



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Von Mao Tse-tung zu Konfuzius?“

Die Rolle der konfuzianischen Tradition in der Legitimationsstrategie der
Kommunistischen Partei China nach 1978

Verfasser

Simon Prossliner

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 300

Studienrichtung lt. Studienblatt: Politikwissenschaft

Betreuerin: Univ.-Prof. Dr. Susanne Weigelin-Schwiedrzik

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	1
Einleitung	2
Teil I: Legitimität – Zwischen himmlischem Mandat und Volkssouveränität	13
1. Der (wissenschaftliche) Stand der Dinge	13
1.1 Legitimität und Stabilität	13
1.2 Über empirische Widersprüche	18
1.3 Konfuzianische Kulturtradition	20
2. Über die Relevanz „politische Kultur“	25
2.1 Das „andere“ China	27
2.2 Konfuzius im Wandel der Zeit	29
3. Theorie der Legitimität	33
3.1 Ideengeschichtliche Verortung	36
3.2 Operationalisierung	39
3.3 Legitimität und autoritäre Herrschaft	40
3.3.1 Die Funktion der Ideologie im normativen Legitimationsprozess	43
3.3.2 Die Funktion politischer Mythen im normativen Legitimationsprozess	47
4. Legitimationskonzeptionen im Reich der Mitte	49
4.1 Das Individuum als politisches Subjekt? Die Frage der Urteilsautonomie	49
4.2 Das Individuum und die politische Gemeinschaft.....	51
4.3 Traditionelle Legitimationsstrategien.....	54
4.3.1 Das Mandat des Himmels.....	55
4.3.2 Good governance – Das Wohlwollen des Volkes	55
4.3.3 Die Notwendigkeit tugendhafter Herrschaft.....	58
4.3.4 Utilitarismus – Wohlfahrt, politische Stabilität, Frieden.....	58

Teil II: Konfuzius und die Kommunistische Partei	60
5. Der sinisierte Marxismus und die chinesische Tradition	60
5.1 Mao Tse-tung und die konkreten Bedingungen der chinesischen Revolution	62
5.2 Marxismus und konfuzianische Tradition	64
5.2.1 Dialektik. Yin – Yang und die permanente Revolution	66
5.2.2 Basis und Überbau. Der maoistische Voluntarismus	68
5.2.3 Anthropologisches Grundprämissen. Die individuelle Selbstverwirklichung	72
5.2.4 Die Einheit von Theorie und Praxis	72
6. mutatis mutandis – Die Rezeption der konfuzianischen Tradition	76
6.1 Mao Tse-tung und die Bewegung des Vierten Mai	76
6.2 Yan'an-Periode. Die Kommunistische Partei vor der Machtergreifung	76
6.3 Nach 1949	78
6.4 Die Kulturrevolution	81
6.5 Die 1980er Jahre	83
6.5.1 Ideologischer Wandel	85
6.5.2 Kulturfieber	85
6.5.3 Bildungspolitische Institutionalisierung	87
6.5.4 Die Formierung (neu-)konfuzianischer Positionen	88
6.6 Die 1990er Jahre und danach	92
6.6.1 Der staatszentrierte, „neue Nationalismus“	93
6.6.2 Historiographischer Revisionismus – „Abschied von der Revolution“	95
6.6.3 Die neue Wahrnehmung der Vergangenheit in der Gegenwart	99
6.6.4 Der Wandel im intellektuellen Diskurs	101
6.6.5 Kultureller Nationalismus und Neokonservatismus	103
6.6.6 Konfuzianischer Diskurs	106
6.6.7 „Politischer Konfuzianismus“	111
6.6.8 Die Kommunistische Partei und der konfuzianische Diskurs	114

7.	Legitimationswandel und ideologischer Transformationsprozess	118
7.1	Von 1949 bis 1978.....	118
7.2	Nach 1978 – Gründe für die politische Neuorientierung	122
7.3	Ideologische Wandel. Die Rolle der Ideologie in Transformationsprozessen	124
7.4	Sukzessive Entdogmatisierung	126
7.5	Pragmatische Flexibilisierung: „Die Wahrheit in den Fakten suchen“	127
7.6	Das „Anfangsstadium des Sozialismus“ und die „sozialistische Marktwirtschaft“	129
7.7	Konsequenzen eudämonischer Legitimität.....	132
7.8	Tiananmen und danach.....	136
7.9	Grenzen nationalistischer Legitimation.....	138
7.10	Der 16. Parteitag 2002 – die endgültige Neuinterpretation der eigenen Rolle.....	141
8.	Konfuzianische Worthülsen für marxistische Ideologie?	143
8.1	Das (personelle) Naheverhältnis zu konfuzianischen Organisationen	143
8.2	Selbstdarstellung nach außen.....	148
8.3	Konfuzianisch konnotierte, ideologische Motive	151
8.3.1	Bescheidener Wohlstand	151
8.3.2	Harmonische Gesellschaft	151
8.4	Öffentliche und individuelle Moral	155
	Conclusio	159
	Literaturverzeichnis.....	168
	Anhang	193
	Abstract.....	193
	Lebenslauf	194

Danksagung

Ganz besonders bedanken möchte ich mich an dieser Stelle bei Prof. Dr. Susanne Weigelin-Schwiedrzik, die mich im Laufe meiner Diplomarbeit umfassend betreut und unterstützt hat. Herzlichen Dank für die zahlreichen Denkanstöße, die konstruktive Kritik und die unendliche Geduld. Im Hinblick auf meinen Forschungsaufenthalt an der John F. Kennedy School of Government an der Harvard University möchte ich mich besonders bei Prof. Dr. Anthony Saich bedanken, welcher mich in dieser Zeit betreute und mich in zahlreichen Gesprächen mit Ratschlägen und Anregungen unterstützte. Ebenso bedanken möchte ich mich in diesem Zusammenhang bei Prof. Dr. Elizabeth J. Perry, Prof. Dr. Roderick MacFarquhar, Prof. Dr. Merle Goldman, Prof. Dr. Peter K. Bol und Prof. Dr. Joseph Fewsmith und Nancy Hearst. Besonderer Dank gebührt auch meiner Freundin Mascha und meinen Eltern, die mir während meines Studiums und während dem Schreiben der Diplomarbeit jegliche Unterstützung zuteilwerden ließen und mir stets zu Seite standen.

Einleitung

Totgesagte leben länger

Noch 1989 schien das „Ende der Geschichte“ zum Greifen nah; das realsozialistische Entwicklungsmodell durch den sich abzeichnenden Kollaps der Sowjetunion und die Demonstrationen auf dem Tiananmen-Platz in China im Frühjahr desselben Jahres, welche unter dem massiven Einsatz von Gewalt niedergeschlagen worden waren, endgültig zu einem historischen Anachronismus degradiert.¹ In den Vereinigten Staaten und Europa lösten diese Ereignisse eine euphorische Erwartung bezüglich eines globalen Triumphes des westlichen Demokratiemodells aus, infolge derer sich in den frühen 1990er Jahren eine intensiv geführte Auseinandersetzung über einen möglichen Zusammenbruch des sozialistischen Regimes und eine baldige Demokratisierung Chinas entfaltete.

Gut zwei Jahrzehnte später muten diese Hoffnungen als purer Euphemismus an, die internationalen Determinanten haben sich grundlegend verschoben. Die militärischen Verstrickungen der Vereinigten Staaten in Afghanistan sowie im Irak infolge des 11. September 2001, die globale Finanzkrise ab 2007 und die Staatsschuldenkrise im Euroraum ab 2010 verdeutlichen die Grenzen westlicher Allmacht, während ehemalige Schwellenländer wie Russland, Brasilien, Indien, aber in erster Linie China rasant an Einfluss gewinnen. Diese verschobenen Kräfteverhältnisse manifestierten sich deutlich im Zuge der sogenannten Eurokrise als über chinesische Finanzhilfe für angeschlagene Staaten der Eurozone diskutiert wurde. All diese Entwicklungen und die daraus resultierende globale Neuordnung haben im Westen eine Identitätskrise und in Folge eine Debatte über das Verhältnis zwischen dem „Westen und dem Rest der Welt“ und den „Aufstieg der Anderen“ ausgelöst.² Die in diesem Kontext sowohl in den Massenmedien als auch in akademischen Publikationen geäußerte Befürchtung einer schwindenden Anziehungskraft liberaler Demokratien geht einher mit der Debatte über die Möglichkeit der Etablierung eines alternativen Entwicklungsmodells.³ Diese Auseinandersetzung über einen autoritären, chinesischen Gegenentwurf (Stichwort Beijing Consensus) zur westlichen Moderne haben auch der Frage nach der Ursache für die

¹ Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte. München, 1992.

² Vgl.: Ferguson, Niall: Civilization. The West and the Rest. London, 2011. / Zakaria, Fareed: The post-American world. New York, 2008.

³ Vgl.: Mann, James: The China Challenge. A Shining Model of Wealth Without Liberty (20. 5. 2007). Unter: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/05/18/AR2007051801640.html>, aufgerufen am 1. 10. 2009. / Callick, Rowan: The China Model. In: The American, Nr. 6 (2007). S. 36 – 44. / Gat, Azar. The Return of Authoritarian Great Powers. In: Foreign Affairs, 86. Jg., Nr. 4 (2007). S. 49 – 58.

anhaltende Stabilität der Herrschaft der Kommunistischen Partei neue Aktualität verliehen.⁴ Wobei auffällt, dass (außerhalb Chinas) in der journalistischen Berichterstattung, aber auch in zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen für die Herrschaft der Kommunistischen Partei beinahe durchgehend entweder vollkommene Illegitimität oder zumindest ein gravierendes Legitimitätsdefizit angenommen wird.

Zwar stellt die Beschäftigung mit der politischen Stabilität des Regimes seit Anfang 1990er Jahren eine inhaltliche Konstante des akademischen Diskurses dar, die Olympischen Spiele in Peking 2008, die Unruhen in Tibet im selben Jahr, die Auseinandersetzungen in der Provinz Xinjiang zwischen der uighurischen Minderheit und vor Ort lebenden Han-Chinesen 2009, die Vergabe des Friedensnobelpreises an den Dissidenten Liu Xiaobo 2010, vereinzelte Protestaktionen im Rahmen der sogenannten „Jasmin-Revolution“ 2011 und die zunehmende Zahl an lokalen Protesten sowohl auf dem Land als auch in den Städten trugen jedoch dazu bei, dass diese Thematik auch in den Medien präsent blieb. Große Aufmerksamkeit erfährt sie jedoch nicht nur in der westlichen Rezeption des chinesischen Modernisierungsprozesses, sondern ebenso in China, besonders von Seiten der Kommunistischen Partei selbst.⁵ Aus einer politikwissenschaftlichen Perspektive erweist sich die Resistenz des Einparteienregimes der Kommunistischen Partei unter anderem als so interessant, weil sie aus Sicht jener modernisierungstheoretischen Prämissen, wonach zwischen sozioökonomischer Entwicklung und politischem Wandel eine Interdependenz bestehe, ein Paradoxon darstellt.⁶ Obwohl diese Interpretation im Hinblick auf die politische Entwicklung der Nachbarländer Taiwan und Südkorea auf den ersten Blick als naheliegend erscheint, würde sie die Schlussfolgerung implizieren, dass den wirtschaftlichen Reformen, die 1978 eingeleitet wurden, apriori ein Demokratisierungsprozess eingeschrieben war. So stellt sich nun die Frage, weshalb das politische System der Volksrepublik China nach wie vor (relativ) stabil bleibt, während anderswo (z.B. Ägypten, Bahrain, Jemen, Libyen, Syrien, Tunesien, 2011, Iran 2009, Myanmar 2007, Ukraine 2004, Georgien 2003, Serbien 2000 et.al.) autoritäre Regime unter dem Druck der Straßen ins Wanken geraten oder gar stürzen.

Endogene Erklärungsansätze scheinen daher verlockend.

⁴ Huang, Yasheng: Rethinking the Beijing Consensus. In: Asian Policy, Nr. 11 (2011). S. 1 – 26. / Ramo, Joshua Cooper: The Beijing Consensus. London, 2004.

⁵ Xing, Li: GDP ranking no reason to celebrate. In: China Daily, 6. 8. 2010. S. 8. / Gilley, Bruce: Legitimacy and Institutional Change. The Case of China. In: Comparative Political Studies, 41. Jg., 3 (2008). S. 270. / Shambaugh, David: Chinas Communist Party. Atrophy ad Adaption. Washington, 2008. S. 41 – 102.

⁶ Vgl.: Huntington, Samuel P.: The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century. Norman, London, 1993. S. 66. / Inglehart, Ronald/ Welzel, Christian: Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence. New York, 2005. S. 210 ff.

Konfuzius 2.0 – dessen Relevanz und das historische Archiv

In diesem Kontext wird seit Mitte der 1990er Jahre von einigen Autoren im akademischen Diskurs die These vertreten, dass die Kommunistische Partei maßgeblich die konfuzianische Tradition funktionalisiere um ihre angeblich schwindende Legitimation zu erneuern und auf ein neues, genuin chinesisches Fundament zu stellen. In den Massenmedien stieß dieser Ansatz erst Mitte der 2000er Jahre, insbesondere – gleich einer Initialzündung – infolge des 17. Parteitags 2007 im Zusammenhang mit dem dort verkündeten Konzept der „Harmonischen (sozialistischen) Gesellschaft“ auf größere Resonanz.⁷

Dieser Argumentation folgend, diene die konfuzianische Tradition der Kommunistischen Partei als kultureller Bezugsrahmen zur Etablierung konservativer Werte und einer darauf aufbauenden nationalen, kulturalistischen Identität zur Aufrechterhaltung politischer Stabilität im Inneren sowie zur außenpolitischen Zurückweisung westlicher Einflussnahme.⁸ Aus einer historischen Perspektive bedeute diese machtpolitisch motivierte Instrumentalisierung der genuin chinesischen Kultur und gesamtgesellschaftliche Retraditionalisierungstendenzen nach Dekaden des revolutionären Antitraditionalismus eine Zäsur. Nachdem die chinesische Revolution 1949 und die Kulturrevolution (1966–1976) Konfuzius endgültig in die Mülltonne der Geschichte getreten habe, steige dieser nun, wie Phönix aus der Asche, aus den Trümmern des ideologischen Systemwiderspruchs (marxistische Ideologie versus kapitalistische Realverhältnisse) hervor und feiere sein „Comeback“.⁹

Gerade die häufig geteilte Prämisse eines ideologischen Vakuums, infolge einer sukzessiven „Deideologisierung“ nach 1978, lässt zweckrationale Rückgriffe auf traditionelle Konzepte glaubhaft erscheinen und erlaubt diese These als weiteren Grund für die überraschende

⁷ Bsp.: Blume, Georg: Die Schule der revolutionären Harmonie (11. 5. 2005). Unter: <http://www.zeit.de/2005/20/Konfuzius>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011. / Fan, Maureen: Confucius Making a Comeback In Money-Driven Modern China (24. 7. 2007). Unter: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/07/23/AR2007072301859.html>, zuletzt aufgerufen am 4. 3. 2011. / Fähnders, Till: Welcher Konfuzius darf es sein? (1. 4. 2011). Unter: <http://www.faz.net/s/RubDDDBDABB9457A437BAA85A49C26FB23A0/Doc~E9CE085F9E600405297B49EEF037084B9~ATpl~Ecommon~Scontent.html>, zuletzt aufgerufen am 15. 3. 2011. / The Economist: Confucius and the party line. The aim is to be moderately well-off (22 .5. 2003). Unter: <http://www.economist.com/node/1806048>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

⁸ Vgl.: Meissner, Werner: China's Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present. In: China Perspectives, Nr. 68 (2006). S. 48. / Zhao, Suisheng: A Nation-State by Construction. Dynamics of modern Chinese Nationalism. Stanford, 2004. S. 227 f. / Lackner, Michael: Konfuzianismus von oben? Tradition als Legitimation politischer Herrschaft in der VR China. In: Herrmann-Pillath/Lackner, Michael (Hrsg.): Länderbericht China, Bonn, 1998. S. 425 ff. / Tong, Zhang/ Schwartz, Barry: Confucius and the Cultural Revolution. A Study in Collective Memory. In: International Journal of Politics, Culture, and Society, 11. Jg., Nr. 2 (1997). S. 202 ff.

⁹ Bsp.: The Economist: Confucius makes a comeback. In: The Economist, 19. 5. 2007. S. 48. Fan (Washington Post), 2007.

Überlebensfähigkeit des kommunistischen Regimes anzuführen. Als problematisch und erstaunlich zugleich erweist sich dabei allerdings das Fehlen einer in sich geschlossenen Beweisführung, die sich ausschließlich dieser Frage widmet. Vielmehr scheint diese These ein omnipräsenter Bestandteil des Diskurses über die Stabilität und Legitimität des politischen Systems – der allerdings häufig nur angerissen wird und unhinterfragt auf dem Niveau eines illustrativen Exempels verbleibt. Die Gefahr eines Zitationskreislaufes ist evident.

Diese Diskrepanz zwischen offensichtlichem Interesse – gemessen an medialer Präsenz und Rezeption in Fachpublikationen – sowie tatsächlicher Analyse liefert den zentralen Grund für die vorliegende Arbeit. Allerdings würde die bloße Suche nach konfuzianischen Elementen im offiziellen, politischen Diskurs eine Antwort liefern, deren Aussagekraft begrenzt wäre und zu falschen Schlüssen verleiten würde. So kann etwa die konfuzianische Konnotation des Konzepts der „Harmonischen Gesellschaft“ mittlerweile als allgemein bekannt angenommen werden, genauso wie ein substanzielles, personales Naheverhältnis der Kommunistischen Partei zu einigen nichtstaatlichen, konfuzianischen Kulturinstituten (z.B. Konfuzius Stiftung, Internationale Konfuzius Vereinigung). Würde nur nach vereinzelt Spüren gesucht, wäre das Resultat wohl prädestiniert. Allerdings ist festzuhalten dass das Interesse an einer eventuellen Funktionalisierung der traditionellen Kultur durch die Kommunistische Partei nicht bloß aus der Vernachlässigung diesbezüglicher Studien resultiert, sondern daraus, dass sich dieser Mangel in einer Rückkoppelung direkt auf die Analyse und Interpretation aktueller soziopolitischer Prozesse auswirkt. Der Fokus auf ideologische und rhetorische Aspekte von Legitimation und die damit verbundene Analyse etwaiger politisch motivierter, diskursiver Rekurse auf die konfuzianische Kulturtradition erfüllt keinen reinen Selbstzweck. Geschichte als politisierbare Vergangenheit, egal ob nun als Gegenstand bewusster Instrumentalisierung, popkulturelle Reminiszenz, traditionalistische Nostalgie oder gar als buntes Amalgam dieser Möglichkeiten, wird durch Erinnerung zu einer sozialen Realität innerhalb der Gegenwart und dadurch zu einem Faktor, der direkt in politikwissenschaftliche Kernfelder wie Legitimation und Nationalismus hineinwirkt. Ebenso lässt sich der verfolgte Ansatz aus einer institutionalistischen Perspektive heraus rechtfertigen. Dazu gilt es an dieser Stelle die oft angeführte Annahme, der 1978 unter Deng Xiaoping eingeleitete Modernisierungsprozess hätte ideologische Legitimationsmechanismen obsolet gemacht, zu hinterfragen und auf die Interdependenz zwischen institutionellem Wandel und ideologischen Narrativen hinzuweisen. Gerade in Transformationsgesellschaften, welche, wie die chinesische derzeit, einem rapiden sozioökonomischen Wandel unterworfen sind, sind politische Präferenzen von einer hohen

Volatilität geprägt. Indem ideologisch verbrämte Narrative durch das Angebot sinnstiftender und handlungsorientierender Bezugssysteme die Wahrnehmung und Interpretation ebendieser Entwicklung mitbestimmen und strukturieren, beeinflussen sie direkt die relativen Kosten institutionellen Wandels und werden dadurch zu einem zentralen – wenn auch gegenwärtig oft ignorierten – Faktor in diesem Prozess.¹⁰

Wie bereits erwähnt, wäre eine bloße Frage nach dem „ob“ nicht zielführend, vielmehr entscheidend ist jene nach dem „wie“, nach Genese, Umfang, Einfluss und ideologischer Anschlussfähigkeit konfuzianischer Legitimationskonzepte im ideologischen Diskurs der Kommunistischen Partei – oder genauer, die Frage nach der Rolle, welche die konfuzianische Tradition im Legitimationsprozess der Kommunistischen Partei einnimmt. Dazu ist zum einen die Rezeption der traditionellen, konfuzianischen Kulturtradition durch die Kommunistische Partei als auch die Legitimation der Kommunistischen Partei per se zu betrachten. Wobei zu betonen ist, dass sich die Arbeit nicht um die Legitimität der Kommunistischen Partei per se, sondern lediglich um die Strategie zu deren Erlangung dreht.

