beziehungsweise von 1898 in China schlugen fehl. Ihre Protagonisten flohen nach Japan oder in die USA oder wurden hingerichtet.

Angesichts der gescheiterten Reformversuche in den Nachbarländern, insbesondere 1884 in Korea, verlangte Fukuzawa Yukichi (1835-1901), der einflussreichste kritische Intellektuelle seiner Zeit, dass Japan sich nunmehr von Asien verabschiede, da die anderen Länder offensichtlich nicht in der Lage wären, sich von der alten Tradition, eben dem Konfuzianismus, zu befreien.[7] Für Fukuzawa symbolisierte der Konfuzianismus das alte System, das es zu überwinden galt. Bereits 1875 schrieb er in seinem Hauptwerk *Bunmeiron no gairyaku* [Grundriss der Zivilisationstheorie], die Geschichte der Menschheit habe sich in drei Stufen von der »Barbarei« (*yaban*)

6 Diese Diskussion trägt in diesen drei Ländern unterschiedliche Namen: *zhongtixiyong, wakonyōsai, tongdosŏgi*. In Japan sprach man vor 1868 von *tōyō dōtoku seiyō geijutsu* (so zum Beispiel Yoshida Shōin). Soweit nicht anders angegeben, sind chinesische, japanische und koreanische Quellen und Zitate von der Autorin ins Deutsche übersetzt worden.

7 Fukuzawa 1970 [1885], S. 238-240.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

zur »Halbzivilisation« (*bankai*) und schließlich zur »Zivilisation« (*bunmei*) fortentwickelt. Europa und Amerika befänden sich auf der höchsten Stufe der Entwicklung, während Asien noch im Zustand der Halbzivilisation und Afrika in dem der Barbarei verharre. Die Länder Asiens sollten sich deshalb die europäische Zivilisation zum Vorbild und Ziel nehmen.[8]

Diese Ansicht von Fukuzawa teilten in Korea nicht nur sein Schüler Yu Kil-chun, sondern auch eine Reihe junger Intellektueller der sogenannten *Kaehwa*-Fraktion, die für eine Öffnung und schnelle Modernisierung des Landes eintrat. Sie befürworteten radikale Reformen nach japanischem Vorbild. Die von dieser Fraktion 1895 durchgesetzte Verordnung zum Kurzhaarschnitt für erwachsene Männer, das heißt das Abschneiden des Zopfes (*sangt'u*), ist mehr als nur symbolisch für ihre ablehnende Haltung gegenüber dem Konfuzianismus. Korea war bis dahin das am stärksten vom Konfuzianismus geprägte Land. Der Neo-Konfuzianismus war offizielle Staatslehre und galt als moralische Grundlage der Gesellschaft. Aus der Sicht der orthodoxen Neo-Konfuzianer symbolisierte der Zopf die kindliche Pietät. Den Reformpolitikern und den mit ihnen verbündeten Intellektuellen ging es aber nicht nur um den Zopf, sondern auch darum, die koreanischen Essgewohnheiten zu modernisieren. Koreaner sollten nicht mehr Kimchi und Reis, sondern Fleisch und Brot essen und sich so zu »zivilisieren«.[9]

In ihrer grundsätzlichen Absage an die Tradition des eigenen Landes unterscheiden sich die um die einflussreiche Zeitschrift *Xinqingnian* [*Neue Jugend*][10] scharenden Intellektuellen im China der 1920er und 1930er Jahre kaum von den Reformpolitikern und Intellektuellen im Korea der 1890er Jahre. Auch sie betrachteten das eigene Land und seine konfuzianische Tradition als »rückständig asiatisch« und idealisierten den Westen und seine Zivilisation. Sie glaubten ebenso wie

8 Fukuzawa, 1995 [1875], S. 25-29.

9 So hieß es etwa in einem Leitartikel der einflussreichen koreanischen Zeitung *Tongnipsinmun* [The Independent], dem Sprachrohr dieser Intellektuellen, am 10. Oktober 1896: »Der Grund, warum Korea so arm ist, seine Bevölkerung so unwissend und seine Beamten so unfähig sind, liegt darin, dass sie alle nicht gebildet sind. Wenn Korea mächtig und reich werden soll und seine Menschen im Ausland respektiert werden sollen, müssen diese zuerst von den alten Sitten und Gewohnheiten lassen und neue Wissenschaften erlernen, damit sie wie die Völker der zivilisierten Staaten werden. Dann werden auch sie über Politik diskutieren können [...] nicht mehr Baumwollkleider, sondern Wolle und Seide tragen, nicht mehr Reis und Kimchi, sondern Fleisch und Brot essen, [...] nicht mehr Sangt'u, sondern wie die Völker der Welt kurze Haare tragen, [...] sie werden ihre Regierung lieben und es wird es nie wieder Volksaufstände geben.«

10 Die Wirkung der *Neuen Jugend* und so mitreißender Autoren wie Chen Duxiu oder Hu Shi auf die akademische Jugend war außerordentlich groß. Auch Mao Zedong gehörte in jungen Jahren zu ihren Lesern. Er erzählte Edgar Snow, dass ihn die *Neue Jugend* sehr stark beeinflusst und er daraufhin 1917/18 mit seinen Freunden die »Gesellschaft für ein neues Volk« (*Xinmin xuehui*) gegründet habe. »Die meisten dieser Gesellschaften entstanden unter dem Einfluss der *Hsin Ch'ing-nien* [*Neue Jugend*], der berühmten, von Ch'en Tuhsiu herausgegebenen Zeitschrift für literarische Erneuerung. Ich hatte diese Zeitschrift zu lesen angefangen, als ich Student am Lehrerseminar war, und bewunderte die Beiträge von Hu Shih und Ch'en Tu-hsiu. Sie wurden eine Zeitlang meine Vorbilder und ersetzten Liang Ch'i-ch'ao und Kang Yu-wei […]«; Snow 1974, S. 151-152.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Fukuzawa, dass die entscheidende Voraussetzung für die Modernisierung ihres Landes nicht nur in der Übernahme westlicher Technologie, sondern auch des westlichen Denkens und westlicher Institutionen überhaupt liege. Entsprechend verdammten sie nach dem von Hu Shi, einem damals berühmten Intellektuellen, geprägten Motto »Nieder mit dem Konfuzius-Laden!« die konfuzianische Tradition als System der Stagnation, Unfreiheit, Ungleichheit und Unterdrückung.[11] Sie betrachteten das Verhältnis zwischen Chinesischem und Westlichem stets als Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen, dem Passiven und dem Aktiven, dem Abhängigen und dem Unabhängigen, der Despotie und der Demokratie, der Welt der Phantasierenden und der der Wissenschaften etc.[12]

Diese Gruppe war in ihrem Unterfangen, die Weichen neu zu stellen, entschlossen, traditionelle Werte, die sie »Götzen« nannten, ein für alle Mal zu zerstören. Eine beliebte Zielscheibe ihrer Angriffe war deshalb die konfuzianische Moral, insbesondere die Familienmoral, in der sie die eigentliche Wurzel der despotischen Herrschaft in China sahen. Entsprechend sahen sie in der Befreiung von der konfuzianischen Moral eine wichtige Voraussetzung für die Freiheit des chinesischen Volkes und die Schaffung eines modernen Staatswesens.[13] Chen Duxiu, der Gründer der Kommunistischen Partei Chinas, rief laut:

> »Zerstört! Zerstört die Idole! Unsere Überzeugungen müssen auf Realität und Rationalität gebaut sein. All die Phantasien, die wir aus den alten Zeiten überliefert bekommen haben, die religiösen, politischen, die ethischen und andere falsche und irrationale Überzeugungen sind Idole, die zerstört werden müssen! Wenn diese falschen Idole nicht zerstört werden, kann die universale Wahrheit nicht zur Grundüberzeugung in unseren Köpfen wiederhergestellt werden.«[14]

Zum Glaubenskodex der um die *Neue Jugend* versammelten Intellektuellen gehörten somit die Zerstörung des Konfuzianismus sowie die Erschaffung des neuen China aus den aus dem Westen gekommenen Ideen.[15]

Auch in Korea selbst lebten die in den 1880er Jahren begonnenen Debatten weiter fort. Yi Kwang-su, der die Unabhängigkeitserklärung vom 1. März 1919 verfasst hatte, reihte sich 1923 in die Reihe der Konfuzianismuskritiker ein und war in seiner Absage an die konfuzianische Tradition nicht weniger radikal als seine chinesischen Gesinnungsgenossen. Man müsse die gesamte Nation von Grund auf erneuern. Dafür solle sie sich von jeglicher traditioneller Denkweise verabschieden und moderne, rationale Ideen aufnehmen.[16] Wie er engagierten sich in den 1920er und 1930er Jahren viele junge Intellektuelle Koreas in »Bewegungen zur Selbststärkung der Nation« durch Überwindung der konfuzianischen Tradition.