Um die gewählte Herangehensweise an diesen Fragenkomplex zu skizzieren, bietet sich in zweierlei Hinsicht der von Michel Foucault geprägte Begriff des „Archivs“ an.¹¹ Einerseits ist die historische und kulturelle Tradition einer politischen Gemeinschaft – nicht im Sinne Foucaults – als unerschöpfliches Reservoir oder eben als jenes Archiv zu begreifen, dessen Inhalte im Zuge gesellschaftlicher Diskurse kontinuierlich (neu) verhandelt, interpretiert und konfiguriert werden. Dieses Archiv liefert in Form historischer und kultureller Motive sowie Symbole jene fundamentalen Ressourcen, aus denen politische Mythen und sich darauf gründende Identitäten konstruiert werden, welche wiederum politischen Herrschaftssystemen als legitimatorischer Bezugsrahmen dienen. Andererseits bezeichnet der Begriff des Archivs – nun im Sinne Foucaults – in Zusammenhang mit dem Konzept des „historischen Apriori“ die „Realitätsbedingung[en] für Aussagen“.¹² Gemeint sind damit die spezifischen (historischen) Bedingungen des „Auftauchens von Aussagen“, die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Sagbaren, sprich das „das Gesetz dessen, was gesagt werden kann“.¹³ Beide Konzepte zueinander in Relation setzend, orientiert sich die vorliegende Analyse an den politischen Realitätsbedingungen unter denen ein (möglicher) diskursiver Rückgriff auf das Archiv der

¹⁰ North, Douglass C.: *Institutions, institutional change and economic performance*. Cambridge, New York, 1990. S. 85 f.

¹¹ Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main, 1981. S. 183 ff.

¹² Ebd.

¹³ Ebd. S. 187.

konfuzianischen Kulturtradition stattfindet/ stattgefunden hat, um sich schließlich der entscheidenden Frage zuzuwenden; nämlich jener nach der aktuellen Relevanz traditioneller Elemente innerhalb des politischen Diskurses, wobei zwischen der Kommunistischen Partei und der gesamtgesellschaftlichen Rezeption zu differenzieren sein muss. Zwar muss sich eine Untersuchung, die sich um die ideologische Instrumentalisierung kultureller Inhalte zum Zweck des Machterhalts dreht, notwendigerweise auf den offiziellen, politischen Diskurs konzentrieren, sprich jene Akteure deren Macht der Legitimität bedarf. Es bedarf jedoch ebenso der gesellschaftlichen Rezeption und der intellektuellen Debatten abseits der Kommunistischen Partei um Einflüsse und Bezugspunkte der offiziellen Rhetorik hervorzuheben und deren Grenzen abzustecken. Die umfassende Aufmerksamkeit, welche dabei der Genese und damit dem historischen Rückblick gewidmet wird, ist aber keineswegs einem Fetisch für geschichtliche Details geschuldet, sondern resultiert aus der Tatsache, dass die Auseinandersetzung mit der konfuzianischen Tradition und deren erneutem (angeblichem) Bedeutungsgewinn sehr stark durch postulierte Brüche und Kontinuitäten geprägt wird. Dies gilt sowohl für die mediale Berichterstattung, wissenschaftliche Analysen als auch für die Kommunistische Partei Chinas selbst. Der kritische Blick in die Vergangenheit schärft die Wahrnehmung der fragmentierten Realität der Gegenwart. Dementsprechend erscheint eine Auseinandersetzung mit der Rolle der konfuzianischen Tradition in der Gegenwart ohne Einbeziehung ihrer Rolle in der Vergangenheit kaum möglich. Der Fokus, der dabei auf die „rhetorische [diskursive/ideologische] Basis“ von Legitimität gerichtet wird, ergibt sich aus dem untersuchten Sachverhalt selbst, nämlich der Tatsache, dass politische Annäherungen an die konfuzianische Tradition bis dato so gut wie ausschließlich auf einer diskursiven Ebene erfolgt sind und so gut wie keine institutionelle Verfestigung stattgefunden hat.¹⁴

Folgende zwei (hypothetische) eingrenzende und argumentationsleitende Prämissen liegen dem verfolgten Ansatz zu Grunde. Erstens ist davon auszugehen, dass, von Seiten der Kommunistische Partei – Foucault ein letztes Mal zweckentfremdend – zum Zweck des Machterhalts „die Produktion des [politischen] Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und Gefahren des Diskurses zu bändigen.“¹⁵ Zweites wird in der vorliegenden Arbeit davon ausgegangen, dass sich Macht zwar über einen begrenzten Zeitraum durch Repression und Zwang aufrechterhalten lässt, sie aber um längerfristig stabil zu sein, der

¹⁴ Kluver, Alan R.: Legitimizing the Chinese Economic Reforms. A Rhetoric of Myth and Orthodoxy. New York, 1996. S. 15.

¹⁵ Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main, 2007. S. 11.

Akzeptanz der Regierten bedarf, weshalb Macht der Wille zur Legitimation quasi eingeschrieben ist. Beide Prämissen zusammenführend, lässt sich nun die Hypothese formulieren, dass ein Rückgriff auf die konfuzianische Kulturtradition dem Ziel der Herrschaftsabsicherung folgt und dem Primat des Machterhalts untergeordnet ist – wobei wie bereits mehrfach erwähnt Umfang und Relevanz Gegenstand dieser Arbeit sind.

Gliederung

In einem ersten Schritt gilt es den aktuellen Stand des wissenschaftlichen Diskurses (Kap. 1) darzulegen um jene Annahmen (Legitimitätsdefizit, Deideologisierung et al.) hervorzuheben, welche die Auseinandersetzung über das vorliegende Thema dominieren und welche deshalb einer näheren Betrachtung bedürfen. Nachdem sich die zentralen Fragen dieser Arbeit um politische beziehungsweise politisierbare Aspekte der konfuzianischen Kulturtradition drehen, sind anschließend der Begriff der politischen Kultur (Kap. 2) sowie dessen Anwendung auf China (Kap. 2.1) und die konfuzianische Tradition (Kap. 2.2) zu klären. Dies erscheint in zweierlei Hinsicht notwendig, einerseits um damit den weiteren kulturellen, konfuzianischen Kontext zu klären, in welchem sich die nachfolgenden Argumentationslinien bewegen, um zu definieren was gemeint, aber auch was nicht gemeint ist, andererseits um orientalistische Simplifikationen sowie den Eindruck einer homogenen, konfuzianischen Kulturtradition zu vermeiden. Den Hauptbestandteil des ersten Abschnitts bildet allerdings die eingehende, komparative Auseinandersetzung mit dem Konzept der Legitimität (Kap. 3), zum einen im Hinblick auf seine Prägung in der neuzeitlichen Ideengeschichte Europas (Kap. 3.1) als auch in Bezug auf seinen Bedeutung in den politischen Theorien der konfuzianischen Philosophie (Kap. 4). Diese Differenzierung ist nicht etwa Ausdruck kulturrelativistischer Prämissen, sondern ist ob des bereits angesprochenen, normativen Gehalts essenziell um eine objektive Analyse zu ermöglichen.

Dazu ist nach einer ideengeschichtlichen Einordnung eine Operationalisierung vorzunehmen, die danach strebt, das Legitimitätskonzept aus seinem „westlichen“ Korsett zu lösen; wobei zu betonen ist, dass es nicht darum geht sich des normativen Gehalts des Konzepts zu entledigen. Diese zweigliedrige Objektivierung des Legitimitätsbegriffs, auf die im Streben nach schlanker Operationalisierbarkeit häufig verzichtet wird, ist deshalb aus zwei Gründen von Bedeutung. Einerseits erlaubt sie – ohne dem Regime apriori Illegitimität zu unterstellen – eine spannungsfreie Adaption des Legitimitätskonzeptes auf ein autoritäres, sozialistisches Regime (Kap. 3.3) und jene Faktoren, welche zentral für die normative Legitimation eines

autoritären Regimes sind, nämlich Ideologie (Kap. 3.3.1) und politische Mythen (Kap. 3.3.2). Andererseits erleichtert sie eine komparative Herangehensweise an politische Theorien der konfuzianischen Philosophie zur Legitimität politischer Herrschaft.

Nachdem im weitgehend theoretisch gehaltenen Teil I ein grundlegender Rahmen geschaffen und zentrale Begriffe definiert wurden um die nachfolgende Argumentation zu strukturieren und ein- aber auch abzugrenzen, folgt in Teil II eine Auseinandersetzung mit der Rezeption der konfuzianischen Tradition durch die Kommunistischen Partei. Diese gliedert sich in vier Abschnitte und verläuft auf verschiedenen Ebenen. Den Beginn bildet eine Analyse traditioneller Einflüsse auf die politische Theorie Mao Tse-tungs im Rahmen des sinisierten Marxismus (Kap. 5). Dieser Zugang mag auf den ersten Blick unnötig anmuten, ist für ein differenziertes Verständnis der Gegenwart aber äußerst hilfreich. Zwar haben sich das politische Klima und der ideologische Diskurs in China seit dem Tod Maos 1976, dem Ende der Kulturrevolution im selben Jahr und dem zwei Jahre später eingeleiteten Öffnungsprozess grundlegend verändert, nichtsdestotrotz bilden seine theoretischen Ausführungen weiterhin den intellektuellen Kontext und die terminologischen Grundlagen zahlreicher ideologischer Debatten innerhalb der Kommunistischen Partei – gerade jene aus der sogenannten Yan'an-Periode (1935–1944).¹⁶ Darüber hinaus lässt sich zeigen, dass sich bereits vor 1978 Parallelen und inhaltliche Überschneidungen zwischen der Ideologie der Kommunistischen Partei und der traditionellen, konfuzianischen Kultur finden lassen.

Den zweiten Abschnitt bildet eine grobe, fünfteilige Periodisierung der politischen Rezeption der konfuzianischen Kulturtradition (Kap. 6), wobei die Gliederung keineswegs den Eindruck kohärenter, homogener Zeiträume erwecken, sondern vielmehr diesen innewohnende Brüche und Widersprüche verdeutlichen soll. Während die Ausführungen über die Rezeption in den Zeiträumen zwischen 1919 und 1949 (Kap. 5.1 und Kap. 5.2) sowie zwischen 1949 und 1978 (Kap. 5.3 und Kap. 5.4) überblicksartig gehalten sind und lediglich darauf abzielen die Persistenz konfuzianischer Motive im politischen Diskurs zu illustrieren und die absolute Permanenz eines antikonfuzianischen Antitraditionalismus vor 1978 zu widerlegen, gewinnt die Analyse, je weiter sie sich der Gegenwart annähert, an Detail. Deshalb folgen die ersten beiden Teile weitgehend einem chronologischen Aufbau, welcher jedoch in den beiden nachfolgenden der Übersicht halber zunehmend zugunsten einer thematischen Struktur aufgegeben wird. Dabei ist auf die Trennung zwischen der Kommunistischen Partei und nichtstaatlichen Akteuren zu achten. Diese Differenzierung ist angesichts der Vereinnahmung

¹⁶ Knight, Nick: Rethinking Mao. Explorations in Mao Zedong's Thought. Lanham, Plymouth, 2007. S. 5; 197.

der konfuzianischen Kultur durch neotraditionalistische Nationalisten unerlässlich; zum einen um jene Faktoren, die nach 1978 zur sukzessiven (Re-)Popularisierung der konfuzianischen Tradition führten, nicht gänzlich der Kommunistischen Partei zuzuschreiben; zum anderen um den komplexen Standpunkt nicht zu übersehen, welchen die Kommunistische Partei in Bezug auf diese (Re-)Popularisierung einnimmt. Die Unterlassung dieser Differenzierung erklärt in gewissem Maße die Annahme einer „Konfuzianisierung“ der Kommunistischen Partei. Der Teil, welcher sich der Dekade vor 1989 (Kap. 6.5) zuwendet, arbeitet ausführlich jene Faktoren heraus, die im Laufe der 1980er Jahre die Entstehung eines diskursiven Rahmens für die grundlegende Neuinterpretation der konfuzianischen Tradition in den 1990er Jahren ermöglichten. Anschließend gilt es die politische Rezeption nach 1989 bis in die Gegenwart zu skizzieren (Kap. 6.6). Der Fokus liegt dabei zum einen auf der neuen, nationalistischen Rhetorik (Kap. 6.6.1), der Neuerzählung historischer Großerzählungen (Kap. 6.6.2) sowie auf der Etablierung kulturkonservativer, neotraditionalistischer Positionen im intellektuellen Diskurs (Kap. 6.6.5-7). Letztere sind deshalb von Interesse, da sie die Ambivalenz einer politischen Vereinnahmung der konfuzianischen Tradition unterstreichen und das daraus resultierende Gefahrenpotenzial verdeutlichen.

Der ideologische Transformationsprozess nach 1978 erfährt im folgenden Kapitel (Kap. 7) eine nähere Analyse. Die Aufmerksamkeit, welche der Neuinterpretation der leninistisch-marxistischen Ideologie geschenkt wird, erklärt sich daraus, dass die leitende Ideologie und der offiziell vertretene historische Mythos den narrativen Bezugsrahmen bilden, in welchen eine instrumentalisierte, konfuzianische Tradition zum Zweck der Herrschaftslegitimation integriert werden müsste. Gleichzeitig verdeutlichen die Anstrengungen, welche von Seiten der Kommunistischen Partei nach 1978 unternommen wurden um den ökonomischen Reformprozess zu erklären und zu legitimieren, die Bereitschaft und Fähigkeit der Partei sich flexibel an ein veränderndes, äußeres Umfeld anzupassen. Außerdem gilt es die Konsequenzen zu analysieren, die sich aus den neuen Legitimationsstrategien – eudämonische (Kap. 7.7) und nationalistische (Kap. 7.9) Legitimation – ergeben.

Im letzten Kapitel (Kap. 8) sind schließlich rhetorische Bezugnahmen auf die konfuzianische Tradition im offiziellen, politischen Diskurs der Kommunistischen Partei sowie konfuzianisch konnotierte Motive in deren Parteiprogramm zu analysieren um anschließend in der Conclusio die gewonnene Erkenntnis zusammenzuführen.

Sprachliche und begriffliche Randbemerkungen:

Auch wenn der „Konfuzianismus“ gemeinhin zum Pantheon der Weltreligionen gezählt wird, setzt sich die vorliegende Arbeit, wie aus der Fragestellung ersichtlich, mit politischen und politisierbaren Aspekten der konfuzianischen Tradition auseinander. Deshalb schließen die vorkommenden Begrifflichkeiten wie konfuzianische (Kultur-)Tradition, Philosophie oder Sozialethik zwar, sofern nicht anders gekennzeichnet, religiöse Ansätze und Praxen (Riten, Kulte usw.) mit ein, beziehen sich aber primär auf politische und ethische Aspekte. Um Unklarheiten vorzubeugen, wird der verallgemeinernde Begriff „Konfuzianismus“ ohnehin weitgehend vermieden und nur sehr selektiv verwendet. Diese Differenzierung – wird vom politischen Potenzial abgesehen, das Religionen generell innewohnt – ist schon allein deshalb notwendig, da zwischen konfuzianischer Volkskultur (häufig vermischt mit buddhistischen und daoistischen Inhalten) und der konfuzianischen Sozialethik und sich darauf berufenden staatstheoretischen Konzepten ein signifikanter Unterschied besteht.¹⁷ Darüber hinaus sind mit „konfuzianischer Kultur“ keineswegs die chinesische Kultur an sich, sondern lediglich deren konfuzianische Aspekte gemeint – auch wenn die chinesische Kultur, wie auch die Kulturen anderer Staaten in Ostasien vor dem Eindringen westlicher Einflüsse Mitte des 19. Jahrhunderts vorwiegend konfuzianisch dominiert wurde (in China seit dem 13. Jahrhundert, im Korea der Yi-Dynastie seit dem 15. Jahrhundert sowie in Japan ab der Tokugawa-Periode im 17. Jahrhundert).¹⁸

Darüber hinaus bedient sich die Arbeit des Begriffs „Westen“. Dessen Verwendung erfolgt in vollstem Bewusstsein seines politischen Potenzials und seiner häufigen kulturalistischen Instrumentalisierung, zielt allerdings keineswegs auf die Reproduktion der konstruierten Dichotomie zwischen China und dem Westen ab, welcher sowohl in der europäischen (Orientalismus) als auch in der chinesischen (Okzidentalismus) Geistesgeschichte eine lange Tradition hat. Eine komparative Herangehensweise bedarf des Bewusstseins, dass weder der Westen noch China simplizistisch als homogener Kulturraum begriffen werden sollten.

Eine weitere verwendete Bezeichnung, die es kurz zu klären gilt, ist jene der „Intellektuellen“. Dieser Begriff bezieht sich in der nachfolgenden Arbeit aber nicht auf die konfuzianischen Gelehrten, sondern auf jene gesellschaftlichen Gruppen, die aktiv in den politischen Diskurs eintreten (womit allerdings programmatische und theoretisch-normative Debatten und nicht

¹⁷ Loden, Torbjörn: *Rediscovering Confucianism*. Kent, 2006. S. 6

¹⁸ Tu, Wei-ming: *Der industrielle Aufstieg Ostasiens aus konfuzianischer Sicht*. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf (Hrsg.): *Konfuzius und die Modernisierung Chinas*. Mainz, 1990. S. 44.

bloß die Artikulation von politischen Forderungen gemeint sind). Dementsprechend dient der Begriff dazu, im politischen Diskurs zwischen der Kommunistischen Partei und anderen Teilnehmern zu differenzieren. Diese Gruppierungen, welche unter dem Begriff Intellektuelle subsumiert werden, sind weder als homogen oder als „Gegeneliten“ anzusehen.¹⁹ Die Bezeichnung umfasst verschiedene Gruppen oder Individuen außerhalb der Kommunistischen Partei, jedoch unabhängig von deren politischer Gesinnung. Gemeinhin schließt der Begriff akademische Debatten mit ein; wird allerdings zwischen intellektuellem und akademischem Diskurs unterschieden, so bezieht sich „akademisch“ auf die institutionelle Basis dieses Diskurses (Universität, wissenschaftliche Journale et al.), in Abgrenzung zu Debatten in Zeitungen, Kulturzirkeln oder auf anderen intellektuellen Plattformen.

Des Weiteren ist darauf hinzuweisen, dass der verwendete Begriff des „Nationalismus“ zwar die im wissenschaftlichen Diskurs gängige terminologische Praxis reflektiert, Nationalismus in der offiziellen, ideologischen Rhetorik der Kommunistischen Partei jedoch eindeutig negativ konnotiert ist und in einem chauvinistischen, reaktionären Bedeutungszusammenhang steht. In einem positiven Kontext ist daher der Begriff des „Patriotismus“ gebräuchlich, welcher die Liebe und die Unterstützung zur chinesischen Nation unterstreicht. Nachdem an dieser Stelle darauf hingewiesen wurde, wird fortan, der Klarheit wegen, aber auf eine Trennung verzichtet.²⁰

Abschließend bleibt noch anzumerken, dass in Bezug auf chinesische Namen und Begriffe im Normalfall die Hanyu Pinyin Umschrift verwendet wird, jedoch bei Namen, welche in anderer Umschrift geläufig sind, wie beispielsweise Mao Tse-tung, diese beibehalten wird.

¹⁹ Ding, X. L.: *The decline of communism in China. Legitimacy crisis, 1977 – 1989.* Cambridge, 1994. S. 36 ff.

²⁰ Zhao, Suisheng: *A State-Led Nationalism. The Patriotic Education Campaign in Post-Tiananmen China.* In: *Communist and Post-Communist Studies*, 31 Jg., Nr. 3 (1998). S. 287 – 302. S. 290.

Teil I: Legitimität – Zwischen himmlischem Mandat und Volkssouveränität

1. Der (wissenschaftliche) Stand der Dinge

In der sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem politischen System der Volksrepublik China zeichnen sich seit 1978, insbesondere im angelsächsischen Raum, zwei zentrale Tendenzen ab. Diese Entwicklungen sind einerseits auf den Zugang zu neuen Informationsquellen im Zuge des chinesischen Modernisierungsprozesses seit 1978 zurückzuführen; andererseits reflektieren sie treffend die fachliche Entwicklung der Sozialwissenschaften in den letzten Jahrzehnten im Allgemeinen. Zum einen handelt es sich dabei um eine deutliche Perspektivenverschiebung von der Makro- auf die Mikroebene und die damit einhergehende Erschließung neuer Forschungsfelder, wie zum Beispiel Dorfwahlen, Korruption, regionale Ungleichentwicklung oder Binnenmigration.²¹ Ermöglicht wird diese thematische Diversifizierung durch die sukzessive Öffnung der Volksrepublik China nach 1978, was die wissenschaftliche Auswertung bisher unzugänglicher oder unbekannter Ressourcen ermöglicht, was sich in einer steigenden Zahl empirisch gestützter Feldstudien niederschlägt.²² Zum anderen, dieser Entwicklung Rechnung tragend, ist eine methodische Verlagerung von vorwiegend komparativ-institutionalistischen Zugängen hin zu einer verstärkten Orientierung an Governance-Theorie, Behavioralismus und Rational Choice Ansätzen zu beobachten.²³ Eine Folge dieser Verschiebungen ist aber die Vernachlässigung klassisch politikwissenschaftlicher, auf den Zentralstaat konzentrierter Ansätze.²⁴

1.1 Legitimität und Stabilität

Dieses Fehlen grundlegender, staats-theoretischer Modelle korreliert wiederum negativ mit einer immensen Zahl von Publikationen, welche sich mit Aspekten der politischen Stabilität, beziehungsweise der Legitimität der kommunistischen Einpartei-herrschaft, oder etwaigen Demokratisierungstendenzen auseinandersetzen.²⁵ So stellt die Legitimitätsfrage, wie bereits erwähnt, eine vieldiskutierte Konstante in der sozialwissenschaftlichen Debatte über die Stabilität des autoritären Regimes dar; gerade deshalb erstaunt der Mangel an umfassenden

²¹ Shambaugh, 2008. S. 23.

²² White, Lynn T.: Chinese Political Studies. Overview of the State of the Field. In: Journal of Chinese Political Science, 14. Jg., Nr. 3 (2009). S. 234.

²³ Moody, Peter R. Jr.: Political Culture and the Study of Chinese Politics. In: Journal of Chinese Political Science, 14. Jg., Nr. 3 (2009). S. 254.

²⁴ Shambaugh, 2008. S. 23.

²⁵ Perry, Elizabeth: Studying Chinese Politics: Farewell to Revolution? In: The China Journal, Nr. 57 (2007). S. 1.

Analysen, abgesehen von empirischen Fallstudien oder einzelnen Artikeln.²⁶ Eine Ausnahme von jenen Publikationen, welche sich auf eine Aneinanderreihung lose zusammenhängender, unterschiedlicher Artikel beschränken,²⁷ bilden hierbei die Studien Alan Kluvers oder Robert Weatherleys, welche aus unterschiedlichen Perspektiven die diversen Legitimationsstrategien der Kommunistischen Partei nach 1949 chronologisch nachzeichnen.²⁸

Innerhalb dieser Stabilitätsdebatte nimmt nun das theoretische Konzept legitimer Herrschaft einen zentralen Stellenwert ein. Rezipiert werden vornehmlich Seymour Martin Lipset, David Beetham, David Easton, Max Weber oder auch Jürgen Habermas.²⁹ Allerdings muss konstatiert werden, dass es ohne theoretische Abstraktion, die unweigerlich mit einem Verlust von Aussagekraft und einer deutlichen Komplexitätsreduktion einhergehen würde, kaum möglich ist die verschiedenen Ansätze unter einen gemeinsamen Nenner zu subsummieren. Zurückzuführen ist dies auf das Fehlen einer klaren, allgemein akzeptierten Definition des Legitimationsbegriffs, beziehungsweise auf den Mangel allgemein akzeptierter, theoretischer Bezugs- und Abgrenzungspunkte. Resultat dieses terminologischen Wildwuchses ist nun die Verwendung desselben Begriffes in variierenden Konstellationen und Definitionen, oder die undifferenzierte Adaption ähnlicher, artverwandter theoretischer Konzepte wie beispielsweise Zufriedenheit (satisfaction),³⁰ Vertrauen (trust)³¹ oder politische Unterstützung (political support)³² oder gar der Verzicht auf jegliche theoretische Verortung.³³ Erschwerend kommt hinzu, dass sich die oben genannten, häufig zitierten Definitionen, mit Ausnahme jener Max

²⁶ Chen, Jie: *Popular Political Support in urban China*. Washington, 2004.

²⁷ Bsp.: Laliberté, André/ Lanteigne, Marc (Hrsg.): *The Chinese party-state in the 21st century. Adaptation and the reinvention of legitimacy*. New York, London, 2008. / Heberer, Thomas/ Schubert, Gunter (Hrsg.): *Regime legitimacy in contemporary China. Institutional change and stability*. London, 2009. / White, Lynn (Hrsg.): *Legitimacy. Ambiguities of Political Success or Failure in East and Southeast Asia*. Singapur, 2005.

²⁸ Weatherley, Robert: *Politics in China Since 1949. Legitimizing authoritarian rule*. London, 2006. / Kluver, 1996.

²⁹ Beetham, David: *The Legitimation of Power*. New York, 1991. / Easton, David: *A systems analysis of political life*. Chicago, 1979. / Lipset, Seymour M.: *Political Man: The Social Bases of Politics*. Baltimore, 1981. / Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, 1976. / Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main, 1973.

³⁰ Vgl.: Saich, Tony: *Development and Choice*. In: Friedman, Edward/ Gilley Bruce (Hrsg.): *Asia's Giants. Comparing China and India*. New Hampshire, New York, 2005. S. 227 – 243.

³¹ Vgl.: Schubert, Gunter: *Herrschaft, Vertrauen und Legitimität in der VR China*. In: *China aktuell*, 35. Jg., Nr. 2 (2006). S. 5 – 40.

³² Vgl.: Chen, 2004.

³³ Bsp.: Laliberté, André/ Lanteigne, Marc: *The issue of challenges to the legitimacy of CCP rule*. In: Laliberté, André/ Lanteigne, Marc (Hrsg.): *The Chinese party-state in the 21st century. Adaptation and the reinvention of legitimacy*. New York, London, 2008. S. 1 – 21. / Wang, Zhengxu: *Political Trust in China: Forms and Causes*. In: White, Lynn (Hrsg.): *Legitimacy. Ambiguities of Political Success or Failure in East and Southeast Asia*. Singapur, 2005. S. 113 – 140.

Webers, in Ansätzen weitgehend am liberalen Demokratiemodell orientieren und, dass im Gegenzug zu sozialistischen Systemen kaum empirische Untersuchungen vorliegen.³⁴

“Speculating about future social tensions and political stability in China has become a cottage industry of late. When you look at the products of this industry, the first thing that strikes you is how wildly diverse are the predictions that are made.”³⁵

Martin K. Whyte

Die Bruchlinien der Diskussion dabei verlaufen weitgehend entlang den divergierenden Prognosen über die Perspektiven des politischen Systems, wobei die Deutungshoheit zwischen Skeptikern und Optimisten in zyklischen Perioden zu wechseln scheint. Während die politische Stabilität noch vor knapp einem Jahrzehnt mehrheitlich als fragil eingestuft wurde,³⁶ scheint sich die akademische Tektonik in den letzten Jahren nachhaltig zugunsten jener zu verschieben, welcher der Kommunistischen Partei eine hohe Anpassungsfähigkeit an die sich verändernden sozioökonomischen Verhältnisse attestieren.³⁷ Autoren wie Andrew Nathan oder Minxin Pei, welche vor einem Jahrzehnt noch von Demokratisierungstendenzen ausgingen,³⁸ beziehungsweise das autoritäre Regime dem Zusammenbruch nahe sahen,³⁹ sprechen inzwischen von „authoritarian resilience“⁴⁰ oder relativierend von „trapped transition“.⁴¹ Diese graduelle Neubewertung findet ihren weiteren theoretischen Rahmen in einem radikalen Paradigmenwechsel innerhalb der Demokratisierungstheorie.⁴² Jener Optimismus, der nach 1989 einen globalen Siegeszug von Freiheit und Demokratie erwarten ließ, ist Ernüchterung und einer selbstkritischen Reflexion über die Prognosefähigkeit transitionstheoretischer Prämissen gewichen. Autoritäre Herrschaft wird ergo nicht mehr ausschließlich in den Schemata des Kalten Krieges, im Sinne einer ideologischen

³⁴ Chen, 2004. S. 11 f.

³⁵ Whyte, Martin K.: Chinese Popular Views about Inequality. In: Asia Program special report, Nr. 104 (August 2002). S. 4 – 10. Unter: http://www.wilsoncenter.org/topics/pubs/asiarpt_104.pdf, zuletzt aufgerufen am 1. 10. 2009. S. 4.

³⁶ Bsp.: Chang, Gordon G.: The Coming Collapse of China. New York, 2001. / Pei, Minxin: ‘China’s Governance Crisis. In: Foreign Affairs, Jg., 81, Nr. 5 (2002). S. 96 – 109.

³⁷ Bsp.: Dickson, Bruce: The Communist Party’s Embrace of China’s Private Sector. Wealth into Power. Cambridge, New York, 2008. / Fewsmith, Joseph: China since Tiananmen. Cambridge, New York, 2008. Shambaugh, David: China’s Communist Party. Atrophy and Adaptation. Washington, 2008.

³⁸ Nathan, Andrew J.: Even Our Caution Must be Hedged. In: Journal of Democracy, 9. Jg., Nr. 1 (1998). S. 60 – 64.

³⁹ Pei, 2002.

⁴⁰ Nathan, Andrew: Authoritarian Resilience. In: Journal of Democracy, 14Jg., Nr. 1, (2003). 6 – 17.

⁴¹ Pei, Minxin: China’s trapped transition. The limits of developmental autocracy. Cambridge, 2006.

⁴² Carothers, Thomas: The End of the Transition Paradigm. In: Journal of Democracy, 13. Jg., 1 (2002). S. 5 – 21.

Systemkonfrontation, als Antagonismus zum liberalen, westlichen Demokratiemodell, sondern als genuine Herrschaftsform begriffen.

“[...] China specialists routinely invoke the concept of “regime transition”, despite the fact that the post-Mao period of PRC history has already lasted longer than the Maoist era that preceded it.”⁴³

Perry Elizabeth

Trotz dieser Diskursverschiebung verlaufen nach wie vor zahlreiche Argumentationslinien im Dunstkreis deterministischer Modernisierungstheorien, die einen Demokratisierungsprozess als finales Stadium eines sequenzialistischen Entwicklungsmodells verstehen und dem autoritären Regime einen systemischen Widerspruch attestieren.⁴⁴ Dementsprechend findet sich in zahlreichen theoriebasierten Publikationen nach wie vor die axiomatische Prämisse eines fragilen Zustandes illegitimer Herrschaft (oder Legitimitätsdefizit).⁴⁵ Die Möglichkeit legitimer Herrschaft – „womöglich mit dem Zusatz *sui generis*“ – wird in der Regel nicht in Betracht gezogen.⁴⁶ Gemeinhin wird diesbezüglich auf ein Bündel dreier Faktoren zurückgegriffen, welche einzeln oder als Kombination die (temporäre) Beständigkeit des autoritären Regimes erklären sollen. Demnach werde die vorherrschende Legitimitätskrise lediglich durch wachsenden Wohlstand, effiziente politische Kontrolle und Repression sowie gelenkten Nationalismus temporär übertüncht, während unter der scheinbar stabilen Oberfläche im Zuge des Modernisierungsprozesses sozioökonomische Verwerfungen das Fundament des politischen Systems sukzessive unterminieren und mittelfristig zum Einsturz bringen würden.⁴⁷ Folglich weisen derartige Ansätze große Schwierigkeiten auf, die Abwesenheit einer tiefgreifenden Legitimitätskrise (oder Systemkrise) und deshalb auch die legitimatorische Funktion institutionellen Wandels ausreichend zu erklären.

Der dabei am häufigsten angeführte Indikator für politische Instabilität firmiert unter dem etwas schwammigen Terminus „Massenzwischenfälle“. Darunter sind Proteste zu verstehen,

⁴³ Perry, 2007. S. 6.

⁴⁴ Bsp.: Gilley, 2008. S. 277 f. / Inglehart/ Welzel, 2005. S. 191.

⁴⁵ Bsp.: Gilley, 2008. / Holbing, Heike: Ideological Reform and Political Legitimacy in China. Challenges in the Post-Jiang Era. Giga Workingpaper, Nr. 18 (2006). Unter: http://www.giga-hamburg.de/dl/download.php?d=/content/publikationen/pdf/wp18_holbig.pdf, zuletzt aufgerufen am 1. 10. 2006. / Pei, 2002. / Pye, Lucian W.: Jiang Zemin's Style of Rule: Go for Stability, Monopolize Power and Settle for Limited Effectiveness. In: The China Journal, Nr. 45 (Jänner 2001). S. 45 – 51. / Sausmikat, Nora: More Legitimacy for One-Party Rule? The CCP's Ideological Adjustments and Intra-Party Reforms. In: Asien, Nr. 99 (April 2006). S. 70 – 91.

⁴⁶ Schubert, 2006. S. 10.

⁴⁷ Ebd. S. 7.

welche allerdings von friedlichen Sitzblockaden, Petitionen, Streiks, Verkehrsstörungen und Demonstrationen bis hin zu gewalttätigen Ausschreitungen oder bewaffneten Auseinandersetzungen mit der Staatsmacht reichen können.⁴⁸ Da auf Grund der autoritären Verfasstheit des politischen Systems sich keine stichhaltigen Rückschlüsse über prozedurale Partizipation ziehen lassen, wird versucht Konsens, beziehungsweise Zustimmung zum politischen status quo, über dessen Verweigerung, beziehungsweise antisystemische Handlungen zu eruieren. Die Zahlen derartiger Zwischenfälle stiegen zwischen 1993 und 2003 von 8700 auf 58.000, während die Zahlen der Beteiligten im selben Zeitraum von 700.000 auf rund 3 Millionen anwuchsen.⁴⁹ Für das Jahr 2005 betrug die Zahl der Proteste 87.000, um 2008 auf 120.000 anzusteigen.⁵⁰ Auch wenn diese Zahlen für ein signifikantes Ordnungsproblem sprechen, besitzen sie doch eine relativ geringe, direkte Aussagekraft über die Legitimität der Regierung. Die Proteste sind in der Regel weder überregional oder gar landesweit vernetzt, verfügen über keine klare Organisationsstruktur und sind zumeist auch nicht dezidiert antisystemisch, sprich gegen Ideologie oder Einparteienherrschaft, gerichtet. Gerade Proteste in urbanen Räumen, welche oft aus Arbeitskonflikten erwachsen, werden zunehmend selbst von Teilen der Bevölkerung, insbesondere von Seiten der wachsenden Mittelklasse, als bedrohlich empfunden.

Vielmehr richtet sich die überwiegende Mehrzahl dieser sogenannten Massenzwischenfälle gegen Missmanagement lokaler Verwaltungsbehörden und wird durch Zwangsenteignung, Korruption oder Massenentlassungen ausgelöst.⁵¹ Leitet man jedoch aus verschiedenen sozioökonomische Indikatoren, wie der ungleichen Entwicklung zwischen urbanem und ländlichem Raum, regionalen Diskrepanzen sowie einer steigenden Ungleichverteilung des Wohlstandes, zwangsläufige einen wachsenden Unmut gegen Staat und politisches System ab, lässt sich die steigende Anzahl an Massenzwischenfällen ohne weiteres als Zeichen antisystemischen Protests oder als „moralischen Vakuums“ interpretieren.⁵²

⁴⁸ Tanner, Murray Scott: Chinese Government Responses to Rising Social Unrest (2005). Unter: http://www.rand.org/pubs/testimonies/2005/RAND_CT240.pdf, zuletzt aufgerufen am 14. 8. 2009.

⁴⁹ Lum, Thomas: Social Unrest in China (2006). Unter: <http://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=crs>, zuletzt aufgerufen am 14. 8. 2009. / Fewsmith, Joseph: Assessing Social Stability on the Eve of the 17th Party Congress. In: China Leadership Monitor, Nr. 20 (2007). Unter: <http://media.hoover.org/documents/clm20jf.pdf>, zuletzt aufgerufen am 13. 8. 2009.

⁵⁰ Jacobs, Andrew: Dragons, Dancing Ones, Set Off a Riot in China (9. 2. 2009). Unter: <http://www.nytimes.com/2009/02/10/world/asia/10unrest.html>, zuletzt aufgerufen am 14. 8. 2009.

⁵¹ Lum, 2006. S. 10

⁵² Perry, Elizabeth: Chinese Conceptions of “Rights”: From Mencius to Mao and Now. In: Perspectives on Politics, 6. Jg., 1 (2008). S. 37.

1.2 Über empirische Widersprüche

Dieses häufig apriorisch postulierte Legitimitätsdefizit kontrastiert mit den Ergebnissen jener überschaubaren Anzahl von Fallstudien, welche sich qualitativer, sozialwissenschaftlicher Methoden bedienen.⁵³ Dieser Umstand ermöglicht es theoretischen Annahmen, empirische Daten prüfend gegenüberzustellen. Diese weisen nämlich auf einen relativ hohen Grad an Legitimität,⁵⁴ Zufriedenheit mit politischen Institutionen⁵⁵ oder politischer Zustimmung⁵⁶ gegenüber der Zentralregierung hin.

In einer komparativen, 72 Länder umfassenden Studie von Bruce Gilley erreichte China gar den 13. Platz und ließ dabei einige demokratisch verfasste Staaten, wie beispielsweise Frankreich (33), Schweiz (24) oder England (18) hinter sich.⁵⁷ Einschränkung verweist Gilley darin jedoch auf den Umstand, dass Legitimität sich in China weitgehend auf subjektive Wahrnehmung von Effizienz beschränke und deshalb ohne objektive prozedurale Kriterien weniger stabil sei.

Zufriedenheit mit Regierungsführung und Verwaltung verschiedener administrativer Ebenen, 2003:

	Zentralregierung	Provinz	Landkreis/Bezirk	Gemeinde
Prozent derer, die einen hohen Zufriedenheitsgrad angaben	86.1%	75.0%	52.0%	43.6%
Zufriedenheitsindex	3.16	2.89	2.54	2.32

Die Kategorie „hoher Grad an Zufriedenheit“ umfasst „sehr zufrieden“, als auch „einigermaßen zufrieden“. Der Zufriedenheitsindex wurde nach folgender Skala gemessen: „sehr zufrieden“ – Wertung von 4, „einigermaßen zufrieden“ – Wertung von 3, „nicht wirklich zufrieden“ – Wertung von 2 und „sehr unzufrieden“ – Wertung von 1.

Abb. 1

Diesen hohen Zustimmungswerten zu staatlichen Institutionen ist nämlich ein frappierender Unmut gegenüber lokalen und regionalen Verwaltungsebenen gegenüberzustellen, was unter anderem die hohe Zahl an Massenzwischenfällen erklärt. Der Grad an Zufriedenheit nimmt deutlich ab, umso weiter man sich in der institutionellen Hierarchie nach unten bewegt.

⁵³ Bsp.: Chen, 2004. / Fewsmith, 2007. / Gilley, Bruce (a): The Determinants of State Legitimacy: Results for 72 Countries. In: International Political Science Review, 27. Jg., 1 (2006). S. 47 – 71. / Saich, 2005. / Wang, 2005.

⁵⁴ Gilley (a), 2006.

⁵⁵ Saich, 2005.

⁵⁶ Chen, 2004.

⁵⁷ Gilley, Bruce (b): The meaning and measure of state legitimacy. Results for 72 countries. In: European Journal of Political Research, 45. Jg., Nr. 3 (2006). S. 512.