11 Vgl. Staiger 1990; Kwok 1965.

12 Song 1983, S. 225.

13 Vgl. Staiger 1990, S. 141.

14 Ouxiang pehuai lun (15. August 1918), in *Duxiu wencun*, Band I, S. 230, zitiert in Chow 1960, S. 297.

15 Vgl. Levenson 1958, Band I, S. 105.

16 Yi 1922.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Im Kern stimmt die Yi Kwang-su'sche These von der »Erneuerung der Nation« mit der Mao Zedongs vom »Neuen Menschen« überein, obwohl die dahinter stehenden politischen Ideologien gegensätzlicher nicht sein könnten. Beide waren überzeugt, dass die Schaffung einer starken Nation die gründliche Beseitigung der konfuzianischen Tradition erfordere. Dazu gehört Mao Zedongs These vom »Neuen Menschen«: Der Mensch sei seiner Natur nach veränderbar, er könne durch Erziehung zum »Neuen Menschen« gemacht und so eine »neue Welt« geschaffen werden. Daher kämen der Kommunistischen Partei und Mao selbst die Aufgabe zu, »die schlechte Welt zu verändern«, mit dem Ziel, die Massen zu »tugendhaftem Verhalten« zu erziehen.[17] An die Stelle der traditionell-konfuzianischen Lehre sollten die Gedanken Maos treten. Die Umsetzung dieses Ziels begann dann auch 1949 mit der Gründung der Volksrepublik und setzte sich bis zum Tod Maos 1976 fort. Durch Massenbewegungen wurde das traditionelle Familiensystem zerstört und der Beamtenapparat entmachtet. Die Kulturrevolution war in diesem Prozess der letzte Höhepunkt im Kampf gegen die konfuzianische Tradition. Konfuzius wurde zum schlimmsten Schreckgespenst überhaupt, und die traditionellen konfuzianischen Gebräuche wurden als Überbleibsel des Feudalismus radikal beseitigt. Die jungen Rotgardisten fanden nichts dabei, die Statuen von Konfuzius und seinen Schülern in der Großen Konfuzius-Halle in der Stadt Gifu in Shandong zu zerstören.

Der Konfuzianismus wurde im Zuge seiner jahrzehntelangen Bekämpfung dermaßen gründlich beseitigt, dass die, wie wir noch sehen werden, in diesen Tagen doch wieder benötigten Konfuzianismusforscher nicht einmal wissen, wie sie sich bei Ritualen in der konfuzianischen Akademie korrekt zu verhalten haben. Auch das zeigt, wie recht Thomas Metzger hatte, als er im Zusammenhang mit der Modernisierung Ostasiens von einem »tödlichen Genickbruch« der konfuzianischen Tradition sprach.[18]

2. »Konfuzianische Werte« und Autoritarismus

Abgesehen von einigen orthodoxen Konfuzianern in Korea, setzte sich Ende des 19. Jahrhunderts in Ostasien so gut wie niemand mehr für die Wahrung der konfuzianischen Tradition ein. Das gilt auch für japanische Intellektuelle wie Okakura Tenshin oder Tarui Tokichi, die eine ostasiatische Alternative zur westlichen Zivilisation entwarfen. Denn es ging ihnen dabei nicht um den Konfuzianismus, sondern vorrangig um die Rechtfertigung der von Japan eingenommenen Rolle als »führende Nation« in Asien. Erst als Europa angesichts der Opfer und Verwüstungen des Ersten Weltkriegs an sich selbst und seiner Kultur zu zweifeln begann, entdeckten einige wenige chinesische Intellektuelle die ostasiatisch-konfuzianische Kultur neuerlich als menschlichere Alternative zu der von ihnen wahrgenommenen zerstörerischen Kraft des Fortschrittsgedankens.

17 Heberer 1990, S. 221.

18 Metzger 1990.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Liang Qichao, der junge Weggefährte von Kang Yuwei, dem bedeutendsten chinesischen Reformpolitiker zum Ende des 19. Jahrhunderts, bereiste unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg Europa. Unter den Eindrücken dieser Reise veröffentlichte er 1920 in chinesischen Zeitschriften mehrere Artikel, in denen er von der Katastrophe, die die Wissenschaft als Grundlage der westlichen Kultur hervorgebracht habe, spricht. Dort erklärt er den chinesischen beziehungsweise östlichen Geist zur einzig tragfähigen Alternative für China.[19] Auch Liang Shuming, Professor für indische und chinesische Philosophie, argumentiert 1921 in seiner vergleichenden Studie über die »Östliche und Westliche Kultur und ihre Philosophien« (*Dongxi wenhua ji qi zhexue*), dass die Modernisierung Chinas nur auf der Grundlage der konfuzianischen Kulturtradition gelingen könne.[20] Darin vertrat er den Standpunkt, dass eine verjüngte chinesische Zivilisation die Grundlage der zukünftigen weltweiten Zivilisation bilden werde. Für ihn bedeutete die chinesische Tradition der Anpassung der Bedürfnisse an die wirtschaftlichen und sozialen Notwendigkeiten eine höhere Form des Humanismus, welche weder die westliche Zivilisation mit ihren überspitzten Bedürfnissen noch die indische Welt mit ihrer Überwindung des Ichs und seiner Wünsche erreichen konnten. Deshalb sollte die chinesische Zivilisation die Grundlage einer zukünftigen weltweiten Zivilisation bilden.[21]

Möglicherweise hatte sich Tschiang Kai-shek, der Nachfolger Sun Yatsens als Führer der Guomindang-Regierung, als er 1930 seine Landsleute dazu aufrief, sich »wieder auf die Tugenden der Vorfahren zu besinnen«, von dieser intellektuellen Debatte inspirieren lassen. Die Argumente, die Tschiang Kai-shek, der sich als Erziehungsdiktator des Volkes verstand, vorbrachte, unterscheiden sich jedenfalls kaum von denen der kulturkonservativen Konfuzianer der 1920er Jahre. So rief er am 19. Februar 1934 dazu auf, die »Wiedergeburt Chinas« auf »Wissen und Tugend« aufzubauen und zur »Erneuerung des chinesischen Geistes« die »Bewegung Neues Leben« voranzutreiben. Die Schwäche Chinas bestehe darin, dass man die alten Tugenden vollständig vergessen habe.[22] Mit der »Bewegung Neues Leben«

19 Vgl. Gernet 1979, S. 545; Kwok 1972, S. 206; Song 1983, S. 251.

20 Große Teile dieses Werks hat Zbigniew Wesolowski übersetzt und seiner 1997 veröffentlichten Dissertation als Anhang beigefügt.

21 Vgl. Wesolowski 1997, S. 358; Kwok 1972, S. 214. Mit diesem bis heute berühmten Buch wurde Liang Shuming zu einer führenden Figur der »Kulturkonservativen«. Mit ihm wurde diese Strömung zum Gegenpart des »radikalen Westlertums« (vgl. Jeng 1993, S. 171). Zhang Junmai (Carsun Chang), ein weiterer »Kulturkonservativer«, hielt 1923 an der Qinghua-Universität eine Vorlesung über »Die Philosophie des Lebens«, in der er den Glauben an die Allmächtigkeit der Wissenschaft ernsthaft infrage stellte. Der Vortrag wurde anschließend in der Zeitschrift *Qinghua Zhoukan* abgedruckt und rief sofort die Anhänger des »radikalen Westlertums« auf den Plan. Damit war eine intellektuelle Kontroverse eröffnet, die, was die freie Diskussion und Auseinandersetzung mit westlichen Ideen betraf, zur Goldenen Dekade werden sollte. Doch schon in den 1930er Jahren schrumpfte der Raum für diese Debatten infolge der Diktatur der Guomindang, der Durchsetzung des Sunyatsenismus als Staatsideologie und des chinesisch-japanischen Krieges von 1937-1945 beträchtlich. Nach dem Zweiten Weltkrieg war die Debatte dann nahezu beendet. Vgl. Meißner 1994, S. 7.

22 Ebd., S. 182.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

sollten die sogenannten »vier traditionellen Tugenden« gefördert werden, auf deren Grundlage sich die »Wiedergeburt des chinesischen Volkstums« vollziehen sollte: »*li*«, »*yi*«, »*lian*« und »*chi*«.[23] Diese Bewegung zielte nicht auf eine grundlegende Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse ab, sondern auf eine moralische Verbesserung der Lebensgewohnheiten des Volkes im Sinne von größerer Disziplin und Gehorsamkeit. Zugleich führte die Guomindang-Regierung traditionelle Konfuziuskulte wieder ein und erklärte den 27. August zum Geburtstag von Konfuzius und zum Nationalfeiertag. Letztlich blieb dies ein missglückter Versuch Tschiang Kaisheks, den Konfuzianismus für seine Zwecke zu instrumentalisieren. Die innergesellschaftlichen, ideologischen Gräben, insbesondere gegenüber den jungen Generationen, vertieften sich nur noch weiter. Zudem wurde der Konfuzianismus nun noch mehr als Sache von Diktatoren und *warlords* wahrgenommen.