Dies ist deshalb besonders interessant, da diese Ergebnisse konträr zu internationalen Erfahrungswerten stehen und lokale Institutionen den Großteil öffentlicher Dienstleistungen zur Verfügung stellen.⁵⁸

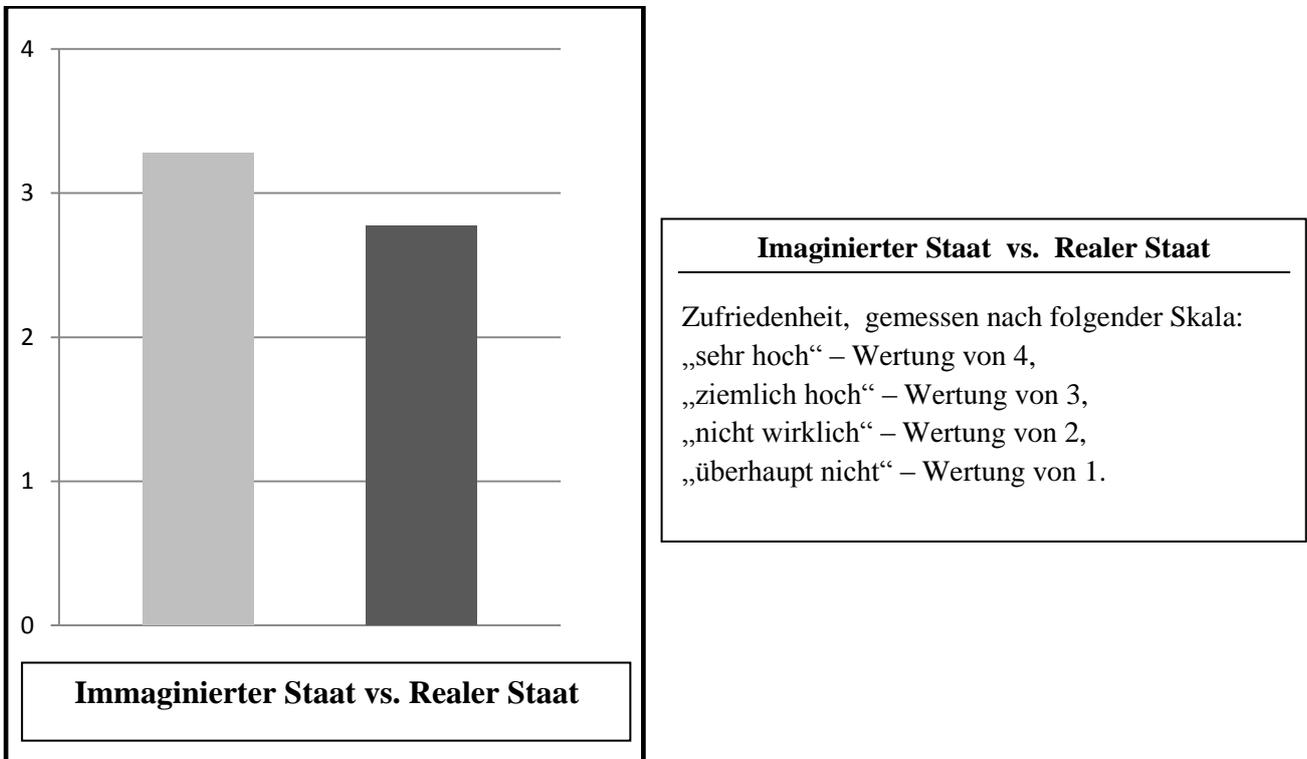


Abb. 2

Zu ähnlichen Ergebnissen führt die Gegenüberstellung Wang Zhengxus von „realem Staat“, jenen Behörden und staatlichen Einrichtungen, die das alltägliche Leben durch Regulierung und Eingriffe direkt betreffen (beispielsweise Polizei oder öffentliche Verwaltung), und „imaginiertem Staat“, jene Institutionen, welche weitgehend abstrakt durch ihre Präsenz im öffentlichen Diskurs und in den Medien existieren (beispielsweise Nationaler Volkskongress, Zentralregierung, Kommunistische Partei).⁵⁹ Diese Ergebnisse untermauern die Hypothese von einer relativen Stabilität des autoritären Regimes durch Zustimmung; auch wenn die Zufriedenheit mit dessen Performanz durch die Abhängigkeit von der jeweiligen administrativen Ebene deutlich ambivalenter zu bewerten ist.⁶⁰ Des Weiteren legt eine Analyse verschiedener Interessensgruppen durch Chen Jie nahe, dass gerade die wachsende

⁵⁸ Saich, 2005. S. 235 ff.

⁵⁹ Wang, 2005. S. 115.

⁶⁰ Chen, 2004. S. 74.

Mittelschicht und Unternehmer hohe Zustimmungswerte für das Regime aufweisen und nicht auf einen politischen Umsturz abzielen.⁶¹

Ohne Frage sind gegenüber der Validität und Repräsentativität quantitativer Untersuchungen Zweifel angebracht. Die Hauptkritikpunkte sind dabei vor allem geringe Stichprobenmengen, welche bei einer Durchführung auf nationaler Ebene die Heterogenität Chinas nur schwer erfassen können. Diversität existiert in vielerlei Hinsicht, in Bezug auf die kulturelle und ethnische Vielfalt, bezogen auf sozioökonomische Disparitäten, wie den Gegensatz zwischen ruralen und urbanen Räumen, oder auch in Bezug auf Einstellungen und Loyalitäten gegenüber Staat beziehungsweise Partei.⁶² Darüber hinaus stellt sich die berechtigte Frage über die Aussagekraft einer in einem autoritären Staat erhobenen Meinungsumfrage. Nichtsdestotrotz sollten diese Einwände keinen Grund darstellen, die vorhandenen Studien und Datensätze zu verwerfen, sondern vielmehr zu einer kritischen Herangehensweise mahnen. Insofern leisten diese empirischen Feldstudien der akademischen Debatte einen Bärendienst, indem sie, ohne wissenschaftliche Erkenntnis vorwegzunehmen, die Überprüfung festgefahrener Prämissen erzwingen.

1.3 Konfuzianische Kulturtradition

Verglichen mit dem immensen Umfang an Publikationen aus jüngerer Zeit über Stabilität und Legitimität des autoritären Einparteiensystems, bleibt die Anzahl jener Arbeiten, welche sich in diesem Kontext mit einem politischen Rückgriff der Kommunistischen Partei auf Elemente der konfuzianischen Kulturtradition beschäftigen überschaubar. Dies ist, wie bereits eingangs erwähnt, umso erstaunlicher, da die Hypothese einer machtpolitisch motivierten Befruchtung der kommunistischen Ideologie durch verschiedene Aspekte der konfuzianischen Tradition im wissenschaftlichen Diskurs immer wieder angeschnitten und besonders in den Massenmedien gerne zitiert wird.

Während bis in die 1970er Jahre das Verhältnis zwischen dem maoistischen Marxismus und der chinesischen Kulturtradition und das Themenfeld der politischen Kultur im Allgemeinen immer wieder Gegenstand politikwissenschaftlicher Debatten war, schwand in den folgenden Jahrzehnten das akademische Interesse dafür.⁶³ Die chinesische Kulturrevolution markiert in

⁶¹ Chen, 2004. S. 152.

⁶² Vgl.: Friedman, Edward: How to Understand Public Opinion in China. In: Asia Program special report, Nr. 104 (August 2002). S. 17 – 21. Unter: http://www.wilsoncenter.org/topics/pubs/asiarpt_104.pdf, zuletzt aufgerufen am 10. 10. 2009. S. 18.

⁶³ Bsp.: Koller, John M.: Philosophical Aspects of Maoist Thought. In: Studies in Soviet Thought, 14. Jg., Nr. 1/2 (1974). S. 47 – 59. / Levenson, Joseph R.: The Place of Confucius in Communist China. In: The China Quarterly, Nr. 12 (1962). S. 1 – 18. / Holubnychy, Vsevolod: Mao Tse-tung's Materialistic Dialectics. In: The

diesem Zusammenhang einen nachhaltigen Paradigmenwechsel. Diese löste in den westlichen Sozialwissenschaften, parallel zum Erstarken von Ansätzen, welche sich an „rational choice“-Theorien orientierten, die Vorstellung einer radikalen, kulturellen Zäsur aus, was infolge wiederum dazu führte, dass Ansätze, welche sich mit der politischen Kultur Chinas auseinandersetzten als kulturalistisch oder konservativ kritisiert wurden.⁶⁴ Erst ab den späten 1980er Jahren, im Rahmen der interdisziplinär geführten Debatten über den „konfuzianischen Kapitalismus“ Ostasiens, die Existenz „asiatischer Werte“, die Hoffnung auf eine politische Öffnung und Demokratisierung Chinas, gesellschaftliche Retraditionalisierungstendenzen und in Anbetracht einer sukzessiven Rehabilitierung der chinesischen Kulturtradition im Rahmen eines neuen Nationalismus in den frühen 1990er Jahren erhielten soziokulturelle Aspekte im politikwissenschaftlichen Diskurs einen erneuten Aufmerksamkeitsschub.⁶⁵

Nun liegen in diesem Kontext zahlreiche aktuelle Publikationen vor, die sich mit politischen Aspekten der konfuzianischen Kulturtradition Chinas auseinandersetzen. Allerdings wählt die Mehrheit dieser Studien philosophische und/oder ideengeschichtliche Fragestellungen und verbleibt dementsprechend auf einer weitgehend theoretischen Ebene. Zahlreiche Studien setzen sich hierbei aus einer komparativen Perspektive mit dem Verhältnis zwischen der konfuzianischen Sozialethik und der liberalen Demokratietheorie auseinander; sei dies nun mit dem Spannungsfeld zwischen öffentlichem und privatem Raum oder der Frage nach der Existenz eines individuellen, über moralische Urteilsautonomie verfügenden Subjekts in der konfuzianischen Philosophie.⁶⁶ Die Frage der Kompatibilität zwischen den soziopolitischen

China Quarterly, Nr. 19 (1964). S. 3 – 37. / Nivison, David S.: Communist Ethics and Chinese Tradition. In: The Journal of Asian Studies, 16. Jg., Nr. 1 (1956). S. 51 – 74. / Pye, Lucian W.: Introduction: Political Culture and Political Development. In: Pye, Lucian W./ Verba, Sidney (Hrsg.): Political Culture and Political Development. Princeton, 1965. S. 3 – 26. / Wei-Hsun Fu, Charles: Confucianism, Marxism-Leninism and Mao: A Critical Study. In: Journal of Chinese Philosophy, 1. Jg., Nr. 3-4 (1974). S. 339 – 371.

⁶⁴ Pye, Lucian: The Mandarin and the Cadre: China's Political Cultures. Ann Arbor, 1988. S. 3.

⁶⁵ Bsp.: Angle, Stephen C.: Human Rights and Chinese Thought. A Cross Cultural Inquiry. Cambridge, New York, 2002. / Bakken, Børge: The Exemplary Society. Human Improvement, Social Control, and the Dangers of Modernity in China. Oxford, 2006. / Hua, Shiping: Some Paradigmatic Issues in the Study of Chinese Political Culture. In: Hua, Shiping (Hrsg.): Chinese political culture. 1989 – 2000. Armonk, 2001. S. 3 – 17. Kent, Ann: Between Freedom and Subsistence. China and Human Rights. Hong Kong, New York, 1993. / Moody, 2009. / Perry, 2008. / Pye, 1988. / Schubert, Gunter: Zwischen Kant und Konfuzius. Ansätze zur Operationalisierung eines interkulturellen Menschenrechtsdialoges mit Ostasien. In: Schubert, Gunter: Menschenrechte in Ostasien. Tübingen, 1999. S. 19 – 52. / Svensson, Marina: Debating Human Rights in China. A Conceptual and Political History. Lanham, 2002.

⁶⁶ Bsp.: Brindley, Erica: Moral Autonomy and Individual Sources of Authority in the Analects. In: Journal of Chinese Philosophy, 38. Jg., Nr. 2. (2011). S. 257 – 273. / Chan, Joseph: Confucian Attitudes toward Ethical Pluralism. In: Bell, Daniel A. (Hrsg.): Confucian Political Ethics. Princeton, 2008. S. 113 – 138. / Chan, Joseph: Democracy and Meritocracy. Toward a Confucian Perspective. In: Journal of Chinese Philosophy, 34. Jg., Nr. 2 (2007). S. 179 – 193. / Chen, Xunwu: Reason and Feeling. Confucianism and Contractualism. In: Journal of Chinese Philosophy 29. Jg., Nr. 2, (2002). S. 269 – 283. / Kim, Sungmoon: Confucian Citizenship? Against two Greek Models. In: Journal of Chinese Philosophy, 37. Jg., Nr. 3 (2010). S. 438 – 456. / Lane, Melissa: Comparing Greek and Chinese Political Thought. The Case of Plato's Republic. In: Journal of Chinese

Aspekten der konfuzianischen Philosophie und dem liberalen Demokratiemodell bildet den kontrovers diskutierten Kulminationspunkt dieser Debatte. Während einige Ansätze einen (zukünftigen) Demokratisierungsprozess Chinas theoretisch zu fundieren probieren und deshalb versuchen in der konfuzianischen Ideengeschichte bereits vorhandene demokratische Elemente herauszuarbeiten⁶⁷ und auf die demokratischen Inhalte neokonfuzianischer Theorien im 20. Jahrhundert verweisen,⁶⁸ halten andere die konfuzianische Philosophie schlichtweg für „ademokratisch“.⁶⁹ Andere wiederum kommen zu dem Schluss, dass der traditionellen, konfuzianischen Sozialethik zwar keine demokratischen Prinzipien inhärent seien, sie aber dennoch grundsätzlich mit demokratischen Systemen kompatibel sei.⁷⁰

Ebenso existieren hinreichend wissenschaftliche Publikationen, welche die intellektuelle und akademische Rezeption der konfuzianischen Tradition nach 1978 thematisieren,⁷¹ wobei für die vorliegende Arbeit besonders (neotraditionalistische) Diskurse im Rahmen eines kulturell akzentuierten Nationalismus von Interesse sind.⁷² Im Gegensatz dazu mangelt es aber an

Philosophy, 36. Jg., Nr. 4 (2009). S. 585 – 601. / Liu, Yuli: The Self and Li in Confucianism. In: Journal of Chinese Philosophy, 31. Jg., Nr. 3 (2004). S. 363 – 376. / Madsen, Richard: Confucian Conception of Civil Society. In: Bell, Daniel A. (Hrsg.): Confucian Political Ethics. Princeton, 2008. S. 3 – 19. / Nosco, Peter: Confucian Perspectives on Civil Society and Government. In: Bell, Daniel A. (Hrsg.): Confucian Political Ethics. Princeton, 2008. S. 20 – 45. / Rosemont, Henry Jr.: Civil Society, Government, and Confucianism. A Commentary. In: Bell, Daniel A. (Hrsg.): Confucian Political Ethics. Princeton, 2008. S. 46 – 57. / Roetz, Heiner: Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Frankfurt am Main, 1992. / Wang, Yunping: Autonomy and the Confucian Moral Person. In: Journal of Chinese Philosophy Nr. 2, 29. Jg. (2002). S. 251 – 268.

⁶⁷ Bsp.: Ackerly, Brooke A.: Is Liberalism the only way toward Democracy? Confucianism and Democracy. In: Political Theory, 33. Jg., Nr. 4 (2005). S. 547 – 576. / Xu, Keqian: Early Confucian Principles. The Potential Theoretic Foundation of Democracy in Modern China. In: Asian Philosophy, 16. Jg., Nr. 2 (2006). S. 135 – 148. /

⁶⁸ Bsp.: Chen, Albert, H. Y.: Is Confucianism Compatible with Liberal Constitutional Democracy? In: Journal of Chinese Philosophy, 34. Jg., Nr. 2 (2007). S. 195 – 216.

⁶⁹ Hu, Shaohua: Confucianism and Western Democracy. In: Journal of Contemporary China, 6. Jg., Nr.15 (1997). S. 355.

⁷⁰ Chan, Joseph: Democracy and Meritocracy. Toward a Confucian Perspective. In: Journal of Chinese Philosophy, 34. Jg., Nr. 2 (2007). S. 179 – 193. / Murthy, Viren: The Democratic Potential of Confucian Minben Thought. In: Asian Philosophy, 10. Jg., Nr. 1 (2000). S. 33 – 47. / Nuyen, A.T.: Confucianism and the Idea of Citizenship. In: Asian Philosophy, 12Jg., Nr. 2 (2002).S. 127 – 139. / Nuyen, A. T.: Confucianism, the Idea of Min-pen, and Democracy. In: Copenhagen Journal of Asian Studies, 14. Jg., (2000). S. 130 – 151. / O'Dwyer, Shaun: Democracy and Confucian Values. In: Philosophy East and West, 53. Jg., Nr. 1 (2003). S. 39 – 63. / Yang, Guorong: Mengzi and Democracy. Dual Implications. In: Journal of Chinese Philosophy, 31. Jg., Nr. 1. (2004). S. 83 – 102.

⁷¹ Bsp.: Chan, Sylvia: Li Zehou and New Confucianism. In: Makeham, John: New Confucianism. A critical examination. New York, 2003. S. 105 – 128. / Lee, Seung-Hwan: A topography of Confucian discourse. Politico-philosophical reflections on Confucian discourse since modernity. Paramus, 2006. / Makeham, John: Lost Soul. “Confucianism” in Contemporary Chinese Academic Discourse. Cambridge, London, 2008. / Makeham, John (b): The Retrospective Creation of New Confucianism. In: Makeham, John (Hrsg.): New Confucianism. A critical examination. New York, 2003. S. 25 – 45. / Song, Xianlin: Reconstructing the Confucian Ideal in 1980s China. “The Cultur Craze” and New Confucianism. In Makeham, John (Hrsg.): New Confucianism. A critical examination. New York, 2003. 81 – 104.

⁷² Bsp.: Ai, Jiawen: The Refunctioning of Confucianism. The Mainland Chinese Intellectual Response to Confucianism since the 1980s. In: Issues & Studies, 44. Jg., Nr. 2 (2008). S. 29 – 78. / Bell, Daniel A.: Jiang Qing’s Political Confucianism. In: Fan, Ruiping (Hrsg.): The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Heidelberg, London, New York, 2011. S. 139 – 152. / Chen, Albert H. Y.: Three Political Confucianisms and Half a Century. In: Fan, Ruiping (Hrsg.): The Renaissance of Confucianism in

politikwissenschaftlichen Analysen, welche sich eingehend mit einer möglichen, politischen Instrumentalisierung der konfuzianischen Kulturtradition durch die Kommunistische Partei auseinandersetzen. Zwar liegen einige Artikel vor, die sich entweder mit Parallelen zwischen marxistischen und traditionell, chinesischen Legitimationsstrategien,⁷³ mit der (historischen) Rolle der konfuzianischen Tradition in der chinesischen Politik im Allgemeinen⁷⁴ oder im Rahmen des 17. Parteitages 2007 mit dem ideologischen Konzept der „Harmonischen Gesellschaft“ beschäftigen,⁷⁵ diese beschränken sich allerdings weitgehend darauf deskriptiv auf den konfuzianischen Subtext diverser Motive im politischen Diskurs zu verweisen, ohne diese analytisch weiter einzuordnen oder deren Relation zueinander zu hinterfragen. Artikel, die sich ausschließlich auf konfuzianische Inhalte in der offiziellen Rhetorik der Gegenwart konzentrieren und diese in ihrem ideologischen Bedeutungszusammenhang analysieren, bleiben überschaubar.⁷⁶

Bezeichnenderweise findet sich die Prämisse einer machtpolitischen Instrumentalisierung der konfuzianischen Kulturtradition vorwiegend explizit formuliert in Publikationen, deren Fokus auf anderen Themenfeldern liegt – weshalb eine kritische Beweisführung auch meist unterbleibt.⁷⁷ Als Grund wird beinahe immer ein eklatantes Legitimitätsdefizit festgestellt. Ausgehend von dieser Prämisse diene die konfuzianische Tradition der Kommunistischen Partei als kulturelle Ressource eine neue nationale Identität zu formulieren,⁷⁸ im Rahmen

Contemporary China. Heidelberg, London, New York, 2011. S. 205 – 224. / Guo, Yingjie: Cultural Nationalism in Contemporary China. The search for national identity under reform. London, New York, 2004. / Wang, Ruichang: The Rise of Political Confucianism in Contemporary China. In: Fan, Ruiping (Hrsg.): The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Heidelberg, London, New York, 2011. S. 33 – 46.

⁷³ Guo, Baogang: Political Legitimacy in China's Transition. In: Dittmer, Lowell/ Liu, Guoli (Hrsg.): China's Deep Reform. Lanham, 2006. S. 147 – 175.

⁷⁴ Hu, Shaohua: Confucianism and Contemporary Chinese Politics. In: Politics & Policy, 35. Jg., Nr. 1 (2007). S. 136 – 153.

⁷⁵ Bsp.: Ai Guo, Han: Building a Harmonious Society and Achieving Individual Harmony. In: Journal of Chinese Political Science, 13. Jg., Nr. 2 (2008). S. 143 – 164. / Delury, John: "Harmonious" in China. In: Policy Review, Nr. 148 (2008). S. 35 – 44. / Qin, Zhiyong: Cultural construction of a harmonious society. In: Guo, Sujian/Guo, Baogang (Hrsg.): China in search of a harmonious society. Lanham, 2008. S. 61 – 74. / Shi, Zhongwen: Traditional culture embodied in Confucianism and China's search for a harmonious society and peaceful development. In: Guo, Sujian/Guo, Baogang (Hrsg.): China in search of a harmonious society. Lanham, 2008. S. 35 – 60.

⁷⁶ Ai, Jiawen: Two Sides of One Coin. The party's attitude toward Confucianism in contemporary China. In: Journal of Contemporary China, 18. Jg., Nr. 61 (2009). S. 689 – 701. / Billioud, Sebastien: Confucianism, "Cultural Tradition," and Official Discourse in China at the Start of the New Century. In: China Perspectives, Nr. 3 (2007). S. 50 – 65. / Lackner, 1998.

⁷⁷ Vgl.: Lin, Min/ Galikowski, Maria: The Search for Modernity. Chinese Intellectuals and Cultural Discourse in the Post-Mao Era. New York, 1999. S. 160 f. / Tong/ Schwartz, 1997. S. 202 ff. / Meissner, 2006. S. 48. / Wang, Jing: High culture fever. Politics, aesthetics, and ideology in Deng's China. Berkley, 1996. S. 70 ff. / Zhao, 2004. S. 227 f.

⁷⁸ Lin, Min/ Galikowski, Maria: The Search for Modernity. Chinese Intellectuals and Cultural Discourse in the Post-Mao Era. New York, 1999.

eines kulturellen Nationalismus westlichen Einflüssen entgegenzuwirken⁷⁹ oder etwa einen kulturellen Überbau für autoritäre, neokonservative Politikansätze bereitzustellen.⁸⁰

Die extremste, wenn auch kaum geteilte Position, bildet wahrscheinlich jene kulturalistische Interpretation, wonach die politische Entwicklung Chinas in erster Linie aus der historischen Kontinuität seiner Kulturtradition heraus zu erklären sei. Dementsprechend sei der leninistische Marxismus lediglich als vorübergehende „Sprachmaske“ zu verstehen, welche der konfuzianischen Kulturtradition übergestülpt wurde und seit 1978 erneut zu bröckeln beginne.⁸¹

Autoren wie Sebastien Billoud, Ai Jiawen oder John Makeham, welche sich differenzierter und ausführlicher mit der Beziehung der Kommunistischen Partei zum konfuzianischen Kulturerbe auseinandersetzen, konstatieren ein komplexes, von Widersprüchen geprägtes Verhältnis, unterlassen es jedoch ebenfalls den Nexus zwischen Retraditionalisierung und politischer Legitimation näher zu untersuchen (Makeham) oder verbleiben auf Grund eines begrenzten Rahmens an der Oberfläche (Billoud und Jiawen).⁸² Daniel Bell bildet in diesem Zusammenhang eine Ausnahme und argumentiert in mehreren Publikationen ausführlich die Möglichkeit einer Konfuzianisierung der Kommunistischen Partei, verbleibt aber weitgehend dem Axiom der Illegitimität verfangen, die er einerseits zum Ausgangspunkt seiner These macht („Communism has lost its capacity to inspire the Chinese“), jedoch andererseits nicht weiter elaboriert.⁸³ Darüber hinaus konzentriert sich Bell in seiner Argumentation sehr stark auf die politischen Entwürfe Jiang Qings, blendet dabei aber beinahe vollständig aus, dass dieser wiederholt von staatlicher Seite (Medien, Regierungsvertreter) scharf kritisiert wurde.⁸⁴ Eine kritische Analyse muss jedoch, sich von den Fesseln axiomatischer Annahmen und teleologischer Prämissen entledigend, die Legitimität der Herrschaft der Kommunistischen Partei zumindest in Betracht ziehen, so dass – im Umkehrschluss – wohl kaum von einem konstatierten Legitimitätsdefizit auf eine Instrumentalisierung der konfuzianischen Tradition gefolgert werden kann. Diese Ansätze, welche eine maßgebliche politische Einflussnahme der Kommunistischen Partei auf die (Re-)Popularisierung der traditionellen Kultur Chinas und

⁷⁹ Meissner, 2006. S. 48.

⁸⁰ Zhao, 2004. S. 227 f.

⁸¹ Kirsch, Guy/ Mackscheidt, Klaus: Die chinesische Wirtschaftsreform. Ordnungspolitik in einem konfuzianischen Land. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf(Hrsg.): Konfuzius und die Modernisierung Chinas. Mainz, 1990. S. 426

⁸² Billoud, 2007. / Ai, 2009.

⁸³ Bell, Daniel A.: Reconciling Socialism and Confucianism? In: Dissent, 57. Jg., Nr. 1, (2010). S. 91.
Bell, Daniel A.: China's New Confucianism. Princeton, 2008. / Bell, Daniel A.: From Marx to Confucius. Changing Discourses on China's Political Future. In: Dissent, Spring 2007. S. 20 – 28.

⁸⁴ Ai, 2009. S. 701. / Huang, Qing: Confucianism will never be embraced as religion. In: China Daily, 6. 1. 2006. S. 4. Unter: http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2006-01/06/content_509658.htm, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

speziell eine Funktionalisierung der konfuzianischen Kulturtradition zum Zweck der politischen Legitimation argumentieren, stützen sich in der Regel auf vier ineinander verschränkte Punkte, nämlich auf verschiedene Verlautbarungen von hochrangigen Parteikadern, auf ein personales Naheverhältnis zwischen diesen Kadern und nichtstaatlichen, konfuzianischen Kulturinstituten, auf den traditionellen, konfuzianischen Hintergrund von drei ideologischen Konzepten (Stichwort „Harmonische Gesellschaft“) sowie auf verschiedene wissenschaftspolitischen Maßnahmen nach 1978.

2. Über die Relevanz „politische Kultur“

„It is both a truth and a truism that Chinese politics cannot be understood without reference to Chinese culture.“⁸⁵

Peter Moody

Die Frage nach einem eventuellen Rückgriff auf konfuzianische Legitimationsstrategien, zieht implizit die Persistenz traditioneller Wertevorstellungen in Erwägung und wirft somit gleichzeitig eine weitere Frage auf; nämlich jene nach der Relevanz politischer Kultur für die Analyse eines politischen Systems. Im Gegensatz zu institutionalistischen Zugängen konzentrieren sich dem Zweig der politischen Kultur zuordenbare Ansätze weniger auf formelle oder informelle Strukturen politischer Interaktion, sondern vielmehr auf die Wahrnehmung und Beurteilung des politischen Prozesses per se.⁸⁶ Der Begriff bezeichnet nach Almond und Verba wertfrei das vorherrschende Muster kognitiver, emotionaler und beurteilender Einstellungen und Präferenzen bezüglich politischer Fragestellungen, insbesondere der Ordnung sowie Organisation des politischen Systems selbst.⁸⁷ Politische Kultur umfasst somit jenes System kultureller Vorstellungen, Werte, Symbole und Codes, in welches das politische System eingebettet ist und durch welches es kontextualisiert und schlussendlich definiert wird.⁸⁸ Politische Kultur existiert in jeder politischer Gemeinschaft als Produkt der kollektiven Geschichte und Erfahrung eines politischen Systems und seiner Akteure. Durch Tradition (historische Narrative, politische Mythen), politische Sozialisation und damit verbundene Erwartungsstrukturen prägt sie die kulturellen Wertevorstellungen einer Gesellschaft und strukturiert dadurch maßgeblich jene Grundlage von Legitimität, die

⁸⁵ Moody, 2009. S. 253.

⁸⁶ Verba, Sidney: Conclusion. Comparative Political Culture. In: Pye, Lucian W./ Verba, Sidney (Hrsg.): Political Culture and Political Development. Princeton, 1965. S. 516.

⁸⁷ Almond, Gabriel A./ Verba, Sidney: The Civic Culture. Princeton, 1963. S. 15. / Almond, Gabriel A.: Comparative Political Systems. In: The Journal of Politics, 18. Jg., Nr. 3 (1956). S. 396 f.

⁸⁸ Verba, 1965. S.513.

weitgehend unabhängig vom status quo existiert und aus den spezifisch sozialen, kulturellen, historischen und ethischen Bedingungen einer Gesellschaft herrührt. Politische Kultur prägt soziale Interaktionsformen und formt Erwartungshaltungen sowie Präferenzen bezüglich Verteilungsfunktionen und Leistungen des politischen Systems und damit letztendlich den politischen Prozess per se.⁸⁹ Darüber hinaus verleiht sie dem politischen Prozess durch die Vorgabe von Normen Sinn und Kohärenz, was wiederum das Handeln politischer Akteure in diesem Rahmen berechenbar macht.⁹⁰ Insofern beeinflusst sie das kulturelle Umfeld in das eine politische Ideologie eingeführt wird nachhaltig und strukturiert den kulturellen Rahmen, innerhalb welchem Legitimation wirksam wird.⁹¹

Politische Kultur stellt allerdings keine unabhängige Variable in der Untersuchung politischer Prozesse und Handlungen dar, sondern erlaubt in Verbindung mit anderen Ansätzen den Kontext politischer Phänomene zu klären und dadurch diese darin zu verorten.⁹² In der folgenden Arbeit wird in diesem Zusammenhang auf die Frage nach der ideologischen Funktionalisierung traditioneller Kultur sowie politischer Mythen einzugehen sein. Diese Herangehensweise erlaubt zwar einerseits innerhalb eines spezifischen, ideengeschichtlichen Rahmens Entwicklungslinien konzeptionell hervorzuheben und das Fortwirken spezifischer politischer Präferenzen aufzuzeigen, kann andererseits aber auch zu „kulturellem Relativismus“ verleiten und einer eurozentristischen Konstruktion von inferiorer Andersartigkeit Vorschub leisten.⁹³ Gerade von Vertretern rationaler Handlungstheorien sowie von (neo-)marxistischer Seite wird deshalb wiederholt der Vorwurf erhoben, der Begriff der politischen Kultur sei ethnozentristisch, methodologisch zu diffus, da auf kein Politikfeld eingrenzbar, sowie infolge seiner soziologischen und psychologischen Anleihen zu interdisziplinär. Darüber hinaus verführe er zu tautologischen Erklärungen, operiere überwiegend mit idealtypischen Generalisierungen und reduziere Komplexität.⁹⁴

Dem ist entgegen zu halten, dass die politische Kultur einer speziellen Gemeinschaft in keinsten Weise als homogener Block innerhalb eines Vakuums zu verstehen ist, schon gar nicht im globalisierten Zeitalter des 21. Jahrhunderts. Ebenso wenig ist sie als statisch anzusehen, da die einzelnen (politisch-) kulturellen Versatzstücke einem ständigen Wandel unterworfen sind. Vielmehr ist diese als ein kontextueller Rahmen des politischen Prozesses

⁸⁹ Verba, 1965. S. 537.

⁹⁰ Pye, 1965. S. 4 f.

⁹¹ Verba, 1965. S. 517.

⁹² Moody, 2009. S. 264.

⁹³ Svensson, 2002. S. 47 f.

⁹⁴ Pye, 1988. S. 6 ff.

zu begreifen, welchem zwangsläufig zahlreiche Widersprüche und Spannungen inhärent sind, die wiederum analytisch Beachtung finden müssen.⁹⁵ Auch darf nicht von der einen Kultur gesprochen werden, wodurch die Grenzen zur alltäglichen Gesamtkultur verwischt würden. Im Hinblick auf die vorliegende Arbeit ist deshalb zwischen der politischen Massenkultur der Regierten, sowie der politischen Elitenkultur der Herrschenden zu unterscheiden. Beide sind keineswegs getrennt und parallel zu betrachten, sondern weisen eine konsistente Verbindung auf und befinden sich in konstanter, dynamischer Interaktion.⁹⁶ Dem folgend, bezieht sich die vorliegende Untersuchung nur auf ein begrenztes Feld der politischen Kultur Chinas, nämlich die Legitimationskonzeptionen der politischen Eliten, genauer jene des Kaiserreichs und jene der Kommunistischen Partei. Dementsprechend richtet sich die Arbeit beinahe ausschließlich auf die theoretischen Konzeptionen von Legitimität in Elitendiskursen und nicht auf deren aktuelle Wirkungsweise auf die breiten Bevölkerungsmassen.

2.1 Das „andere“ China

Traditionell wird in sozialwissenschaftlichen Ansätzen, welche sich mit den politischen Systemen Ostasiens aus einer komparativen Perspektive auseinandersetzen, kulturellen und historischen Aspekten breiter Raum eingeräumt.⁹⁷ Allerdings ist diese Herangehensweise häufig durch den Versuch geprägt, wissenschaftlichen Mehrwert durch die Herstellung von Gegensätzen zu kreieren – selbst wenn ein komparativer Ansatz nicht umhin kommt im Vergleich Widersprüche aufzuzeigen. Auch erstaunt die Selbstverständlichkeit mit welcher zuweilen China, bezüglich seiner konfuzianischen Tradition, exotische Andersartigkeit attestiert wird. Gerade die chinesische Philosophie, häufig auf das konfuzianische Denken reduziert, war und ist immer wieder Gegenstand undifferenzierter, esoterischer Verklärung, Mystifizierung oder selbstgefälliger Geringschätzung.⁹⁸ Besonders Konfuzius selbst wurde in der westlichen Geistesgeschichte immer wieder verklärt und zum ikonographischen Symbol chinesischer Exotik erhoben. So diente die konfuzianische Philosophie beispielsweise als intellektueller Bezugspunkt zur Zeit der Aufklärung, war Objekt europäischer Romantisierung und galt lange Zeit als Beweis ungebrochener, „wilder“ Tugendhaftigkeit, einer ursprünglichen Ratio, welche dem exotischen Fremden innewohne. Erwähnungen finden sich unter anderem bei Rousseau, Comte, Voltaire, Diderot, Montesquieu, Hegel oder Leibnitz.⁹⁹ Retrospektiv kann konstatiert werden, dass, wie die wechselhaften Darstellungen zeigen,

⁹⁵ Pye, 1965. S. 24.

⁹⁶ Schwartz, Benjamin: The world of thought in ancient China. Cambridge, 1985. S. 408.

⁹⁷ Pye, 1965. S. 5 f

⁹⁸ Roetz, 1992. S. 20 ff. / Svensson, 2002. S. 52.

⁹⁹ Jensen, Lionel M.: Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization. Durham, London, 1997. S. 8 ff.

frühere Darstellungen in der Regel eher als ein Zerrbild der Debatten ihrer Zeit angesehen werden sollten denn als eine differenzierte Auseinandersetzung mit der chinesischen Philosophie; oder einfach ein Mittel zum Zweck der kulturellen Abgrenzung darstellen um damit die eigene (kulturelle) Identität zu schärfen. Bezogen auf die Person des Konfuzius (551–479 v. Chr.; Name latinisiert von Kong Fuzi oder auch Kongzi) ist allerdings anzumerken, dass dieser ebenso in China im Laufe der Zeit zunehmend seinem historischen Kontext entrückt und mythologisch verklärt wurde; beispielsweise im Rahmen der konfuzianischen Staatsdoktrin als „Weiser“ oder „ungekrönter König“.¹⁰⁰ Eine Darstellung jedoch, welche Kultur als monolithischen Block begreift, negiert, wie bereits erwähnt, zwangsweise die kulturelle Diversität Chinas an sich und verschließt gleichzeitig die Augen vor der Möglichkeit kulturellen Wandels.¹⁰¹ Solch eine Perspektive verführt dazu den Blickwinkel auf die konfuzianische Tradition Chinas zu verengen und den Konfuzianismus in weiterer Folge pfadabhängig als kulturelle Prädisposition für den gesellschaftlichen Entwicklungsprozess zu verstehen.¹⁰² Insbesondere modernisierungstheoretischen Ansätzen, die über die konstruierte Dichotomie von Tradition und Moderne operieren, dient der Kulturbegriff häufig als Erklärung für kulturelle Andersartigkeit von als inferior wahrgenommenen, traditionellen Gesellschaften – gegenüber einem als Norm missinterpretierten Entwicklungsmodell der westlichen Moderne.¹⁰³

Ungeachtet möglicher theoretisch-methodischer Kritikpunkte ist allerdings festzustellen, dass der zentrale Stellenwert, welchen (politische) Kultur, oft auch aus einer kulturalistischen Perspektive, traditionell in der sozialwissenschaftlichen Betrachtung Chinas einnimmt, keine exklusive Fremdzuschreibung von Seiten der westlichen Forschung ist, sondern genauso eine chinesische Selbstzuschreibung. Geprägt durch das antagonistische Spannungsverhältnis zwischen Ikonoklasmus und konservativem Traditionalismus, dreht sich der innerchinesische Modernisierungsdiskurs, welcher das chinesische Kaiserreich zu Beginn des 19. Jahrhunderts erfasste und sich unter verschiedenen Vorzeichen bis in die Gegenwart zieht, zu großen Teilen selbstreflexiv um die Ursachen der eigenen Unterentwicklung und außenpolitischen Rückständigkeit sowie um die Rolle der traditionellen Kultur für den gesellschaftlichen Entwicklungsprozess. Innerhalb dieser Debatte – von Kang Youwei und Liang Qichao, über die 4. Mai Bewegung 1919, Mao Tse-tung, die Kulturrevolution und schließlich Deng

¹⁰⁰ Staiger, Brunhild: Das Konfuzius-Bild in China. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf(Hrsg.): Konfuzius und die Modernisierung Chinas. Mainz, 1990. S. 138.

¹⁰¹ Angle, 2002. S. 52.

¹⁰² Kent, 1993. S. 31.

¹⁰³ Bsp.: Huntington, 1993. / Inglehart/ Welzel, 2005.

Xiaoping – nimmt die Bestimmung eines chinesischen Partikularismus und dessen Verhältnis zur Außenwelt, speziell dem Westen, einen breiten Raum ein.¹⁰⁴ Während dieser chinesische Sonderweg noch unter Mao Tse-tung maßgeblich durch die materiellen, historischen Bedingungen Chinas gerechtfertigt wurde (Feudalismus und Kolonialismus), wird dieser Partikularitätsanspruch seit den 1990er Jahren zunehmend kulturell unterfüttert. So wird etwa der menschenrechtliche Universalitätsanspruch des Westens aus einer kulturrelativistischen Perspektive als zweckdienliche Denkfigur und als Instrument außenpolitischer Interessen zurückgewiesen.¹⁰⁵

2.2 Konfuzius im Wandel der Zeit

Aus der soeben dargelegten Ambivalenz politischer Kultur als Untersuchungsgegenstand ergibt sich ein gewisser Klärungsbedarf hinsichtlich der vorgenommenen Selektionsleistung, die eine Konzentration auf traditionelle, chinesische Legitimationskonzepte, unter besonderer Beachtung der politischen Aspekte der konfuzianischen Philosophie unweigerlich darstellt. Abgesehen davon, dass die allgemeine Wahrnehmung in Europa und den Vereinigten Staaten oft dazu tendiert, die konfuzianische Philosophie auf ihre spirituellen Aspekte zu reduzieren und folglich im Kontext von Daoismus und Buddhismus als eine der drei Hauptreligionen Chinas zu begreifen, ist der Begriff nämlich auch aus akademischer Perspektive alles andere als eindeutig.¹⁰⁶ Rein sprachlich betrachtet, weisen die Bezeichnungen Kommunismus sowie Konfuzianismus eine gemeinsame begriffliche Unschärfe auf. Beide Termini kategorisieren in keinsten Weise ein in sich geschlossenes, widerspruchsfreies Theoriegebäude und sind in ihrer Analyse keiner wissenschaftlichen Disziplin eindeutig zuordenbar; was wiederum die Frage einer klaren Definition keineswegs erleichtert. Beide fungieren besonders im alltäglichen Gebrauch, als pauschalisierende Sammelbegriffe für eine Vielzahl miteinander verwandter, sich überlappender, jedoch teilweise auch recht unterschiedlicher Denkansätze. Während sich verschiedene kommunistische Ausprägungen durch Ableitungen kategorisieren lassen, indem der Name zentraler Theoretiker mit dem Suffix Ismus zu einer neuen Bezeichnung verbunden wird (z.B. Leninismus, Trotzismus, Maoismus et al.), fällt eine Verortung des Terminus Konfuzianismus ungemein schwerer.