Danach sollte es drei Jahrzehnte dauern, bis der Konfuzianismus in Ostasien wieder in ein positiveres Licht gestellt wurde. Dazu trugen die wirtschaftlichen Erfolge der »fünf Drachen« (Japan, Taiwan, Südkorea, Hongkong und Singapur) erheblich bei.[24] Es waren zunächst amerikanische Japanologen, die versuchten, einen Zusammenhang zwischen dem Wirtschaftswachstum Japans und der japanischen Kultur zu konstruieren. Ausgangspunkt war das Buch *Tokugawa Religion* von Robert Bellah. In Anlehnung an Max Weber vertrat er die These, dass die konfuzianische Kultur Japans die Besonderheiten der wirtschaftlichen Entwicklung Japans erklären könne.[25] Als Bellah seine 1957 publizierte Dissertation auf einer Tagung 1960 in Japan vorstellte, wurde er von dortigen Historikern und Kulturwissenschaftlern scharf kritisiert und in systematischer Weise auf die Unzulänglichkeiten seines Ansatzes und dessen faktischer Unterlegung hingewiesen.[26] Ungeachtet der gut begründeten Einwände der japanischen Wissenschaftler gelang es amerikanischen Japanologen, Bellahs These zur herrschenden Meinung bei der Erklärung des japa-

23 Eine direkte Übersetzung dieser Begriffe in westliche Sprachen ist kaum möglich. Einer der Führer der nationalistisch orientierten chinesischen Studenten in Deutschland und der Schweiz hat 1936 folgende Übersetzung vorgelegt: »›li‹ bedeutet: Form, Höflichkeit, Anstand, Tugend; es ist die wohlgeordnete Haltung der Persönlichkeit. ›i‹ (yi) bedeutet: Angemessenheit, Pflichtgefühl, Rechtlichkeit; es ist das angemessene, rechtliche Verhalten in allen Lebenslagen. ›lien‹ (lian) bedeutet: Reinheit, Redlichkeit, Maß; es ist die Vermeidung jeder unredlichen Handlungsweise. ›tschi‹ (chi) bedeutet: Gewissen, Schamgefühl; es ist das Gefühl für Verletzung einer der Tugenden li, i, oder lien« (zitiert nach Domes 1969, S. 552-553).

24 Tu 1995, S. 381-382.

25 Bellah 1957.

26 Dieses Treffen zwischen amerikanischen Japanologen und japanischen Wissenschaftlern 1960 in Hakone nimmt in der Geschichte der Japan- und Ostasienforschung einen wichtigen Platz ein. Zuvor hatten sich die amerikanischen Japanforscher 1958 zur ersten »Conference on Modern Japan« an der University of Michigan getroffen. Dort wurde das bis dahin vorherrschende negative Bild der japanischen Geschichte infrage gestellt und unter anderem über die marxistischen Ursprünge dieses Bilds diskutiert. Man nahm sich abschließend vor, eine umfassende Revision dieses Geschichtsbilds vorzunehmen. Das geschah dann 1960 auf der erwähnten Hakone-Konferenz. Siehe dazu Distelrath 1996, S. 186-198.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

nischen Wirtschaftsmodells zu machen.[27] Als dann die sogenannten vier kleinen Tigerstaaten (Südkorea, Taiwan, Hong Kong, Singapore) einen ähnlich rasanten wirtschaftlichen Aufholprozess durchliefen, wurde Bellahs These auch noch auf diese Länder ausgeweitet. Es hieß nunmehr, konfuzianische Werte seien die kulturelle Grundlage der wirtschaftlichen Entwicklung dieser Länder. Und man begann vom konfuzianischen Kapitalismus zu fabulieren.

Methodisch verfahren die Vertreter der These vom konfuzianischen Kapitalismus nach demselben Schema wie Robert Bellah (der sich wiederum Max Weber zum Vorbild genommen hatte): Zuerst hebt man einige kulturelle Elemente hervor, die für die wirtschaftlichen Erfolge entscheidend gewesen sein sollen, um diese dann auf die konfuzianische Tradition zurückzuführen. Über die Probleme von solcherlei Theoriebildungen hätte man in aller Ruhe wissenschaftlich diskutieren können, so wie das die japanischen Wissenschaftler mit Bellah und seinen Anhängern getan hatten. Stattdessen machten sich die autoritären Herrscher in Ostasien, allen voran in Singapur, die These vom konfuzianischen Kapitalismus zu eigen, um mit ihr ihre repressive, auch Menschenrechte verletzende Herrschaft zu legitimieren.[28] Danach machte das Beispiel Singapur auch in anderen Ländern Schule. In China, wo es über Jahrzehnte eine »Anti-Konfuzius-Kampagne« gegeben hatte, begann die Führungselite unter Deng Xiaoping bald damit, den Konfuzianismus als Legitimationsinstrument einzusetzen. Auch in Ländern wie Malaysia und Indonesien, die nun wahrhaftig keine konfuzianische Tradition vorzuweisen hatten, wählte man kurzerhand den Rekurs auf vermeintliche »eigene traditionelle Werte«. Die Argumentationslinien blieben die gleichen: Die nunmehr asiatisch genannten konfuzianischen Werte seien, wie die Erfahrungen Taiwans, Südkoreas und Singapurs zeigten, Garant für wirtschaftliche Erfolge und böten zugleich Schutz gegen die Sozialpathologien der Moderne, das heißt des Westens.[29] Damit sollte nach innen die Bevölkerung zu Disziplin und Gehorsam gezwungen und gleichzeitig nach außen jegliche Kritik an demokratie- und menschenrechtsverachtenden Praktiken abgeschmettert werden.[30]

Die autoritären Politiker Ostasiens erhielten von international renommierten Professoren für konfuzianische Philosophie, insbesondere von Tu Wei-ming, der an der Harvard University lehrte, Unterstützung. So wurde Tu Wei-ming in den 1980er und 1990er Jahren zum »Hofphilosophen« Lee Kwan Yews in Singapur und später

27 Der rasante wirtschaftliche Aufstieg Japans in den 1960er und 1970er Jahren schien die These empirisch zu bestätigen. Im Westen reagierte man allerdings nicht nur mit Erstaunen und Bewunderung, sondern auch mit Angst. Diese schwingt bei Titeln wie *Japan as number one* (Vogel 1979), *The emerging Japanese superstate. Challenge and response* (Kahn 1971) und *The Eastasia edge* (Hofheinz, Calder 1982) deutlich mit.

28 Chua 1992, S. 249.

29 Senghaas 1995, S. 5.

30 Zum Wechselspiel zwischen den westlichen Deutungsangeboten westlicher Wissenschaftler und den Konfuzianismusinszenierungen autoritärer Herrscher in Ostasien siehe Lee 1997.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

auch der Kommunistischen Partei Chinas.[31] Angesichts seiner eminenten politischen Rolle ist es wichtig, seine Argumente genauer zu betrachten.

Tu Wei-ming behauptet, dass seit Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts eine neue, nämlich dritte Phase der Entwicklung des Konfuzianismus eingetreten sei. Die Frage, ob diese dritte Phase der Entwicklung des Konfuzianismus künftig erfolgreich verlaufen könne, hänge davon ab, ob es den Konfuzianern gelingen werde, die westliche Herausforderung kreativ zu bewältigen, und zwar in ähnlicher Weise wie die Konfuzianer im 13. Jahrhundert, die in der Auseinandersetzung mit der buddhistischen Herausforderung den Neokonfuzianismus als neues Lehrgebäude entwickelt hatten.[32] Zu den Herausforderungen der dritten Phase würden auch Fragen wie die der liberalen Demokratie und des Feminismus gehören.[33] Zugleich lässt Tu aber keinen Zweifel daran, dass der Aufstieg der »Industrienationen« Ostasiens seiner Auffassung nach als ein deutliches Anzeichen einer neuen geistigen Entwicklungsphase zu verstehen ist. Es habe sich in Ostasien mit der Industrialisierung eine »ethisch und religiös bedeutungsvolle neue Lebensform« entwickelt,[34] die weder als westlich kapitalistisch noch als sozialistisch, sondern vielmehr als »dritte industrielle Zivilisation« zu bezeichnen sei.[35] Dass zwischen der wirtschaftlichen Entwicklung und der konfuzianischen Tradition ein Zusammenhang besteht, stehe für ihn außer Zweifel.[36]

Allerdings geht Tu Wei-ming in seinen zahlreichen Beiträgen zum Thema Modernisierung und Konfuzianismus nicht auf die Frage ein, inwieweit die konfuzianische Tradition trotz starker Kritik und Ablehnung seitens der Bevölkerung, insbesondere unter jungen Leuten, zwischen 1919 und 1970 in Ostasien überhaupt überdauern konnte. Stattdessen postuliert er, dass im Denken und im Bewusstsein der modernen, nationalistisch und anti-imperialistisch gesonnenen Intellektuellen traditionell »konfuzianisch-humanistische« Eigenschaften weiterlebten, und zwar trotz des Zusammenbruchs des konfuzianisch geprägten Staatssystems und der traditionellen Wertvorstellungen.[37] Dabei stützt er sich, ohne dies allerdings explizit zu machen, auf die »neotraditionalistische« These von Robert Bellah und Shmuel Eisenstadt, die besagt, dass erfolgreiche Modernisierung nur dann möglich ist, wenn sie die traditionellen, meist religiösen Werte integriert. Für Tu Wei-ming besitzt diese These Gültigkeit nicht nur für Japan, sondern auch für Taiwan, Südkorea, Hongkong und Singapur:

> »What the experience of development in industrial East Asia suggests is not the passing of a traditional society but the continuing role of tradition in providing the rich texture of an evolving modernity. Confucianism […] may have impeded the modernization of a traditional Oriental society in the Occidental sense. But the modernization of a Confucian society

31 Er war auch an der Entwicklung des Textbuchs »Nationale Ethik« Singapurs beteiligt.

32 Tu 1995, S. 390.

33 Vgl. Tu 1996, S. 348-349.

34 Tu 1990 a, S. 56.

35 Tu 1995, S. 382.

36 Vgl. Tu 1995; Tu 1990 a; Tu 1990 b; Tu 1989, S. 81-97.

37 Vgl. Tu 1990 b.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

> [...] requires the continuous participation and creative transformation of its ethico-religious traditions.«[38]

Wie schon Bellah bezeichnet Tu Wei-ming die konfuzianische Ethik als Funktionsäquivalent der »protestantischen Ethik« und erklärt: Weber habe zwar richtig bemerkt, dass der Geist des Kapitalismus im protestantischen Europa eine unbeabsichtigte Folge des Kalvinismus gewesen sei. Er habe allerdings übersehen, dass auch der konfuzianischen Tradition eine bestimmte innere Dynamik als Lebensart innewohne, die den »kreativen Wandel« fördern könne.[39] Er, Tu, könne zeigen, wie sich diese innere Dynamik entfalte.

Insofern sind die Modernisierungsprozesse Ostasiens nach Tu Wei-ming als »Confucian response to the Western impact« zu betrachten.[40] Man habe in diesen Ländern mit größter Dringlichkeit die »Wiederbelebung und Umformulierung konfuzianischer Institutionen« betrieben. Ihre Modernisierungsprozesse seien daher als »Wiederkehr des Konfuzianismus« zu verstehen.[41]

Eine dieser wiederbelebten beziehungsweise umstrukturierten konfuzianischen Institutionen ist nach Tu Wei-ming die zentrale Bürokratie:

> »In der Zentralbürokratie Ostasiens hängt man immer noch dem grundlegenden konfuzianischen Konzept an, die Regierung habe für das Wohlergehen der Bevölkerung die volle Verantwortung zu übernehmen, obwohl man andererseits bestimmte demokratische Aspekte wie z.B. eine Verfassung, Wahlen und Volksvertretungen als Leitelemente eines modernen Gemeinwesens allgemein akzeptiert. So ist in den postkonfuzianischen Staaten die Regierung zumindest allgegenwärtig, wenn nicht allmächtig. Dass es zu der Verantwor-

38 Tu 1996, S. 6.

39 Tu 1990 a, S. 45. Die konfuzianische Ethik wird von den meisten Vertretern des »konfuzianischen Kapitalismus« als funktionales Äquivalent zur »protestantischen Ethik« dargestellt. Im Hinblick auf Max Webers Interpretation des Konfuzianismus scheiden sich jedoch die Geister. So verteidigt Peter L. Berger im Gegensatz zu Tu Wei-ming die Ansichten Webers und führt sie weiter. Berger versucht zu erklären, warum im traditionellen China kein Kapitalismus entstehen konnte, während sich in der Gegenwart eine neue Dimension der Modernisierung in Ostasien entfalte. Dabei greift er auf eine Einsicht Max Webers zurück, dass nämlich das psychologische Gepräge einer Religion höchst unterschiedlich sei, je nachdem, welche gesellschaftliche Schicht die Religiosität praktisch ausübe. Er unterscheidet zwischen dem Konfuzianismus der Mandarine des chinesischen Kaiserreichs und den Wertvorstellungen der »ordinary and unlearned people«, also dem »popular Confucianism« (Berger 1987, S. 163). Berger folgert: Webers Konfuzianismusthese bleibe innerhalb ihrer Grenzen durchaus gültig. Dieser habe nur den Konfuzianismus der Mandarine und des Literatenbeamtentums des kaiserlichen Chinas gekannt, der in der Tat ein Hindernis für die Modernisierung sein musste. Er habe nicht vorhersehen können, dass sich die von den konservativen Mandarinen befreiten konfuzianischen Wertvorstellungen in der Form einer Arbeitsmoral der »einfachen« Bevölkerung als Grundlage der heutigen Modernisierung erweisen würden. Allerdings geht Berger nicht auf die Frage ein, inwiefern man überhaupt von einem »Konfuzianismus des Volkes« sprechen und ihn dem der Mandarine gegenüberstellen kann. Stattdessen nennt er Elemente wie Respekt gegenüber Vorgesetzten, kollektive Solidarität, Disziplin, Harmonie und damit zusammenhängend politische Stabilität, die in der Modernisierung Ostasiens eine sehr wichtige Rolle gespielt hätten. Diese Elemente werden allerdings nicht aus einer Analyse des »volkstümlichen« Konfuzianismus gewonnen; siehe dazu ebd., S. 161-171.

40 Tu 1990 b, S. 225.

41 Ebd., S. 243-244.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

> tung einer Zentralregierung gehört, im Leben der Bevölkerung die größtmögliche Rolle zu spielen, gründet sich auf das Konzept, dass das politische System einer Gesellschaft keineswegs nur ein Vertragsrahmen für die Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung sei und dass eine allgegenwärtige Führung verpflichtet sei, im klassischen konfuzianischen Sinn das Volk ›zu nähren, zu bereichern und zu erziehen‹. Die Bürokraten sind dann auch keineswegs nur Regierungsfunktionäre, sie sind Führer, Intellektuelle und Lehrer zu gleicher Zeit.«[42]

Und er fährt fort:

> »Dass Japan und die Vier Drachen [...] zu ›Entwicklungsstaaten‹ werden konnten, deren Existenz ausschließlich auf Reichtum und wirtschaftliche Macht abgestellt ist, ist möglicherweise weitgehend der Tatsache zuzuschreiben, dass die Zentralregierung Bande des Vertrauens mit der Geschäftswelt, den Intellektuellen, der Arbeiterklasse und der Bevölkerung insgesamt anknüpfen konnte. Wenn man jedoch so konzentriert auf eine vertikale Integration hinarbeitet, wird die Entwicklung demokratischer Institutionen und Konzepte nach westlichem Muster schwierig; hierzu zählen die bürgerliche Gesellschaft, eine loyale Opposition, eine unabhängige Rechtsprechung, das Bewusstsein eigener Rechte, ein Gefühl für Privatleben und der Individualismus.«[43]

Dies sind erstaunliche Feststellungen, die mit der Wirklichkeit der Verhältnisse in den ostasiatischen Ländern kaum in Übereinstimmung gebracht werden können. Tu Wei-ming spricht auch selbst die politischen Konflikte und Spannungen in diesen Ländern an. Dennoch insistiert er, dass das Regieren in Ostasien die vertikale Konzentration der Macht erfordere und deshalb demokratische Konzepte und Verfahren zumindest teilweise außer Kraft gesetzt werden müssten.

Mit seiner Interpretation, in der der wirtschaftliche Aufstieg Ostasiens mit der »Wiederbelebung und Umformulierung der konfuzianischen Institutionen« unmittelbar in Verbindung gebracht wird und dies zugleich als Schaffung einer anderen Moderne verstanden werden soll, setzt Tu Wei-ming bei genauer Betrachtung die kulturkonservative Tradition der »modernen neo-konfuzianischen Schule« der 1920er Jahre fort. Dabei belegt Tu Wei-ming seine Argumentationsfiguren an keiner Stelle. Deshalb wurde er 1990 von dem koreanischen Philosophen Song Young Bae scharf kritisiert. Aus Songs Sicht ist der Aufstiegs- und Eingliederungsprozess, den die zum konfuzianischem Kulturkreis gehörenden Länder Ostasiens in den letzten Jahrzehnten durchlaufen haben, als ein »bewusster Überwindungsprozess« der obsolet gewordenen konfuzianischen Institutionen und Wertauffassungen zu begreifen. Der Modernisierungsprozess müsse als Prozess der bewussten Überwindung der konfuzianischen, sowieso nur noch rudimentär erhaltenen Weltanschauung, nämlich als Prozess der »bewussten Entkonfuzianisierung« verstanden werden – und eben nicht als »Wiederkehr des Konfuzianismus«. Diskussionen über eine konfuzianische Renaissance könnten in den gegenwärtigen Gesellschaften Ostasiens, die eigentlich längst auf dem Weg in die postindustrielle Gesellschaft seien, nicht mehr bedeuten als individuelle, psychologische Selbstbefriedigung einzelner traditionsorientierter Intellektueller. Wenn man eine Rekonfuzianisierung sinnvoll begründen wolle, komme man nicht ohne eine kritische Auseinandersetzung mit den