Der außerhalb Chinas gebräuchliche Terminus Konfuzianismus ist ein Neologismus jesuitischer Missionare aus dem 17. Jahrhundert, welcher sich grundlegend von der im

¹⁰⁴ Hua, 2001. S. 3.

¹⁰⁵ Schubert, 1999. S. 20.

¹⁰⁶ Elman, Benjamin A.: Rethinking “Confucianism” and “Neo-Confucianism” in Modern Chinese History. In: Elman, Benjamin A./ Duncan, John B./ Ooms, Herman (Hrsg.): Rethinking Confucianism. Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam. Los Angeles, 2002. S. 527.

Chinesischen gebräuchlichen, äquivalenten Bezeichnungen ruxue oder rujiao unterscheidet, was im übertragenen Sinn so viel wie „Schule der Gelehrten“ bedeutet. Ferner wird von einigen Sinologen wiederholt der Vorwurf erhoben, die Jesuiten hätten im Zuge der Namensgebung verschiedene Denker und Schulen unter dem Sammelbegriff Konfuzianismus subsumiert, durch die Namensgebung stark personifiziert, zu einem einheitlichen Theoriegebäude synthetisiert und damit einer Simplifizierung des klassischen Kanons chinesischer Philosophie Vorschub geleistet.¹⁰⁷ Dies wäre jedoch nicht das erste (und auch nicht das letzte Mal) im Laufe der chinesischen Geschichte gewesen. Die schriftlichen Überlieferungen aus der Periode der Hundert Schulen (770–221 v. Chr.) stammen nämlich vornehmlich von Doxographen aus der Periode der Han Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.), welche die Schriften unterschiedlicher Autoren verschiedenen Strömungen zuordneten.¹⁰⁸ Überhaupt ist festzustellen dass Neuinterpretationen und Umdeutungen der konfuzianischen Philosophie eher die Regel denn eine Ausnahme darstellen und insbesondere im Zuge politischen Wandels als legitimatisches Feigenblatt dazu dienten, Veränderungen theoretisch zu kontextualisieren um sich somit der Autorität der Vergangenheit zu bemächtigen.¹⁰⁹ Ähnlich erging es, wie zuvor bereits erwähnt, Konfuzius selbst. Dieser Verweis auf die Rolle der konfuzianischen Philosophie als monarchische Staatsdoktrin, wozu sie während der Han Dynastie unter Kaiser Wu (156–87 v. Chr.) erhoben worden war,¹¹⁰ sollte allerdings keineswegs darüber hinwegtäuschen, dass es sich dabei um eine Staatsideologie handelte, welche eklektisch verschiedene Strömungen und Traditionen inkorporierte (Legalismus, Fünf-Elemente-Lehre, Yin Yang et al.).¹¹¹ Seine für die jüngere chinesische Geschichte entscheidende Prägung erfuhr der Begriff des Konfuzianismus im Laufe der chinesischen Modernisierungsdebatte schließlich zwischen 1895 und 1919, in dessen Verlauf die konfuzianische Philosophie, angesichts der diskursiven Herausforderung durch ausländische, westliche Ideen (Darwinismus, Szientismus, Marxismus, Fortschrittsglauben, Christentum usw.) nachhaltig neu strukturiert und definiert wurde.¹¹² Besonders konservative Reformkräfte, welche bestrebt waren die Monarchie zu erhalten, unternahmen Anstrengungen die chinesische Identität neu zu definieren und zu

¹⁰⁷ Elman, 2002. S. 526.

¹⁰⁸ Schwartz, 1985. S. 173.

¹⁰⁹ Chan, Adrian: Confucianism and Development in East Asia. In: Journal of Contemporary Asia, 26. Jg., Nr. 1 (1996). S. 29 ff.

¹¹⁰ Hu Shaohua, 2007. S. 136.

¹¹¹ Makeham, 2008. S. 69 ff.

¹¹² Hutters, Theodore: The Closing of the Confucian Perspective in China. In: Elman, Duncan, Ooms (Hrsg.): Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam. Los Angeles, 2002. S. 464.

vereinheitlichen um sie diesem „fremden Denken“ entgegenstellen zu können.¹¹³ Diese intellektuellen Bemühungen die eigene spirituelle Tradition zu konsolidieren und von jener des Westens zu differenzieren, ebneten den Weg für die Konstruktion zweier, sich diametral gegenüberstehenden Bezugssysteme, einem spirituellen China und einem materialistischen Westen.¹¹⁴ Die Versuche Kang Youweis, das konfuzianische Denken als Staatsreligion zu etablieren und der kaiserliche Edikt von 1906 Konfuzius die höchsten Opferriten zuteilwerden zu lassen, politisierten den Diskurs endgültig und führten schließlich dazu, dass sich die monarchiefeindlichen Kräfte gegen die konfuzianischen Institutionen wandten, was weniger ideologisch motiviert war, als vielmehr auf eine Erschütterung der institutionellen Säulen der Monarchie abzielte.¹¹⁵ Sukzessive avancierte die konfuzianische Tradition im Zuge der Neuen Kulturbewegung, die in der Bewegung des Vierten Mai kulminieren sollte – aus welcher wiederum die Kommunistische Partei hervorging, schließlich zu einer alles Negative in sich aufnehmenden Kategorie. Unter dem Ruf „Nieder mit dem Konfuzius-Laden“ wurde von Seiten revolutionärer, ikonoklastischer Intellektueller eine doppelte Neubestimmung vorgenommen.¹¹⁶ Zum einen wurde das konfuzianische Denken selektiv auf jene Werte reduziert, welche als Ursache für administrative Ineffizienz, ökonomische Unterentwicklung und soziale Missstände begriffen wurden, zum anderen wurden jegliche gegenläufige Tendenzen der konfuzianischen Philosophie entweder anderen Schulen zugeordnet oder als belanglos marginalisiert.¹¹⁷ So gilt festzuhalten, dass es genauso wenig wie es eine homogene Kultur Chinas gibt, auch keinen monolithischen Konfuzianismus gibt. Rolf Trauzettel spricht in diesem Zusammenhang von einem Konglomerat, bestehend aus einer auf Konfuzius rekurrierende Sozialethik, welche später „philosophisch mit einer Metaphysik überwölbt“ und vom religiösen, viel älteren, traditionellen Ahnenkult vereinnahmt wurde.¹¹⁸

Im akademischen Diskurs wird die chinesische Philosophie, welche sich in die Tradition des Gelehrten Konfuzius stellt, häufig retrospektiv einer groben, chronologischen Dreiteilung unterzogen, welche durch die Verwendung der sinngemäß identischen Präfixe ‚neo‘ und ‚neu‘ (new) oder die Verwendung des reinen Wortstammes erfolgt.¹¹⁹ Ohne näher auf die genauen

¹¹³ Hutters, 2002. S. 473.

¹¹⁴ Ebd. S. 469 f.

¹¹⁵ Ebd. S. 474.

¹¹⁶ Staiger, 1990. S. 141.

¹¹⁷ Hutters, 2002. S. 480.

¹¹⁸ Trauzettel, Rolf: Zum Problem der Universalisierbarkeit des Konfuzius. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf(Hrsg.): Konfuzius und die Modernisierung Chinas. Mainz, 1990. S. 57.

¹¹⁹ Eine Abgrenzung ist gerade deshalb notwendig, da selbst in wissenschaftlichen Publikationen die Bezeichnungen „neo“ häufig auch in Bezug auf „neukonfuzianische“ Ansätze verwendet wird, so dass erst durch den zeitlichen oder inhaltlichen Zusammenhang deutlich wird, welche Strömung gemeint ist.

Unterschiede eingehen zu wollen, sei kurz erwähnt, dass Neokonfuzianismus jene Strömung bezeichnet, welche während der Song Dynastie (960–1279 n. Chr.) entstand und deutliche daoistische sowie buddhistische Einflüsse aufweist, während sich Neokonfuzianismus auf jene konfuzianische Strömung bezieht, welche sich im Laufe der 1980er Jahre formierte, sich als legitime Repräsentantin der konfuzianischen Orthodoxie begreift und sich unter anderem mit westlichen (philosophischen) Theorien auseinandersetzt. Obwohl sich frühe Ansätze bis in die 1920er Jahre zurückführen lassen, kann erst ab den 1980er Jahren von einer distinkten, philosophischen Strömung gesprochen werden, welche sich durch Größe, Inhalte und Gruppenidentität von anderen abhebt.¹²⁰ Als bekannte Vertreter gelten Mou Zongsan, Tang Junyi, Xu Fuguan sowie Tu Wei-ming. Mit der reinen Bezeichnung Konfuzianismus wird sowohl spezifisch, die für die konfuzianische Philosophie prägende Epoche der Hundert Schulen und die daran anschließende Zeit vor dem Aufkommen des Neokonfuzianismus, als auch die gesamte konfuzianische Philosophie per se beschrieben, ohne eine chronologische Differenzierung vorzunehmen.

Im Hinblick auf die Analyse des politischen Diskurses nach 1978 ist auf Grund inhaltlicher und zeitlicher Überschneidungen zudem zwischen neotraditionalistischen Forderungen nach einer Rückbesinnung auf konfuzianische Werte und der neokonfuzianischen Philosophie an sich zu differenzieren. Während Neokonfuzianismus die soeben skizzierte philosophische Strömung bezeichnet, handelt es sich bei der konfuzianischen Erweckungsbewegung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts um ein „kulturelles Phänomen“, oder vielmehr um eine kulturkonservative, intellektuelle Bewegung mit gesellschaftspolitischen Zielsetzungen, deren ideengeschichtliche Wurzeln aber schon im chinesischen Modernisierungsdiskurs Ende des 19. Jahrhunderts liegen. Eine klare Abgrenzung erweist sich aber infolge ähnlicher politischer Anliegen und auf Grund sich überschneidender philosophischer und ethischer Bezugspunkte als problematisch; gerade weil einige neokonfuzianische Philosophen, wie Jiang Qing oder Kang Xiaoguang, als Verfechter einer neokonservativen Retraditionalisierung auftreten.¹²¹ Hinsichtlich gemeinsam geteilter Positionen ist insbesondere die kulturalistische Perspektive hervorzuheben, welche sowohl kulturkonservativen als auch neokonfuzianischen Ansätzen eigen ist. Beide begreifen die konfuzianische Tradition als Essenz der chinesischen Kultur. Dennoch würde eine Kennzeichnung neotraditionalistischer, kulturkonservativer Positionen

¹²⁰ Makeham (b), 2003. S. 25 ff.

¹²¹ Jiang, Qing: From Mind Confucianism to Political Confucianism. In: In: Fan, Ruiping (Hrsg.): The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Heidelberg, London, New York, 2011. S. 17 – 32.
Kang, Xiaoguang: Confucianization. A Future in the Tradition. In: Social Research, 73. Jg., Nr. 1 (2006). S. 77 – 120. / Wang, 2011. S. 38 f.

als neukonfuzianisch irreführen, da sie eine philosophische Kategorie politisieren würde. Diese Herangehensweise verbietet sich im Kontext der angelegten Forschungsfrage auch deshalb, weil sich die politischen Schriften diverser (neu-)konfuzianischer Philosophen der Gegenwart unmöglich unter einem gemeinsamen Nenner subsumieren lassen. So lassen sich beispielsweise die politischen Entwürfe Jiang Qings und Kang Xiaoguangs als aufgeklärter konfuzianischer Autoritarismus einordnen, während sich Mou Zongsan, Tang Junyi und Xu Fuguan explizit zum liberalen Demokratiemodell bekennen;¹²² wiederum im Gegensatz zu Fang Keli, der eine kreative Synthese zwischen konfuzianischer Tradition und leninistischem Marxismus verfolgt.¹²³ Entscheidend für eine Zuordnung sind der gewählte Zugang und die damit verbundene Absicht. Während in neukonfuzianischen Ansätzen kulturelle, historische, ethische, sowie soziopolitische Überlegungen in der Regel in einem metaphysischen Kontext stehen, einer philosophischen Logik untergeordnet sind und daher einem philosophischen Erkenntnisinteresse folgen, kann für neotraditionalistische Ansätze, welche politisch motiviert sind, angenommen werden, dass sie einer politischen Logik folgen.¹²⁴ Deshalb wird in der vorliegenden Arbeit der Begriff Neukonfuzianismus lediglich in einem philosophischen, nicht jedoch in einem politischen Kontext verwendet werden. Dezidiert politische Ansätze werden, sofern als solche kennzeichenbar, als neokonservativ oder neotraditionalistisch bezeichnet.

3. Theorie der Legitimität

„Oboedientia facit imperantem“¹²⁵

Spinoza

Aus dem Konzept der Legitimität erwächst ein moralphilosophisches Dilemma, welches der vorliegenden Fragestellung inhärent ist. Der Versuch mithilfe rein analytischer, wertfreier Begrifflichkeiten eine Adaption des Legitimitätsbegriffes auf das politische System Chinas zu leisten, gestaltet sich deshalb so kompliziert, da das Aufwerfen der Legitimitätsfrage für ein politisches System unweigerlich die Infragestellung von dessen Existenzberechtigung bedeuten muss.¹²⁶ Ungeachtet dessen kollidiert die normative Konnotation des Begriffes mit der autoritären Natur des gegenwärtigen Regimes, dessen Verankerung in der europäischen

¹²² Chen, 2011. S. 206 f.

¹²³ Makeham, 2008. S. 247 ff.

¹²⁴ Makeham (b), 2003. S. 31 ff.

¹²⁵ Spinoza zitiert nach: Hennis, Wilhelm: Legitimität. Zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. In: Kielmansegg, Peter Graf (Hrsg.): Legitimationsprobleme politischer Systeme. Opladen, 1976. S. 12.

¹²⁶ Hennis, 1976. S. 12.

Ideengeschichte mit genuin chinesischen Legitimitätskonzepten, welche sich aus der klassischen chinesischen Philosophie herleiten.

Gemeinhin bezeichnet der Begriff der Legitimität den Glauben in die Rechtmäßigkeit eines Subordinationsverhältnisses, welches sich in einem weiteren Sinne auf einen Konsens bezüglich allgemein verbindlicher Prinzipien, Wertvorstellungen und Grundsätze gründet.¹²⁷ Der Begriff bezieht sich auf ein zentrales Merkmal von Herrschaftsverhältnissen, nämlich die Beziehung zwischen Herrscher und Beherrschtem. Ausgehend von der Prämisse, dass Herrschaft Gehorsam voraussetzt und Macht der Rechtfertigung bedarf, stellt Legitimation, in der Regel durch die Darlegung der Zwecksetzung, die Motivation für eine konsensuale Akzeptanz dieser Herrschaftsordnung dar.¹²⁸ Unterschieden wird dabei gemeinhin zwischen Legitimität als Zustand und dem Prozess zu deren Herstellung, nämlich Legitimation. Darüber hinaus setzt das Konzept die Möglichkeit seines Gegenteils oder seiner Abwesenheit voraus – Illegitimität oder Legitimationsmangel.¹²⁹ Indem Legitimität eine Herrschaftsstruktur und deren Imperative mit einer ideenbezogenen, aber auch materiellen Rechtfertigung des Über- und Unterordnungsverhältnisses zwischen Herrscher und Beherrschtem ausstattet, stabilisiert es diese zugleich und kann somit als Herrschaftsvoraussetzung per se begriffen werden.¹³⁰ Darüber hinaus steigert Legitimität als normative Daseinsberechtigung des politischen status quo zugleich die Effizienz eines politischen Systems – gleich welcher Regierungsform – indem sie durch hervorgerufene Akzeptanz die politischen, ökonomischen und sozialen Kosten der Aufrechterhaltung von Ordnung und Stabilität senkt.¹³¹ Damit wird evident, dass Legitimität in ihrer Funktion weit über die bloße Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung hinausgeht, sondern notwendig ist für den erwartbaren Grad an Kooperation.¹³²

Obwohl, oder gerade weil das Konzept legitimer Herrschaft einen zentralen Stellenwert in der Politikwissenschaft einnimmt, ist dessen nähere Definition umstritten. Daraus ergibt sich ergo auch die Notwendigkeit zu dessen Eingrenzung und Klärung. Die terminologische Unklarheit des Begriffs und die damit verbundene mangelnde Trennschärfe zu artverwandten Konzepten wie beispielsweise Macht, Legalität oder Autorität, lassen sich vor allem auf die

¹²⁷ Dogan, Mattei: Conceptions of Legitimacy. In: Hawkesworth, Mary/ Kogan, Maurice (Hrsg.): Encyclopedia of Government and Politics, Vol. 1. London (et al.), 2004. S. 110 f.

¹²⁸ Weber, Max: Soziologische Grundbegriffe. Tübingen, 1984. S. 89.

Rammstedt, Otthein: Zum Legitimationsverlust von Legitimität. In: Kielmansegg, Peter Graf (Hrsg.): Legitimationsprobleme politischer Systeme. Opladen, 1976. S. 111.

¹²⁹ Hennis, 1976. S. 12.

¹³⁰ Rammstedt, 1976. S. 108.

¹³¹ Beetham, 1991. S. 87.

¹³² Ebd. S. 29.

verschiebenden Interpretationsströmungen und deren Beziehungen zueinander zurückführen. So lässt der Begriff, je nach gewählter Perspektive eine legalistische, moralphilosophische oder eine analytisch-sozialwissenschaftlich Auslegung zu.¹³³ Eine rechtspositivistische Deutung, wonach legitim sei was etabliertem, geltendem Recht entspreche, erweist sich für die vorliegende Fragestellung als obsolet. Ähnlich verhält es sich mit der normativen Konnotation des Konzepts, die, aus dessen begriffsgeschichtlicher Entwicklung resultierend, einer Operationalisierung hin zu einem wertfreien, deskriptiven Begriff im Wege steht.

An dieser Stelle böte es sich an, auf Max Webers Definition zu rekurrieren, welche radikal mit dem moralphilosophischen Entstehungszusammenhang bricht um den Begriff einer objektiven Bedeutung zuzuführen. Indes ist gerade dies zu vermeiden und nach einer Definition zu suchen, welche aus dem „Bannkreis Max Webers“ hervortritt – auch wenn Weber sein Augenmerk auf den Glauben in die Legitimität eines politischen Systems und damit auf dessen Rechtfertigungspotenzial lenkt, welches ja der Mittelpunkt dieser Arbeit darstellt.¹³⁴ Weber, welcher die Vielschichtigkeit des Legitimitätskonzeptes auf den Begriff des Legitimitätsglaubens reduziert, entwirft in seiner Herrschaftssoziologie ein idealtypisches Kategorialsystem, innerhalb welchem er Herrschaftsformen nach deren Legitimationsgründen (Legalität (Rationalität), Tradition, Charisma) ordnet.¹³⁵ Die enge Verschränkung von politischer Organisationsstruktur und Legitimität führt jedoch dazu, dass eine differenzierte Darstellung der Frage nach dem Wesen von Legitimität genauso fehlt, wie eine qualitative, kritische Abgrenzung zwischen Legitimität und Illegitimität.¹³⁶ Webers handlungstheoretischer Ansatz integriert den Legitimitätsbegriff in jenen der Herrschaft, so dass „alles Herrschen ohne Legitimität Nicht-Herrschen wird; das Illegitime wird zum Aligitimen“.¹³⁷ Abgesehen davon, erweist sich Webers Typologie als äußerst heterogen, deren Kategorien in Reinform kaum operationalisierbar sind. So lässt sich beispielsweise das Verständnis von Legitimität kraft des Glaubens in die Legalität einer gesetzten Ordnung genauso auf ein pluralistisches, liberales Demokratiemodell wie auf ein autoritär regiertes Regime anwenden; wohingegen gerade die Divergenzen zwischen den jeweiligen Legitimationsprozessen Aufmerksamkeit verdienen. Weitere Fragen stellen sich ein. Ist beispielsweise im Zuge des chinesischen Modernisierungsprozesses von einer Verfestigung des maoistischen Charismas zu sprechen, von einer zunehmenden Institutionalisierung auf

¹³³ Beetham, 1991. S. 4 f.

¹³⁴ Hennis, 1976. S. 15. / Habermas, 1973. S. 132.

¹³⁵ Beetham, 1991. S. 23.

¹³⁶ Hennis, 1976. S. 15. / Fitz, Georg: Max Webers politisches Denken. Konstanz, 2004. S. 127 ff.

¹³⁷ Rammstedt, 1976. S. 115.

dem Weg zur Herausbildung eines modernen Staates, im Sinne einer „rationalen Anstalt“? Oder sollte die maoistische Periode auf Grund der permanenten Bezugnahme auf das revolutionäre Erbe oder infolge der nationalistischen Kontextualisierung des eigenen (historischen) Mythos durch die Kommunistische Partei nach 1978 nicht doch als traditionale Legitimation eingestuft werden? Würde die Permanenz eines leninistisch organisierten Einparteienstaates seit 1949, ausgehend von der von Weber vorgenommenen Verschränkung zwischen der Legitimationsgrundlage eines politischen Systems und dessen Herrschaftstyp, beziehungsweise dessen Organisationsstruktur, etwa nicht mit der eingangs formulierten Hypothese eines sukzessiven Wandels der ideologischen Legitimitätsressourcen konfliktieren? Womöglich nicht; da die Legitimationsmechanismen eines politischen Systems notwendigerweise mit dessen Organisationsprinzipien verknüpft sind.¹³⁸ Ebenso ließe sich im Hinblick auf die Versuche der Kommunistischen Partei ein begrenztes Maß an Rechtsstaatlichkeit und institutioneller Transparenz herzustellen, unter Bezugnahme auf Weber überzeugend eine Legitimationsstrategie argumentieren, welche auf prozedurale Legitimität durch rationale, effiziente Verwaltung abzielt. Nichtsdestotrotz würde eine Orientierung an Webers Definition unweigerlich den ideologischen Bezugsrahmen in den Hintergrund rücken und eine stärkere Betonung institutioneller Arrangements implizieren, was wiederum der gesetzten Fragestellung zuwiderlaufen würde.

3.1 Ideengeschichtliche Verortung

*[A] government of the people, by the people, for the people.*¹³⁹

Abraham Lincoln

Die Abstammung des Legitimitätsbegriffs lässt sich auf das lateinische Wort *legitimus* zurückführen, das so viel wie rechtmäßig oder gesetzmäßig bedeutet und bereits im antiken Rom Eingang in den politischen Sprachgebrauch fand.¹⁴⁰ Allerdings greift eine etymologische Verortung zu kurz, da sie die Bedeutungsverschiebung verdeckt, welche dem Begriff seit dem Mittelalter durch seine sukzessive Loslösung vom Begriff der Legalität widerfuhr. Ideengeschichtlich betrachtet ist das Konzept legitimer Herrschaft in seiner heutigen Ausprägung mit seiner normativen Konnotation nämlich ein Produkt der europäischen Neuzeit. Legitimität als prinzipielle Anerkennungswürdigkeit von Herrschaft, welche über die

¹³⁸ Beetham, 1991. S. 181.

¹³⁹ Lincoln, Abraham: Gettysburg Address. Zitiert von der Homepage der Library of Congress (Bliss Version). Unter: <http://myloc.gov/Exhibitions/gettysburgaddress/exhibitionitems/Pages/MemorialTranscription.html>, aufgerufen am 25. 12. 2011.

¹⁴⁰ Sternberger, Dolf: Legitimacy. In: Sills, David L. (Hrsg.): International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 9. New York (et al.), 1968. S. 244 f.

Grenzen formeller Rechtmäßigkeit hinausgeht, ist eindeutig eine historische Kategorie der spezifischen Herrschaftsweise der bürgerlichen Gesellschaft Westeuropas, welche im Laufe der vergangenen Jahrhunderte mit Zertrümmerung des absolutistischen Gottesgnadentums als Begründung monarchischer Herrschaftsansprüche entstand.¹⁴¹

Die Entstehung dieser Kategorie ging historisch betrachtet einher mit der Subjektwerdung des politischen Individuums und dessen Ausscheiden aus den Klammern der feudalen Ordnung (z.B. Magna Charta, 1215/ Bill of Rights, 1689) und seinem gleichzeitigem emanzipierten Eintreten in einen Raum der privaten und gesellschaftlichen Freiheit (z.B. us-amerikanische Unabhängigkeitskrieg 1776 und französische Revolution 1789), die eine kritische Distanz gegenüber politischer Herrschaft wahrte.¹⁴² Sie wird schließlich in Gestalt des demokratischen Verfassungsstaates manifest, gekennzeichnet durch Konstitutionalismus, Volkssouveränität, Gewaltenteilung, Parlamentarismus und Rechtsstaatlichkeit, dessen letzter Grund der Schutz des Individuums und die Beschränkung von Herrschaft ist. Legitime Macht ist demnach begrenzte Macht.¹⁴³ Seinen theoretischen Ursprung und seine philosophische Begründung findet das moderne (westliche) Verständnis von Legitimität daher in der Metapher des staatsbegründenden Vertrages, welche sich ab dem 17. Jahrhundert als führende Staatslehre durchsetzt.¹⁴⁴

Die Idee des Gesellschaftsvertrages als Legitimation staatlicher Autorität, sei es nun bei Thomas Hobbes, John Locke oder Jean-Jacques Rousseau, gründet sich auf die Einsicht des Einzelnen in die Notwendigkeit seines Willensaktes zur Überwindung eines anarchischen Urzustandes hin zu einem politisch organisierten Gemeinwesen. Der moderne Staat basiert gemäß dieser philosophischen Prämisse auf der freien Vereinigung seiner Bürger und erfährt seine utilitaristische Daseinsberechtigung und Ermächtigung durch einen freiwilligen Akt der Selbstunterwerfung und nicht durch die Androhung von Gewalt oder vorauseilenden Gehorsam. Die An- und Zuerkennung der Autorität, sowie des Gehorsamsanspruchs der Herrschaftsinstanz geschieht durch den Gehorchenden selbst, weshalb kontraktualistischen Ansätzen ein fundamentaler Individualismus inne wohnt. Es bedarf, frei nach Kant, vernunftbegabter, sich selbst bewusster autonomer Individuen, die aus Einsicht in universale Normen und Notwendigkeiten, sich selbst Gesetze setzen.¹⁴⁵ Diese Voraussetzung der subjektiven Zustimmung impliziert in weiterer Folge politisch emanzipierte Staatsbürger, als

¹⁴¹ Hennis, 1976. S. 21.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Beetham, 1991. S. 35.

¹⁴⁴ Schottky, Richard: Die staatsphilosophische Vertragstheorie als Theorie der Legitimation des Staates. In: Kielmansegg, Peter Graf (Hrsg.): Legitimationsprobleme politischer Systeme. Opladen, 1976. S. 82.

¹⁴⁵ Kant, Immanuel: Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften. Hamburg, 1999. S. 20.

Abgrenzung zu lenkbaren Untertanen in einem paternalistisch-monarchischen System.¹⁴⁶ Ihre Erweiterung findet die Vertragstheorie schließlich in der Demokratietheorie, die in Form des Konzepts der Volkssouveränität legitime Ausübung von Herrschaftsgewalt als Ausdruck kollektiver Selbstbestimmung versteht.¹⁴⁷ So bedarf Regierungsgewalt, um unbedingt gerecht zu sein, laut Henry David Thoreau, der Zustimmung und Vollmacht der Regierten.¹⁴⁸ Zustimmung ist hierbei als zentrales Kriterium jedoch nicht lediglich Voraussetzung, sondern gerade eben der Sinn dieser Herrschaftsform.

Die Verbindlichkeit legitimer Herrschaft fußt allerdings nicht ausschließlich auf normativ begründeter, konsensualer Selbstbeschränkung aus Einsicht in den essenziellen Notwendigkeitszusammenhang und die ethische Rechtmäßigkeit der vorherrschenden Regierungsform. Sie ist darüber hinaus abhängig von der tatsächlichen, wie potenziellen Macht jener Instanzen, Repräsentanten des Staates, welche Autorität beanspruchen und damit eng verknüpft mit der Realisierung der staatlichen Aufgaben und Schutzfunktionen.¹⁴⁹ Im klassischen Kontraktualismus des 17. Jahrhunderts bildet Nützlichkeit den letzten Maßstab. Der Staat an sich besitzt keinen Selbstwert, er beruht auf einem fiktiven Vertrag, welcher auf Gegenseitigkeit basiert.¹⁵⁰ Dieser Staatsbürgervertrag erfährt seine Realisierung ergo nur unter der Bedingung, dass durch den Zusammenschluss vieler Einzelner ein übermächtiges, (souveränes) Gewaltpotenzial erwächst, welches das politische System funktionsfähig werden lässt und gleichzeitig die unveräußerlichen Rechte des einzelnen Individuums schützt.

Diese Ausführungen zum unabdingbaren normativen Gehalt des Begriffes sind keineswegs begriffsgeschichtlichem Übereifer geschuldet, sondern erklären die Wirkungsmacht der Idee der Volkssouveränität, welche mittlerweile, ungeachtet der Regierungsform, als universales Legitimationsprinzip untrennbar mit dem Begriff des modernen Staates verbunden ist und vor dessen Strahlkraft sich auch autoritäre Regime nicht verschließen können. Selbst Autokratien wie die Islamische Republik Iran, die Volksdemokratische Republik Korea und eben auch die Volksrepublik China berufen sich in ihrem Legitimitätsanspruch unter anderem auf das Prinzip der Volkssouveränität und begreifen das Staatsvolk als souveränen Träger der Staatsgewalt.¹⁵¹ Des weiteren verdeutlichen diese Überlegungen, warum abgesehen von Webers Herrschaftssoziologie so gut wie alle bekannteren legitimationstheoretischen Ansätze darauf verzichten den Legitimitätsbegriff aus seinem Naheverhältnis zur Demokratie zu lösen

¹⁴⁶ Hennis, 1976. S. 23.

¹⁴⁷ Scharpf, Fritz W.: Regieren in Europa. Frankfurt am Main, 1999. S. 16.

¹⁴⁸ Thoreau, H. D.: Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat. Zürich, 2004. S. 69

¹⁴⁹ Schottky, 1976. S. 90.

¹⁵⁰ Ebd. S. 83 f.

¹⁵¹ Beetham, 1991. S. 94.

und vielmehr diesen Nexus perpetuieren; sei dies nun direkt, durch die dezidierte Bezugnahme auf demokratisch organisierte politische Systeme wie Scharpf und Lipset, oder indirekt, durch die Betonung partizipativer Mechanismen zum Zweck der Konsensfindung und durch die Hervorhebung der Idee der Volkssouveränität, etwa bei Easton und Beetham.

3.2 Operationalisierung

Im folgenden Abschnitt soll im Zuge einer Operationalisierung des Legitimitätsbegriffs eine knappe Definition dessen gegeben werden, was in der nachfolgenden Argumentation als Legitimität beziehungsweise Legitimation verstanden wird.

Ausgehend von einer systemtheoretischen Modellvorstellung des politischen Systems wird dabei, in Anlehnung an Scharpf und Easton, zwischen zwei miteinander verknüpfte Ebenen unterschieden, auf denen sich ein Legitimationsprozess vollzieht. Somit wird die Perspektive vom Zustand legitimer Herrschaft, welcher als Idealtyp zu bezeichnen ist, zum Prozess zu dessen Herstellung verschoben. Bei den beiden Ebenen handelt es sich zum einen um eine normative, zum anderen um eine utilitaristische. Beide stehen nicht in einem interdependenten Verhältnis zueinander, können jedoch ebenso wenig voneinander losgelöst betrachtet werden. Kurz- bis mittelfristig vermag eine Ebene ein auf der anderen bestehendes Defizit zu kompensieren und die Legitimität eines politischen Systems aufrechtzuerhalten. Längerfristig bedarf es zur erfolgreichen, fortwährenden Reproduktion seiner Legitimität allerdings beider Ebenen.

Normative Legitimität bezieht sich auf deren konsensuale Dimension und ähnelt in einem weiteren Sinne der „input-Orientierung“ (government by the people) bei Scharf oder dem „diffuse support“ bei Easton.¹⁵² Sie existiert weitgehend unabhängig von der unmittelbaren Performanz der politischen Institutionen und ist somit den alltäglichen, sachpolitischen Notwendigkeiten des politischen Prozesses übergeordnet. Vielmehr speist sich normative Legitimität aus dem ideellen Überbau des politischen Systems. Um den Eindruck eines statischen Gerüsts zu vermeiden, soll dieser als systemische Performanz bezeichnet werden. Gemeint sind damit jene Ideale, Mythen, Normen allgemein verbindlicher Prinzipien und Wertvorstellungen auf die sich das bestehende politische System, dessen institutionelle Organisation und letztlich die politische Gemeinschaft als solche und deren Identität gründet. Ihren ursprünglichen Bezugspunkt findet normative Legitimität daher in einem zu realisierenden, substantiell definierten Gemeinwohl und einem grundlegenden

¹⁵² Vgl.: Scharpf, 1999. S. 16 ff. / Easton, David: A Re-Assessment of the Concept of Political Support. In: British Journal of Political Science, 5. Jg., Nr. 4 (1975). S. 444 ff.

Wertekonsens.¹⁵³ So wird nach Beetham, in Abgrenzung zu Weber, ein politisches System nicht durch den (Legitimitäts-)Glauben der Regierten in dessen Rechtmäßigkeit legitimiert, sondern durch die Kongruenz, welche zwischen den allgemein geteilten Wertvorstellungen der Regierten und jenen zur Rechtfertigung der vorherrschenden politischen Ordnung besteht.¹⁵⁴ Systemische Performanz leistet somit zweierlei, zum einen organisiert sie den politischen Prozess (Macht) gemäß bestimmter Werte und Ideale und definiert, beispielsweise in Form einer Verfassung, einen normativen (rechtlichen) Kontext, innerhalb welchem sich politische Herrschaft prinzipiell vollziehen muss um den Anspruch der Rechtmäßigkeit erheben zu können. Zum anderen legt systemische Performanz durch die Vorgabe eines (abstrakten) Gemeinschaftsinteresses politische Handlungsimperative fest, an deren Realisierung die Regierenden wiederum gemessen werden.

Demgegenüber steht die utilitaristische Ebene, welche sich auf die evaluative Dimension von Legitimität bezieht und in etwa der „output- Orientierung“ (government for the people) bei Scharpf oder dem „specific support“ bei Easton entspricht.¹⁵⁵ Sie orientiert sich vornehmlich an der Effektivität sowie der inhaltlichen Rationalität des politischen Verwaltungsapparates, an dessen Problemlösungskapazitäten und an dessen Fähigkeiten zur Bewältigung sozialer Strukturkonflikte.¹⁵⁶ Da es sich um die Wahrnehmung konkreter politischer Maßnahmen und Entscheidungen handelt, wird von institutioneller Performanz gesprochen. Den Maßstab bilden die Glaubwürdigkeit der herrschenden Instanzen und deren Vermögen gesellschaftliche Bedürfnisse in kollektiv verbindliche Entscheidungen zu überführen; nicht aber der Zweck politischen Handelns per se.¹⁵⁷ Die Erwartungshaltung an die institutionelle Performanz wird dabei signifikant durch die systemische Performanz beeinflusst, welche durch die Vorgabe von Verbindlichkeiten und das Setzen inhaltlicher Akzente auf sie einwirkt.

3.3 Legitimität und autoritäre Herrschaft

Bevor auf die „rhetorischen Basis“ von Legitimität in autoritären, sozialistischen Systemen eingegangen werden kann, sind im Anhang an die zuvor vorgenommene Operationalisierung einige grundlegende Bedingungen von Legitimität zu klären. So gilt es zunächst voranzuschicken, dass das Konzept der Legitimität zwar im politischen Sprachgebrauch oft zu einem dichotomischen Kampfbegriff (legitim versus illegitim) ohne differenzierte Abstufungen degeneriert, welcher der Realität jedoch nicht gerecht wird. Aus einem

¹⁵³ Scharpf, Fritz W.: Demokratietheorie. Zwischen Utopie und Anpassung. Konstanz, 1970. S. 21.

¹⁵⁴ Beetham, 1991. S. 11.

¹⁵⁵ Vgl.: Scharpf, 1999. S. 16 ff. / Easton, 1975. S. 444 ff.

¹⁵⁶ Easton, 1975. S. 437. / Scharpf, 1970. S. 21.

¹⁵⁷ Scharpf, 1999. S. 20.

analytischen Blickwinkel muss vielmehr von einer relativen, dynamischen Qualität ausgegangen werden, die erstens kaum in ihrer absoluten Ausprägung existiert und zweitens einer permanenten Reproduktion bedarf.¹⁵⁸

„Der Stärkere ist niemals stark genug, immer Herr zu sein, wenn er nicht seine Stärke in Recht und den Gehorsam in Pflicht überführt.“¹⁵⁹

Jean Jaques Rousseau

Darüber hinaus ist der funktionale Charakter von Legitimität erneut zu betonen, der erklärt warum Macht der Wille zur Rechtfertigung und Herrschaft das Bedürfnis sich durch Legitimität zu konsolidieren innewohnen. Zwar vermag ein autoritäres System ein vorhandenes Legitimitätsdefizit über einen begrenzten Zeitraum, wahrscheinlich durch das Setzen von positiven und/oder negativen Sanktionen, zu kompensieren; um überlebensfähig zu bleiben, bedarf es aber mehr als durch den angedrohten Einsatz von Gewalt erzwungenen Gehorsams. Herrschaft bedarf der Legitimität, welche bloße Macht in anerkannte Autorität verwandelt. Gerade funktional differenzierte Gesellschaften, welche auf komplexen Organisationsformen und Machtstrukturen basieren, sind auf unterschiedliche verhaltensregulierende, Erwartungssicherheit erzeugende Regelsysteme und Kooperation angewiesen. Die effektive Gewährleistung autoritativer Konfliktregelung, die Herstellung verbindlicher Entscheidungen und die Bereitstellung öffentlicher Güter sind auf Kooperation angewiesen und sind ausschließlich durch Zwang nicht leistbar.¹⁶⁰ Legitimität wirkt sich somit unmittelbar auf die Effizienz eines politischen Systems aus. Wie handlungstheoretische Analysen nämlich zeigen, besteht ein signifikanter Zusammenhang zwischen der Legitimität eines politischen Systems und den politischen Einstellungen seiner Akteure beziehungsweise deren Verhalten gegenüber den politischen Institutionen.¹⁶¹ Politischer Unmut und die Entfremdung vom politischen Entscheidungsprozess müssen sich allerdings nicht zwingend in offenem, antisystemischen Handeln ausdrücken, beispielsweise Demonstrationen, zivilem Ungehorsam, Verweigerung des Wehrdienstes oder in letzter Konsequenz dem Setzen von

¹⁵⁸ Linz, J.J.: Legitimacy of democracy and the socioeconomic system. In: Dogan, Mattei (Hrsg.): Comparing Pluralist Democracies. Strains on Legitimacy. Boulder, 1988. S. 66.

¹⁵⁹ Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag. Stuttgart, 2006. S. 9.

¹⁶⁰ Beetham, 1991. S. 29. / Easton, David: Theoretical Approaches to Political Support. In: Canadian Journal of Political Science, 9. Jg., Nr. 3 (1976). S. 432 f. / Luhmann, Niklas: Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt am Main, 2000. S. 55. / Luhmann, Niklas: Macht. Stuttgart, 2003. S. 48 f.

¹⁶¹ Muller, N. Edward: Behavioral Correlates of Political Support. In: The American Political Science Review, 71. Jg., Nr. 2 (1977). S. 467. / Muller, Edward N./ Jukam, Thomas O./ Seligson, Mitchell A.: Diffuse Political Support and Antisystem Political Behavior. A Comparative Analysis. In: American Journal of Political Science, 26. Jg., Nr. 2 (1982). S. 241.

gewaltsamen Aktionen, sondern können sich auch verdeckt, etwa durch eine verminderte Steuermoral äußern.¹⁶² Daraus lässt sich jedoch keine direkte, kausale Beziehung zwischen erodierender Legitimität und politischer Instabilität herstellen.¹⁶³ Die offene Artikulation oppositioneller Positionen als Reaktion auf einen Vertrauensverlust in die politische Ordnung infolge einer sich abzeichnenden Legitimitätskrise setzt normalerweise nämlich bereits bestehende Strukturen voraus, welche den wachsenden Dissens kanalisieren und in eine breite (organisierte) Protestbewegung überführen, ansonsten ist ein Zustand politischer Apathie wahrscheinlicher.¹⁶⁴ Unter diesen Umständen ist es für die Stabilität eines autoritären Regimes von essenzieller Bedeutung die Herausbildung alternativer Machtzentren oder oppositioneller Gruppierungen, sei es durch Zwang oder Kooperation, bereits präventiv zu unterbinden.