42 Tu 1990 a, S. 48.

43 Ebd., S. 49.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

jeweiligen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bedingungen aus, unter denen ein konfuzianisch-ethisches Bewusstsein erst Gültigkeit erlangen könne.[44]

Es war aber nicht die harsche Kritik seitens der Konfuzianismusforscher wie Song, die den Debatten um den konfuzianischen Kapitalismus und die asiatischen Werte bald ein ebenso überraschendes wie abruptes Ende bereiten sollte. Vielmehr war es die Finanz- und Währungskrise, in die Ostasien 1997/98 hineingezogen wurde. Geschwind wurde eine neue These konstruiert, die nunmehr einen ganz anderen Zusammenhang zwischen dieser Krise und der konfuzianischen Kultur herstellte, nämlich die des *crony capitalism*. Die angeblich herrschenden kollektivistischen Wertvorstellungen dieser vermeintlich konfuzianischen Gesellschaften hätten Nepotismus und Korruption hervorgebracht. Korea, das Land mit den stärksten konfuzianischen Wurzeln, musste deshalb auch am stärksten von der Krise betroffen sein!

Auch in Korea selbst wurde diese neue Art der Thesenbildung rezipiert. Ein Buch mit dem Titel *Konfuzius muss sterben, damit das Land leben kann* wurde wenige Jahre später zum Bestseller.[45]

3. Renaissance des Konfuzianismus im China des 21. Jahrhunderts

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist Konfuzius, der im 19. und 20. Jahrhundert in Ostasien mehrfach für tot erklärt worden war, wie ein Phönix aus der Asche wiederauferstanden. Treibende Kraft ist diesmal die Kommunistische Partei Chinas. Sie will sich nun auf die konfuzianische Kulturtradition berufen, um ihre autoritäre Herrschaftsform zu legitimieren. Sie hat damit einen radikalen Bruch gegenüber dem prononcierten Anti-Konfuzianismus von Mao Zedong vollzogen. Dieser Bruch hatte sich bereits in den 1980er Jahren angekündigt.

Nach dem Tod von Mao Zedong und dem Sturz der »Viererbande« im Oktober 1976 wurden auf der 3. Plenarsitzung des XI. Zentralkomitees der Kommunistischen Partei im Dezember 1978 wichtige Entscheidungen zur Öffnung und Reformierung der chinesischen Wirtschaft gefällt. Es wurde beschlossen, dass die wirtschaftliche Modernisierung Voraussetzung für den Aufbau des Sozialismus, der sich noch in einem Anfangsstadium befinde, sei. Der Übergang zum Sozialismus sei im Klassenkampf und durch die sozialistische Umwälzung der Produktionsverhältnisse bis 1956 vollzogen worden. Der Aufbau des entwickelten Sozialismus sei aber nur über Produktivitätssteigerungen möglich. So erlangten Modernisierung und die Förderung der Produktivitätsentwicklung politische Priorität.[46] Dies bedeute jedoch keine Aufgabe des »chinesischen Wegs zum Sozialismus«.[47] Vielmehr distanzierte sich die Parteiführung von den letzten zwei Jahrzehnten der Herrschaft Maos und

44 Song 1990, S. 246.

45 Kim Kyŏng Il 1999.

46 Mehr dazu siehe unter anderem bei Lee 1995 c.

47 Vgl. Heberer 1990, S. 209.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

knüpfte dort an, wo sein politischer Kontrahent Liu Shaoqi in den 1950er Jahren hatte aufgeben müssen.

Die wirtschaftlichen Erfolge Chinas seit den 1980er Jahren führten zu erheblichen Verbesserungen der Lebensbedingungen eines schnell wachsenden Teils der Bevölkerung, aber auch zu Inflation, zu enormen sozialen Disparitäten und zu vermehrter Korruption. Solche negativen Erscheinungen wurden jedoch in Kauf genommen. Selbst die Akkumulation privaten Kapitals war erlaubt – solange die politische Autorität der kommunistischen Führung nicht infrage gestellt wurde.

Vor diesem Hintergrund war die internationale Debatte über den »Neo-Autoritarismus«, mit dem man in den 1980er Jahren die Entwicklungsdiktaturen in Südkorea, Singapur und Taiwan zu erklären versuchte, Wasser auf die Mühlen der kommunistischen Führung.[48] Dieser Neo-Autoritarismus behauptete, dass für die erfolgreiche wirtschaftliche Entwicklung zum einen ein starkes Zentrum mit einer starken Führungspersönlichkeit und zum anderen politische Stabilität erforderlich seien. Das entsprach den Vorstellungen der Partei, insbesondere denen des neuen Machthabers Deng Xiaoping. Ein starker Mann könne die erforderlichen Reformen besser bewältigen als die westliche Demokratie.[49]

Indessen entzündete sich unter chinesischen Intellektuellen eine heftige Debatte über die Bedeutung der chinesischen Kultur. Im Mittelpunkt stand die Frage, ob die chinesische Kultur und Tradition die Wirtschaftsreformen behinderten.[50] Diese Kulturdebatte blieb kein rein akademisches Unterfangen, sondern erfasste in den folgenden Jahren über Zeitschriften, Buchreihen und Fernsehprogramme eine breite Öffentlichkeit. Den Höhepunkt bildete die Fernsehserie »Flusselegie« (*Heshang*), die im Juni 1988 zum ersten Mal ausgestrahlt und zum »Straßenfeger« wurde. In Buchform erschien diese Serie Anfang 1989 und erreichte 47 Neuauflagen. Sie wurde breit diskutiert und auch kritisiert.[51] Ausgangsfrage war, warum China im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte so weit hinter den Westen zurückgefallen war und wie es aus dieser Rückständigkeit wieder in den Kreis der führenden Nationen und Zivilisationen zurückfinden könne. Die Antwort lief auf die Vorstellung von der Überwindung der traditionellen Kultur hinaus, also auf die ikonoklastische Position von Jin Guantao, einem bedeutenden Intellektuellen, der zudem als Berater an der Produktion dieser Serie mitgewirkt hatte.[52]

48 Vgl. Sautman 1992.

49 Heberer 1990, S. 230.

50 Geist 1996.

51 Siehe dazu Peschel 1991.

52 Klose 1994, S. 17.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Seine Position stieß – wie schon bei seinen Vorgängern in den 1920er Jahren – beim jungen Publikum auf große Resonanz.[53] Hingegen erhielt die traditionalistisch-kulturkonservative Position ihrerseits Unterstützung durch Staat und Partei. Bereits 1984 wurde die chinesische Konfuzius-Stiftung zur Pflege dieser Tradition gegründet. Diese Maßnahme und das mit ihr verbundene Ansinnen wurden von in den USA lehrenden Auslandschinesen wie Tu Wei-ming, Jin Yaoji, Yu Yingshi enthusiastisch aufgenommen und unterstützt. Daneben zog die Parteiführung auch Wissenschaftler in China selbst zu Rate. Unter ihnen befanden sich Zhang Dainian und Jiang Guanghui, die eine kritische Weiterentwicklung des Konfuzianismus befürworteten.[54]

Der 4. Juni 1989 setzte dieser Kulturdebatte ein dramatisches Ende. Die Studenten und jungen Intellektuellen wollten nicht bloß über den Zusammenhang von Kultur und Modernisierung, sondern auch über Fragen wie Aufklärung und Demokratisierung diskutieren. Seit der Niederschlagung der Studentenbewegung sind die Vertreter der ikonoklastischen Position verstummt und die Traditionalisten tonangebend geworden. Vor diesem Hintergrund nimmt es nicht wunder, dass die Parteiführung die zuvor erwähnte internationale Debatte um »asiatische Werte« mit großem Interesse verfolgte und zur Legitimierung ihrer Herrschaft nutzte.

Ökonomisch gesehen, konnte Chinas Entwicklung trotz der asiatischen Finanzkrise 1997/98, von der China weitgehend verschont blieb, und der internationalen Finanzkrise 2007 erfolgreich fortgesetzt werden. Die Wachstumsraten blieben hoch, und China stieg zur zweitgrößten Wirtschaftsnation der Welt auf. Diese rasanten Erfolge beflügelten Debatten über das »chinesische Modell« und seine Besonderheiten. In diesem Zusammenhang wurde das chinesische politische System bald als leistungsfähiger als die liberale Demokratie dargestellt. Es bildete sich eine ähnliche Diskurskoalition wie bei der Debatte um asiatische Werte. Die kulturkonservativen Wissenschaftler einerseits und die autoritären Herrscher andererseits warfen sich die Bälle wechselseitig zu und zogen damit öffentliche, politische sowie wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sich.

Das Wechselspiel läuft wie folgt: Die Führung der Kommunistischen Partei Chinas propagiert, dass sich seit der Öffnung in den 1980er Jahren ein Sozialismus chinesischer Prägung gebildet habe. Er sei nicht durch die Implementierung westlicher Institutionen und die Aufnahme westlicher Werte, sondern unter der Berücksichtigung der spezifischen Bedingungen Chinas realisiert worden. Sozialismus chinesischer Prägung habe sich unter Bewahrung und Fortsetzung der konfuzianischen Kulturtradition Chinas entwickelt. Langfristiges Ziel sei die »Herbeiführung einer

53 Die Bücher der Ikonoklasten Jin Guantao und Gan Yang verkaufen sich immer noch sehr gut. So wurde *Xingsheng yu weiji: lun zhongguo fengjian shehui de chaowending jiegou* [Aufstieg und Krise: Über die ultrastabile Struktur der chinesischen Feudalgesellschaft] in mehreren Hunderttausend Exemplaren verkauft. Ebenso erfolgreich war die Zeitschrift Jin Guantaos *Zou xiang weila* [In die Zukunft]. Die Fernsehserie »Flusselegie« basierte auf der mit seiner Frau Liu Qingfeng entwickelten Theorie der Ultrastabilität des Feudalsystems. Vgl. Hwang, 1992, S. 522-523.

54 Yu 1992, S. 202.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Renaissance der chinesischen Zivilisation durch das Erlangen einer Führungsrolle in der Welt«.[55] Die regimenahen Wissenschaftler unterstützen diese Argumentationslinien und führen sie fort, indem sie der Parteiführung eine zentrale Rolle zuweisen. In einem großen Land wie China sei eine autoritäre Herrschaft unvermeidbar und notwendig, um die Entwicklung des Landes effektiv und effizient durchzuführen. In diesem Wechselspiel begann man vom »chinesischen Modell« zu sprechen. Allerdings gibt es darüber, wie dieses Modell genau aussieht oder aussehen soll, keinen Konsens. Es gibt fast so viele Ansätze wie Wissenschaftler. Die Parteiführer machen sich aus dieser Vielfalt diejenigen Ansichten zu eigen, von denen sie sich eine Stärkung ihrer eigenen Position(en) versprechen.

Pan Wei[56] ist einer der vorgenannten Wissenschaftler. Er lehnt jede Kritik an der chinesischen Führung ab. Mittels der Logik und Begriffe des Westens könne man das chinesische politische System nicht erkennen, geschweige denn beurteilen. Die Politik Chinas beruhe auf der Idee von *minben*, das heißt einer Herrschaft für das Volk. Darin unterscheide sie sich von der westlichen Politik, die auf dem Prinzip der Gewaltenteilung beruhe. Da die Herrschaft für das Volk den eigentlichen Kern der Idee der Demokratie bilde, könne man sagen, dass die Idee von der Demokratie schon in der chinesischen Antike vorhanden gewesen sei und gegenwärtig in die Wirklichkeit umgesetzt werde. Pan Wei erklärt, im chinesischen Politiksystem werde die Leistungsfähigkeit mittels eines Prüfungssystems zur Beamtenauswahl gewährleistet. Dieses sei im 21. Jahrhundert eine geeignetere Institution als Wahlen, bei denen man nur um die Gunst der Wähler konkurriere.[57] Ähnlich argumentiert Zhang Yongle.[58] Die Meritokratie sei Demokratie chinesischer Prägung. Sie sei besser darin, dem Wohl des Volkes zu dienen, als es das auf Konkurrenz beruhende Wahlsystem mit seinem »ein-Mann/eine-Stimme«-Prinzip sein könne.[59] Diese Bestrebungen, in der konfuzianischen Kulturtradition das Wesen des Sozialismus chinesischer Prägung zu finden, haben ganz offenbar auch den Nationalstolz und das Selbstbewusstsein der chinesischen Wissenschaftler enorm gesteigert. China müsse sich nicht mehr an die vom Westen vorgegebenen Normen anpassen und auch nicht mehr nach Anerkennung und Akzeptanz durch den Westen streben, meint etwa Zhang.[60]

Auch in diesem Fall wird das Wechselspiel von Wissenschaftlern und Medien im Ausland mitgespielt. So etwa auch von Francis Fukuyama. Schon in den 1990er Jahren hatte er sich von einer kausalen Beziehung zwischen konfuzianischen Werten

55 Medeiros 2009, S. 45-59.

56 Pan Wei ist Politikwissenschaftler (Director des Center for Chinese & Global Affairs, School of International Studies, Peking University), promoviert an der University of Berkeley.

57 Pan 2009.

58 Professor für Rechtsgeschichte an der Universität Peking, promoviert an der University of Berkeley.

59 Zhang 2014.

60 Zhang 2010.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

und den wirtschaftlichen Erfolgen der Tigerstaaten Ostasiens überzeugt gezeigt.[61] 2009 sprach er nun von der Überlegenheit des chinesischen Modells.[62] Er wiederholt damit die Argumente regimenaher Wissenschaftler und der Parteiführung Chinas. Dies gilt auch für den schon erwähnten Daniel A. Bell, dem Autor des Buchs *The China model. Political meritocracy and limits of democracy*. Beide erklären, der Kern des chinesischen Entwicklungsmodells beruhe auf einer tausend Jahre langen politischen Tradition, die sie als Meritokratie bezeichnen. Diese Tradition werde unter dem starken, zentralstaatlichen Verwaltungssystem als Herrschaft für das Volk fortgesetzt. Daniel A. Bell übernimmt die Argumente von Pan Wei und Zhang Yongle und schreibt, eine Meritokratie sei eher in der Lage, die vielfältigen komplexen Aufgaben der Zukunft zu bewältigen als die liberale Demokratie. Er ist sich sogar bewusst, dass er der autoritären Parteiführung damit eine Rechtfertigung liefert, und sagt von sich selbst, »vor 20 Jahren hätte ich mich ziemlich aufgeregt, jemanden wie mich reden zu hören«.[63] Die heutige Parteiführung sei nicht weniger autoritär als vor 20 Jahren. Gleichwohl glaubt er – wie mittlerweile viele andere –, die Parteidiktatur als etwas anderes sehen zu müssen.[64] Wie selbstverständlich ignorieren diese Chinakenner die durchaus vernehmbaren kritischen, liberalen Stimmen in China, die mehr Demokratie und Menschenrechte einverlangen.

Die chinesische Regierung übt sich derweil in der Behauptung, der Kern der neuen Werte Chinas, das nunmehr die Demütigungen des 19. Jahrhunderts überwunden habe und zur Großmacht des 21. Jahrhunderts aufsteige, liege in seiner konfuzianischen Kultur. Die Wurzeln der chinesischen Identität sollen in der goldenen Zeit der konfuzianischen Philosophen vor 2.500 Jahren liegen. Dass diese konfuzianische Kulturtradition mehr als ein Jahrhundert lang gründlich bekämpft und zerstört worden war, wird dabei unterschlagen. Alle chinesischen Schüler sollen nunmehr in der konfuzianischen Lehre unterrichtet und die konfuzianischen Rituale wiederhergestellt werden. Um die verlorengegangenen rituellen Gebräuche rekonstruieren zu können, werden Fernsehteams nach Korea geschickt, wo einige dieser Rituale noch praktiziert werden. Dies erinnert an das Singapur der 1980er Jahre, als Lee Kwan Yew den uns schon bekannten Harvard-Philosophen Tu Wei-ming einfliegen ließ, um sein (ethnisch gemischtes!) Volk konfuzianische Tugend und Moral zu lehren. Ebenso hatte er Fernsehansager aus Taiwan eingeladen, um seinem Volk korrektes Mandarin vorzusprechen. Die Regierung in Beijing geht noch einen Schritt weiter: Mit großem Aufwand propagiert sie ihre Version des Konfuzianismus in der ganzen Welt. Allein in Deutschland gibt es mittlerweile über 18 Konfuzius-Institute.

61 Fukuyama 1995.

62 Chang 2011, S. 82.

63 Daniel A. Bell im Interview mit Christian Rickens, *Spiegel Online* am 8. April 2013.

64 »Wir können die Entwicklungen im heutigen China nicht ansatzweise verstehen, wenn wir politische Begriffe wie ›totalitär‹ oder ›zentralistische Diktatur‹ in den Mittelpunkt stellen. Die entsprechenden chinesischen Äquivalente sind historisch, moralisch und politisch ganz anders verknüpft und im Diskurs präsent, als dass sie in Begriffen unserer Erfahrungswelt aufgehen könnten. China ist eben weder Athen noch Rom noch ein ›Drittes Reich‹«; Doering 2017.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

So erlebt der zuvor schon mehrfach für tot erklärte Meister Konfuzius in China und weit darüber hinaus eine neuerliche Wiedergeburt.

4. Fazit: Konfuzius – Erbe der menschlichen Zivilisation

Seit dem endgültigen Zusammenbruch der traditionellen *pax sinica* in Ostasien zu Beginn des 20. Jahrhunderts gingen die Einstellungen der dortigen Intellektuellen und Politiker zu Konfuzius und zum Konfuzianismus weit auseinander. Einerseits wurden diese als etwas betrachtet, was unbedingt überwunden werden musste, andererseits als etwas, was der Modernisierung und Entwicklung des Landes zuträglich sein könnte oder sollte. Sie wurden von den autoritären Herrschern sowohl auf rechts-konservativer als auch auf kommunistischer Seite politisch instrumentalisiert. Diese propagierten oder bekämpften den Konfuzianismus. Konfuzius und Konfuzianismus galten entweder als Hindernis für die Modernisierung oder vielmahr als die kulturelle Grundlage der wirtschaftlichen Erfolge der ostasiatischen Länder. Seit der Jahrtausendwende hat sich die kommunistische Parteiführung Chinas dem Reigen derjenigen angeschlossen, die sich von der Betonung der Kontinuität der konfuzianischen Tradition einen Legitimationsgewinn versprechen. Die Parteiführung stellt den wirtschaftlichen Aufstieg Chinas in den Rahmen einer Renaissance der konfuzianischen Zivilisation und sieht darin eine Chance zur Überwindung der im 19. Jahrhundert erlittenen Demütigungen. Dabei sollen die chinesische Entwicklung und die sie tragenden Institutionen für andere Länder sogar Modellcharakter gewinnen. All dies wird im Westen von Journalisten und nicht wenigen Wissenschaftlern mit- und weitergetragen.

Ob die chinesische Führung und die ausländischen Befürworter ihrer Position diese Linie auf Dauer beibehalten können, muss dahingestellt bleiben. Interessanterweise lassen sich auch in anderen ostasiatischen Ländern auf bestimmten Entwicklungsstufen solche Diskurse beobachten. Die Erfahrung hat gezeigt, dass diese Diskurse sich in Zeiten des wirtschaftlichen Abschwungs und der Krise leicht in ihr Gegenteil verkehren können beziehungsweise verkehren lassen.

Zum Schluss gilt es noch einen Punkt klarzustellen. Die Analyse der wechselvollen ostasiatischen Diskurse der letzten 100 Jahre um Konfuzius und den Konfuzianismus zeigt, dass sich der Konfuzianismus relativ leicht von autoritären Herrschern jedweder Couleur politisch instrumentalisieren ließ. Ein Grund dafür liegt in der politischen Rolle des Konfuzianismus in den vormaligen Gesellschaftsordnungen Ostasiens. Historisch gesehen, wurden bestimmte Teile der konfuzianischen Lehre als eine in sich hierarchische Herrschaftslehre interpretiert, sodann politisch instrumentalisiert und in Staat und Gesellschaft tragende Momente transformiert. Die ursprüngliche Lehre von Konfuzius und seinen Schülern ist jedoch sehr viel weiter gefasst.

Diese Tradition des selektiven Umgangs mit der konfuzianischen Lehre setzt sich bis in die Gegenwart fort. Tschiang Kai-shek, Park Chung Hee, Lee Kwan-Yew und Xi Jinping gehören zu den prominentesten Vertretern der Instrumentalisierung dieser Tradition zur Festigung ihrer Macht. Sie alle ignorieren in ihrem Streben nach

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Kontrolle und Ansehen, dass der Konfuzianismus keine bloße Moral-, sondern eine zutiefst humanistische Lehre ist, die sich in umfassender und vielfältiger Weise mit den Grundproblemen der menschlichen Existenz auseinandersetzt, also mit Fragen von Leben und Tod, von Wahrheit und Gerechtigkeit und von der richtigen Ordnung der Welt. Die unermüdliche Suche nach dem ursprünglichen Prinzip dieser Welt führte über zwei Jahrtausende zur Entfaltung unzähliger konfuzianischer Schulen. Wäre der Konfuzianismus nur bloße Morallehre als Herrschaftsinstrument gewesen, hätte es nicht so viele Gelehrte gegeben, die sich ohne zu zögern den Herrschern entgegenstellten, wenn sie ihnen als ungerecht erschienen. Sie nahmen dabei, weil es ihnen wichtig war, dem Prinzip des *dao* zu folgen, das Risiko auf sich, in die Verbannung geschickt oder hingerichtet zu werden. Deshalb werden solche Gelehrte in Ostasien vielfach als Helden verehrt. Allerdings wird dieses Erbe der konfuzianischen Kulturtradition von den zuletzt genannten autoritären Herrschern verdrängt.

Die politischen Instrumentalisierungen des Konfuzianismus verhinderten nicht zuletzt die Auseinandersetzung mit dem Denken des Konfuzius und seiner Schülern als zivilisatorisches Erbe der Menschheit. Der konfuzianische Kulturkreis entstand in Ostasien, weil Japan, Korea und Vietnam von sich aus die Lehren von Konfuzius und seinen Schülern aufnahmen und jedes Land eigene konfuzianische Denktraditionen entwickelte. Demgegenüber erinnert die Propaganda des Konfuzianismus durch die chinesische Führung an die christliche Mission im Zeitalter des Imperialismus. Schon jetzt steht fest, dass diese Strategie Beijings nicht zu einem tieferen Verständnis des Konfuzianismus führen wird.

Literatur

Bell, Daniel A. 2015. *The China model. Political meritocracy and the limits of democracy*. Princeton: Princeton University Press.

Bellah, Robert N. 1957. *Tokugawa religion. The values of pre-industrial Japan*. Glencore: The Free Press.

Berger, Peter L. 1987. *The capitalist revolution. Fifty propositions about prosperity, equality and liberty*. Aldershot: Gower.

Chang, Yun-mi 2011. »Chungguk model-e kwanhan tamron yŏn'gu« [Diskurse um das chinesische Modell], in *Hyŏndae chungguk yŏn'gu* 13, 1, S. 75-116.

Chow, Tse-tsung 1960. *The May fourth movement: intellectual revolution in modern China*. Cambridge: Harvard University Press.

Chua, Beng-Huat 1992. »›Konfuzianisierung‹ in der Modernisierung Singapurs«, in *Zwischen den Kulturen*. Soziale Welt, Sonderband 8, hrsg. v. Matthes, Joachim, S. 249-270. Göttingen: Otto Schwartz.

Creel, Herrlee G. 1960. *Confucius and the Chinese way*. New York: Peter Smith Publisher.

Doering, Ole 2017. »Warum wir keine Angst vor China haben müssen«, in *Der Tagesspiegel* vom 2. November 2017.

Domes, Jürgen 1969. *Vertagte Revolution. Die Politik der Kuomintang, 1923-1937*. Berlin: De Gruyter.

Distelrath, Günther 1996. *Die japanische Produktionsweise. Zur wissenschaftlichen Genese einer stereotypischen Sicht der japanischen Wirtschaft*. München: iudicium.

Fukuyama, Francis 1995. *Konfuzianismus und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen*. München: Kindler.

Fukuzawa, Yukichi 1970 [1885]. *Datsuaron* [Thesen zur Loslösung Japans von Asien]. Fukuzawa Yukichi Zenshû, dai 10 kan [Gesammelte Werke, Band 10]. Tokyo: Iwanami Shoten.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Fukuzawa, Yukichi 1995 [1875]. *Bunmeiron no gairyaku* [Grundriss der Zivilisationstheorie]. Tokyo: Iwanami Bunko.

Geist, Beate 1996. *Die Modernisierung der chinesischen Kultur. Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der 80er Jahre*. Hamburg: Institut für Asienkunde.

Gernet, Jacques 1979. *Die chinesische Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hall, David; Ames, Roger T. 1987. *Thinking through Confucius*. Albany: State University of New York Press.

Heberer, Thomas 1990. »Traditionale Kultur und Modernisierung«, in *Politische Vierteljahresschrift* 31, 2, S. 214-237.

Hofheinz, Roy; Calder, Kent E. 1982. *The Eastasia edge*. New York: Basic Books.

Jeng, Jiadong 1993. *Xiandai Xinruxue Gailun* [Studie zum Modernen Neo-Konfuzianismus]. Seoul: Yemun sŏwŏn.

Hwang, Hŭi-gyŏng 1992. »Ch'ŏlchŏ chaegŏnron-ŭi Chungguk munhwa t'amsaek« [Die Ergründung der chinesischen Kultur durch die Vertreter der Theorie von der totalen Erneuerung], in *Hyŏndae chunggug-ŭi mosaek* [Die Suche nach dem modernen China], hrsg. v. Han'guk ch'ŏlhak sasang yŏn'guhoe nonjŏnsa bunkwa, S. 519-539. Seoul: Tongnyŏk.

Kahn, Herman 1971. *The emerging Japanese superstate. Challenge and response*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Kim Kyŏng Il 1999. *Kongja-ga chugŏya nara-ga sanda* [Konfuzius muss sterben, damit das Land lebt]. Seoul: Pada Publishing.

Klose, Carola 1994. *Jin Guantaos und Liu Qingfengs »Neues Decamerone«: Zur Modernisierungsdebatte über Tradition und kulturelle Erneuerung in China*. Bochum: Brockmeyer.

Kwok, Daniel W. Y. 1965. *Scientism in Chinese thought 1900-1950*. New Haven: Yale University Press.

Kwok, Daniel W. Y. 1972. »Die Bewegung für Neue Kultur«, in *Chinas große Wandlung*, hrsg. v. Opitz, Peter J., S. 187-219. München: C. H. Beck.

Lee, Eun-Jeung 1995 a. »Das unheilige Wechselspiel: Östliche Modernisierung und westliche Theorie«, in *Internationale Politik und Gesellschaft* 2, S. 243-254.

Lee, Eun-Jeung 1995 b. »Eine Herrschaftslehre aus dem Westen. Das fernöstliche Wirtschaftswunder und die Instrumentalisierung des Konfuzianismus«, in *Blätter für deutsche und internationale Politik* 40, S. 852-862.

Lee, Eun-Jeung 1995 c. »Von Mao zu Deng: Chinas Entwicklung zur Parteidiktatur«, in *Das Scheitern diktatorischer Legitimitätsmuster und die Zukunftsfähigkeit der Demokratie*, hrsg. v. Saage, Richard, S. 95-112. Berlin: Duncker & Humblot.

Lee, Eun-Jeung 1997. *Konfuzianismus und Kapitalismus. Markt und Herrschaft in Ostasien*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Lee, Eun-Jeung 2003. *»Anti-Europa«. Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. Münster, Hamburg, London: Lit-Verlag.

Levenson, John R. 1958. *Confucian China and its modern fate: a trilogy*. 3 Bände. Berkeley: University of California Press.

Medeiros, Evan S. 2009. *China's international behavior. Activism, opportunism and diversification*. Santa Monica: Rand Publications.

Meißner, Werner 1994. *China zwischen nationalem »Sonderweg« und universaler Modernisierung: Zur Rezeption westlichen Denkens in China*. München: Fink.

Metzger, Thomas A. 1990. »Das konfuzianische Denken und das Streben nach moralischer Autonomie im China der Neuzeit«, in *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, hrsg. v. Krieger, Silke; Trauzettel, Rolf, S. 307-356. Mainz: Hase & Koehler.

Pan, Wei. Hrsg. 2009. *Zhōngguó yàngshì: Jiědú rénmín gònghéguó de 60 nián* [Das chinesische Modell: Eine Interpretation von 60 Jahren Volksrepublik]. Peking: Zhōngyāng biānyì chūbǎn shè.

Peschel, Sabine. Hrsg. 1991. *Die Gelbe Kultur. Der Film Heshang: Traditionskritik in China*. Bad Honnef: Horlemann

Roetz, Heiner 1984. *Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universismus*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Roetz, Heiner 1992. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zum postkonventionellen Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Sautman, Barry 1992. »Sirens of the strongman: neo-authoritarianism in recent Chinese political theory«, in *China Quarterly* 129, S. 72-102.

Senghaas, Dieter 1995. *Zivilisierung wider Willen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Song, Young-Bae 1983. *Konfuzianismus, konfuzianische Gesellschaft und die Sinisierung des Marxismus. Ein Beitrag zur Widerlegung der Theorie der »asiatischen Produktionsweise« und zum sozialen und ideengeschichtlichen Verständnis der chinesischen Revolution*. Frankfurt a. M.: Johann Wolfgang Goethe-Universität.

Song, Young-Bae 1990. »Kommentar zu Tu Wei Mings Konferenzbeitrag ›Confucian humanism and the Korean quest for cultural identity‹«, in *Papers of the 6th international conference »Korean studies. Its cross-cultural perspective I«*, hrsg. v. The Academy of Korean Studies, S. 245-247. Seoul: The Academy of Korean Studies.

Snow, Edgar 1974. *Roter Stern über China. Mao Tse-tung und die chinesische Revolution*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Staiger, Brunhild 1990. »Das Konfuzianismus-Bild in China«, in *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, hrsg. v. Krieger, Silke; Trauzettel, Rolf, S. 138-147. Mainz: Hase & Koehler.

Tu, Wei-ming 1989. »The rise of insdustrial East Asia: the role of Confucian values«, in *The Copenhagen Journal of Asian Studies* 4, 1, S. 81-97.

Tu, Wei-ming 1990 a. »Der industrielle Aufstieg Ostasiens aus konfuzianischer Sicht«, in *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, hrsg. v. Krieger, Silke; Trauzettel, Rolf, S. 490-505. Mainz: Hase & Koehler.

Tu, Wei-ming 1990 b. »Confucian humanism and the Korean quest for cultural identity«, in *Papers of the 6th international conference »Korean studies. Its cross-cultural perspective I«*, hrsg. v. The Academy of Korean Studies, S. 223-244. Seoul: The Academy of Korean Studies.

Tu, Wei-ming 1995. »Yuga ch'ŏlhak-kwa hyŏndaehwa«[Konfuzianische Philosophie und Modernisierung], in *Tongashia, munje-wa sigak* [Ostasien: Probleme und Ansichten], hrsg. v. Chung, Mun-Gil et al., S. 333-390. Seoul: Munhak-kwa chisŏngsa.

Tu, Wei-ming. Hrsg. 1996. *Confucian traditions in East Asian modernity: moral education and economic culture in Japan and four mini-dragons*. Cambridge: Harvard University Press.

Vogel, Ezra 1979. *Japan as number one: lessons for America*. Cambridge: Harvard University Press.

Wesolowski, Zbigniew 1997. *Lebens- und Kulturbegriff von Liang Shuming (1893-1988). Dargestellt anhand seines Werks Dong-Xi wenhua ji gi zhexue*. Nettetal: Steyler.

Yi, Kwang-su 1922. »Minjok kaejoron« [These von der Erneuerung der Nation], in *Kaebyŏk*, Mai 1922.

Yu, Tong-hwan 1992. »Pip'an gyesŭngron-ŭi munhwa chŏnryak« [Kritische Fortführung der Kulturtradition als Strategie], in *Hyŏndae chunggug-ŭi mosaek* [Die Suche nach dem modernen China], hrsg. v. Han'guk ch'ŏlhak sasang yŏn'guhoe nonjŏnsa bunkwa, S. 189-221. Seoul: Tongnyŏk.

Zhang, Wei-wei 2010. »Zhōngguó shì shìjiè wéiyī wénmíng xíng guójiā« [China ist das einzige zivilisierte Land der Welt], in *Huánqiú shíbào* vom 24. Mai 2010.

Zhang, Yongle 2014. *Zhongguo de xiannen zhengzhi ji qi minzhu zhengdangxing* [Die Meritokratie Chinas und ihre demokratische Legitimität]. Kommentar im Rahmen des Workshops »Democracy and Meritocracy« an der Sungkyungkwan Universität, Seoul, am 30. Mai 2014.

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Zusammenfassung: Konfuzius, der in der Geschichte Ostasiens mehrfach für tot erklärt worden ist, erlebt seit einigen Jahren in China eine erneute Wiedergeburt. Darin setzt sich eine lange Tradition der politischen Instrumentalisierung seiner Lehre und der seiner Schüler in Ostasien fort. Der politische Umgang mit dem Konfuzianismus schwankte dabei stets zwischen staatstragender Akzeptanz und radikaler Ablehnung. Der dezidiert humanistische Charakter dieser Lehre wurde dabei ausgeblendet. In diesem Aufsatz wird die wechselvolle Geschichte der Instrumentalisierung des Konfuzianismus in Ostasien untersucht.

Stichworte: Konfuzius, Konfuzianismus, Humanismus, Modernisierung, asiatische Werte, Ostasien, China

Rebirth of Confucius? Renaissance of Confucianism in East Asia

Summary: Confucius, who has been repeatedly pronounced dead in East Asian history, has for some years now been experiencing another rebirth in China. This is in line with a long tradition of political instrumentalization of the teachings of Confucius and his disciples in East Asia. In dealing with them, the political protagonists have always veered between embracing Confucian thought in the hope of furthering the aims of the state and their own rule and radically rejecting it, while the decidedly humanistic character of this doctrine has been either ignored or suppressed. This essay examines the eventful history of the instrumentalization of Confucianism in East Asia.

Keywords: Confucius, Confucianism, humanism, modernization, Asian values, East Asia, China

Autorin

Eun-Jeung Lee
Institut für Koreastudien
Freie Universität Berlin
Fabeckstr. 7
14195 Berlin
Eun-Jeung.Lee@fu-berlin.de

https://doi.org/10.5771/0340-0425-2018-1-59
Generiert durch IP '3.138.178.98', am 12.10.2024, 06:29:51.
Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.