Allerdings ist der Eindruck zu vermeiden, dass ein autoritäres System auf die Zustimmung sämtlicher Gesellschaftsschichten und Interessensgruppen gleichermaßen angewiesen ist. So ist die Loyalität gewisser, zumeist privilegierter Akteure (z.B. Sicherheitsapparat – Militär, Geheimdienst, Polizei usw.) für die politische Stabilität unerlässlich, während ein etwaiges Legitimitätsdefizit gegenüber anderen gesellschaftlichen Gruppen kurz- bis mittelfristig durch die Androhung oder den Einsatz physischen Zwangs kompensiert werden kann; wofür aber eben die Gefolgschaft der bereits angesprochenen exekutiven Institutionen notwendig ist.¹⁶⁵

Während sich nun in liberalen, demokratisch regierten Systemen die normative Begründung der politischen Herrschaftsordnung auf das Prinzip der Volkssouveränität reduzieren lässt, sehen sich autoritäre Systeme in Ermangelung partizipativer Mechanismen einem hohen Druck ausgesetzt, das zu realisierende Gemeinwohl und die institutionalisierte Ungleichheit anderweitig (normativ) zu rechtfertigen. In marxistisch-leninistischen Einparteiensystemen, wie dem der Volksrepublik China, gründen sich der universelle Herrschaftsanspruch der Kommunistischen Partei und die daraus abgeleiteten institutionellen Organisationsprinzipien auf das dogmatische Theoriegebäude des wissenschaftlichen Sozialismus. Diese bis in die Metaphysik elaborierte Doktrin bildet in Form der Vier Grundprinzipien nach wie vor den finalen ideologischen Bezugspunkt. Allerdings wird diese externe Quelle (Ideologie) seit der Machtergreifung der Kommunistischen Partei 1949 durch eine interne (politische Mythen)

¹⁶² Easton, 1976. S. 438.

¹⁶³ Useem, Bert/ Useem, Michael: Government Legitimacy and Political Stability. In: Social Forces, 57. Jg., Nr. 3 (1979). S. 850.

¹⁶⁴ Ebd. S. 843.

¹⁶⁵ Ding, 1994. S. 16 f. / Pakulski, Jan: Legitimacy and Mass Compliance: Reflections on Max Weber and Soviet-Type Societies. In: British Journal of Political Science, 16. Jg., Nr. 1 (1986). S. 36.

normativer Legitimation ergänzt.¹⁶⁶ Diese Differenzierung ist eine rein theoretische und lässt sich in der Praxis nicht aufrechterhalten – zumal die Ideologie, auf welche sich die Kommunistische Partei Chinas beruft, sich ohnehin permanent auf die spezifisch chinesischen Determinanten des chinesischen Modernisierungsprozesses bezieht (sinisierter Marxismus), während die politischen Narrative und Mythen, auf welche die Partei recurriert unbestreitbar ideologisch durchwachsen sind.

„Wenn die Begriffe nicht richtig sind, so stimmen die Worte nicht; stimmen die Worte nicht, so kommen die Werke [Riten] nicht zustande; kommen die Werke nicht zustande, so gedeiht Moral und Kunst nicht; gedeiht Moral und Kunst nicht, so treffen die Strafen nicht; treffen die Strafen nicht, so weiß das Volk nicht wohin Hand und Fuß setzen.“¹⁶⁷

Konfuzius

Konfuzius' Aussage verweist nachdrücklich auf den Umstand, dass vorgeblich linguistischen Fragestellungen tiefgreifende ethische und politische Bedeutungszusammenhänge inhärent sind. Demnach ist die Art und Weise wie politische Ideen, Motive und Programme artikuliert werden nicht von diesen selbst zu trennen.¹⁶⁸ Sprache ist somit nicht nur Mittel zum Ausdruck politischer Inhalte, sondern ebenso ein gestaltendes, politisches Instrument. Bezogen auf die normative Legitimation eines politischen Systems ist in diesem Zusammenhang von der „rhetorischen Basis“ von Legitimität zu sprechen. Diese speist sich gleichzeitig aus der dominierenden Ideologie eines politischen Verbandes und aus dessen politischen Mythen.¹⁶⁹ Gerade unter den Bedingungen autoritärer Herrschaft erfahren Ideologie und politische Mythen als normative Bezugspunkte eine essentielle Bedeutung für das politische System.

3.3.1 Die Funktion der Ideologie im normativen Legitimationsprozess

Bevor nun aber die normative Dimension von Ideologie näher geklärt wird, ist zu betonen, dass Ideologie durch die Vorgabe eines Handlungsrahmens nicht nur herrschaftsstabilisierend auf das politische Gemeinwesen einwirkt, sondern ferner eine bedeutsamen Funktion in ihrer Wirkung auf die herrschenden Eliten selbst erfährt.¹⁷⁰ Durch die Gewährleistung eines theoretischen und programmatischen Rahmens dient sie innerhalb der politischen Elite dazu

¹⁶⁶ Beetham, 1991. S. 70ff.

¹⁶⁷ Konfuzius (Übersetzung: Wilhelm, Richard): Gespräche. München, 2005. S. 117 (13:3)

¹⁶⁸ Kluver 1996. S. 121.

¹⁶⁹ Ebd. S. 15.

¹⁷⁰ Abercrombie, Nicholas/ Turner, Bryan S.: The dominant ideology thesis. In *British Sociology*, 29. Jg., Nr. 2 (1978). S. 159.

Kohärenz herzustellen, Interessenskonstellationen auszubalancieren und innere Linienkämpfe entlang gewisser Argumentationslinien zu strukturieren und dadurch zu begrenzen.¹⁷¹

Der Begriff der Ideologie ist im vorliegenden Kontext nicht im Sinne der häufig rezipierten marxistischen Tradition, wie etwa bei Marx, Althusser oder Adorno, pejorativ als falsches Bewusstsein zu verstehen, dessen soziale Funktion darin besteht, die herrschenden Verhältnisse aufrecht zu erhalten.¹⁷² Demnach kontrolliert die herrschende Klasse die Mittel zur geistigen Produktion, im Zuge derer „die herrschenden Gedanken [...] weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse“ sind, welche dem Ziel der Verschleierung der realen Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse dienen.¹⁷³ Allerdings gilt auch in der nachfolgenden Argumentation, dass die herrschende Ideologie als Ausdruck der herrschenden (politischen) Verhältnisse zu verstehen ist. Ideologie ist als handlungsleitendes Bedeutungssystem zu verstehen, welche in autoritären, realsozialistischen Staaten eine sinnstiftende und somit auch herrschaftslegitimierende Funktion erfüllt.¹⁷⁴ Durch die Vorgabe einer normativ-dogmatischen Weltanschauung, welche Realität strukturiert und erklärt, erfüllt sie für das politische System gleichzeitig eine integrative (nach innen), aber vor allem segregative (nach außen) Funktion, legt ein Gemeinschaftsinteresse dar und konstituiert kollektive Identität.¹⁷⁵

Ideologisch-normative Legitimationsstrategien folgen in autoritären Systemen in der Regel einer konsequentialistischen Logik um die Abwesenheit demokratischer Verfahren durch die Vorteile und Nützlichkeit autoritärer Regierungsformen zu erklären.¹⁷⁶ Dabei ist zwischen quantitativen und qualitativen Rechtfertigungsstrategien zu unterscheiden. Quantitative Strategien rechtfertigen die Exklusion bestimmter Bevölkerungsgruppen vom politischen Prozess, beispielsweise auf Grund von angenommenem Unvermögen oder unterstellter Gegnerschaft. So argumentieren Lenin und auch Mao Tse-tung den Herrschaftsanspruch der Kommunistischen Partei letztlich durch die Entfremdung der Arbeiterklasse, die infolge der materiellen, historischen Verhältnisse unfähig sei Einsicht in den historischen Materialismus

¹⁷¹ Abercrombie/ Turner, 1978. S. 163.

¹⁷² Vgl.: Adorno, Theodor W.: Beitrag zur Ideologienlehre. In: Gesammelte Schriften, Band 8. Soziologische Schriften, 1. Frankfurt am Main, 1972. 457 – 477. / Althusser, Louis: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg, Westberlin, 1977.

Marx, Karl/ Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. Berlin, 1953.

¹⁷³ Marx, Karl/ Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. Berlin, 1953. S. 44

¹⁷⁴ Bizeul, Yves: Politische Mythen, Ideologien und Utopien. In: Peter Tepe (Hrsg.): Mythos No. 2. Politische Mythen. Würzburg, 2006. S. 10.

¹⁷⁵ Beetham, 1991. S. 82.

¹⁷⁶ Mayer, Robert: Strategies of justification in authoritarian ideology. In: Journal of Political Ideologies, 6. Jg., Nr. 2 (2001). S. 147 ff.

zu erlangen, weshalb sie der autoritativen Führung durch die Kommunistische Partei bedürfe. Diese trage demnach als Avantgarde der Arbeiterklasse das revolutionäre Bewusstsein von außen in das Proletariat hinein und ermächtige es somit sich seiner Fesseln zu entledigen.¹⁷⁷ Der Ausschluss spezifischer Bevölkerungsgruppen (Bourgeoisie), wird hingegen über deren Klassenhintergrund gerechtfertigt, welcher deren konterrevolutionäre Natur bedinge.¹⁷⁸ Erst die endgültige Auflösung der Klassengegensätze lässt den staatlichen Zwangsapparat obsolet werden.¹⁷⁹ Im Motiv der „Avantgarde der Unterdrückten“ und dem damit verknüpften Anspruch der monopolisierten Einsicht in die historische Notwendigkeit wird eine Argumentationslinie evident, die zahlreichen autoritären Rechtfertigungsstrategien inhärent ist – nämlich der Anspruch auf ein, wie auch immer geartetes Erkenntnismonopol.¹⁸⁰ Dieser Ansatz, wonach die breite Masse der Bevölkerung auf Grund ihrer mangelnden Einsicht in eine als überlegen eingestufte Quelle von Wissen im Interesse des politischen Gemeinwesens der politischen Führung durch eine begrenzte Elite bedürfe, findet sich bereits in Platons Politeia. Genau genommen handelt es sich bei dieser, sich auf einen Bewusstseinsvorsprung stützenden, Monopolisierung der Machtressourcen um eine paternalistische Entmündigung der Beherrschten.

Im Gegensatz dazu beziehen sich qualitative Strategien vorwiegend auf den politischen Entscheidungsprozess, die Organisation des politischen Systems und dessen Regierungsform. Wobei es in erster Linie auf den „heteronom-teleologischen“ Charakter hinzuweisen gilt, welcher dem leninistischen Marxismus innewohnt. Durch den historischen Materialismus, welcher als objektive, transzendente Gesetzmäßigkeit begriffen wird, stützt die marxistische Ideologie die politische Herrschaftsordnung mit einer eschatologischen, apriori heteronom vorgegebenen Utopie aus.¹⁸¹ Durch dieses dialektische, teleologische Geschichtsverständnis, welches Geschichte als einen notwendigen, materiellen Gesetzmäßigkeiten folgenden Prozess begreift, an dessen Endpunkt ein noch zu realisierendes Gemeinwohl steht, ist der sozialistischen Systemideologie bereits deren Legitimitätsdoktrin eingeschrieben. Dementsprechend argumentieren sozialistische Einparteiensysteme die Ablehnung freier Wahlen ideologisch durch den transformativen, temporär begrenzten Charakter des autoritären Regimes. Die teleokratische „Diktatur des Proletariats“ wird lediglich als befristete Übergangsperiode hin zu Verwirklichung einer radikal-neuen, kommunistischen

¹⁷⁷ Schram, Stuart R.: The political thought of Mao Tse-tung. New York, 1963. S. 86.

¹⁷⁸ Lenin, W. I.: Staat und Revolution. Peking, 1971. S. 106 ff.

¹⁷⁹ Ebd. S. 111 ff.

¹⁸⁰ Ebd. S. 109

¹⁸¹ Holbig, 2006. S. 11.

Gesellschaftsordnung verstanden, welche schließlich den Zustand der Entfremdung und Ausbeutung durch das kapitalistische Gesellschaftssystem überwindet.¹⁸² Durch die Realisierung ihrer Ziele und die Überwindung der Produktionsverhältnisse verwirkt die Diktatur des Proletariats ihre Daseinsberechtigung. Gemäß Lenin macht der etablierte Kommunismus den Staat überflüssig, welcher infolge „abstirbt“.¹⁸³ Als ökonomisches Steuerungsinstrument stellt der kommunistische Staat die bewusste Ausnutzung der ökonomischen Gesetze des Sozialismus sicher und legitimiert sich durch den Anspruch die optimale Produktionsorganisation zu gewährleisten.¹⁸⁴ Indem er folglich als ein Instrument der Klassenherrschaft zur Zerschlagung kapitalistischer Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse angesehen wird, dessen Zweck es ist gesellschaftliche Quellen von Ungleichheit zu beseitigen, Produktionsmittel durch Verstaatlichung in Gemeineigentum zu überführen und eine gerechte Umverteilung zu vollziehen, lassen sich konkrete politische Imperative aus der marxistischen Ideologie ableiten, durch deren konkrete Realisierung sich das politische System wiederum (utilitaristisch) zu legitimieren vermag.

Neben dieser „heteronom-teleologischen“ Dimension, die sich in letzter Konsequenz auf den historischen Materialismus gründet, legitimiert sich Herrschaft im Staatssozialismus ebenso egalitär-demokratisch durch den theoretischen Bezug auf das „autonom-konsensuale“ Prinzip der Volkssouveränität. Dies wird, wie bereits erwähnt, in der Bezeichnung „Volksrepublik China“ deutlich.¹⁸⁵ Durch den Anspruch, dass die Staatsgewalt vom Volke ausgehe, wird die normative Legitimierung gedoppelt, die heteronome Ebene durch demokratische erweitert. Propagandakampagnen und Massenaufmärsche dienen der Symbolisierung des Konsenses der Bevölkerung und folgen damit der Logik einer permanenten Selbstermächtigung. Ihren institutionellen Ausdruck findet die demokratische Legitimation in der Volksrepublik China in der Verfassung, welche sämtliche (staatliche) Macht auf das Volk zurückführt (Art. 2) und, dieser Prämisse folgend, den Nationalen Volkskongress als höchstes Organ der Staatsgewalt bezeichnet (Art. 57).¹⁸⁶ Theoretisch betrachtet sind die beiden Ansätze allerdings miteinander unvereinbar; dieser Widerspruch würde dann offenbar, würde Volkswille und jener der Partei auseinanderklaffen. Indem jedoch lediglich das klassenmäßig strukturierte Volk als Souverän

¹⁸² Lenin, 1971. S. 107.

¹⁸³ Ebd. S. 111. / Hereth, Michael: Zur politischen Ökonomie im Spätsozialismus. Das Problem der Legitimation ökonomischen Handelns im staatlichen Sozialismus. In: Kielmansegg, Peter Graf/ Matz, Ulrich (Hrsg.): Die Rechtfertigung politischer Herrschaft. Doktrinen und Verfahren in Ost und West. Freiburg, München, 1978. S. 209 f.

¹⁸⁴ Hereth, 1978. S. 201 ff.

¹⁸⁵ Holbig, 2006. S. 12.

¹⁸⁶ Chinesische Verfassung vom 4. Dezember 1982 (letzte Verfassungsänderung im März 2004). In englischer Sprache unter: <http://english.people.com.cn/constitution/constitution.html>, zuletzt aufgerufen am 27. 3. 2011.

betrachtet und verschiedenen Klassengliedern unterschiedliche Bewusstseinshöhen zugeschrieben werden – eine Differenzierung, welche nach 1978 im Zuge des ideologischen Transformationsprozesses sukzessive aufgegeben wurde – und darüber hinaus das Staatsvolk ohnehin vollständig in der Kommunistischen Partei aufgeht, wird diese (vermeintliche) Diskrepanz verwischt.¹⁸⁷

3.3.2 Die Funktion politischer Mythen im normativen Legitimationsprozess

Überdies bilden Ideologien einen Nährboden, auf welchem politische Mythen sowie Utopien gedeihen.¹⁸⁸ Auf den ersten Blick mögen Unterschiede zwischen diesen drei Termini unscharf bleiben, werden der Begriff des politischen Mythos und jener der Ideologie doch häufig synonym verwendet.¹⁸⁹ Doch gerade im Hinblick auf die vorliegende Fragestellung erscheint eine kurze Differenzierung hilfreich. Politische Mythen sind als nationale Groß Erzählungen zu verstehen, welche die Identität einer politischen Gemeinschaft, durch Bezugnahme auf deren Ursprung, Kultur und Geschichte innerhalb der historischen Realität verorten und dadurch beschreiben sowie festschreiben.¹⁹⁰ Indem sie den status quo mit einem geschichtsträchtigen Epos verknüpfen, statten sie die jeweilige Gegenwart mit der Autorität und dem Prestige des Vergangenen aus. Allerdings ist ein politischer Mythos keine objektive Abbildung der historischen Realität, sondern setzt dieser vielmehr „eine eigenständige Bildwelt entgegen“¹⁹¹ und überführt damit eine „zersplitterte Realität in ein sinnvolles Ganzes.“¹⁹² Damit erfüllen Mythen eine komplexitätsreduzierende Funktion für eine politische Gemeinschaft, während sie dieser ebenso, durch die ihnen eingeschriebenen Werte und in ihnen symbolisierten Ideale, die „Kartographie ihrer Machtverhältnisse und Güterverteilungsprinzipien“ liefern und somit die vorherrschende Ideologie untermauern.¹⁹³ Die kommunizierten normativen Motive erzeugen ein „kollektives Koordinatensystem“, welches sinnstiftend und integrativ wirkt.¹⁹⁴ Folglich können politische Mythen gleichzeitig als Ausdruck und Quelle des politischen Selbstbewusstseins einer politischen Gemeinschaft angesehen werden. Durch diese Wirkungsweise naturalisieren und universalisieren politische Mythen, ähnlich wie Ideologien, die bestehenden Gesellschaftsstrukturen, womit sie konservierend wirken und diese gegen

¹⁸⁷ Mayer, 2001. S. 162.

¹⁸⁸ Bizeul, 2006. S. 10.

¹⁸⁹ Moser, Simon: Mythos, Utopie, Ideologie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, 12. Jg., Nr. 3 (1958). S. 423.

¹⁹⁰ Kluver, 1996. S. 18.

¹⁹¹ Moser, 1958. S. 424.

¹⁹² Bizeul, 2006. S. 22.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Ebd. S. 24.

Kritik immunisieren.¹⁹⁵ Durch ihre selektive, idealisierende Narration neigen politische Mythen zur Konstruktion von politischen Epen, welche ihrerseits wiederum politisches Bewusstsein formen und somit Subjekte als auch Objekte von Geschichte sind.¹⁹⁶ Durch das fortwährende Erzählen sowie durch andere Rituale wird der Mythos immer wieder aufs Neue vergegenwärtigt und reproduziert, so dass die Vergangenheit eine „Kulissenwirkung“ für den politischen Prozess der Gegenwart entfaltet.¹⁹⁷ Durch die ihm inhärente normative Symbolik übernimmt der politische Mythos darüber hinaus eine Vermittlungsfunktion, indem er die Rezeption und Interpretation des politischen Prozesses entlang tradierter Orientierungsmuster strukturiert. Aus einer Legitimitätstheoretischen Perspektive sind politische Mythen also als legitimierende, sinnstiftende Narrationen oder kognitive wie emotionale Ressourcen zu begreifen, welche Symbole und Motive bereitstellen, deren sich schließlich ideologische Diskurse bedienen um Herrschaft zu legitimieren. So bediente sich beispielsweise, wie später zu zeigen sein wird, die Kommunistische Partei in China im Zuge der Machtergreifung und in den darauffolgenden Jahren nach 1949 der Emotionswelt des Revolutionsmythos (Stichwort „Langer Marsch“) und damit assoziierter Motive (z.B. Befreiung) um die eigenen ideologischen Ideale im politischen Bewusstsein der chinesischen Bevölkerung zu etablieren.

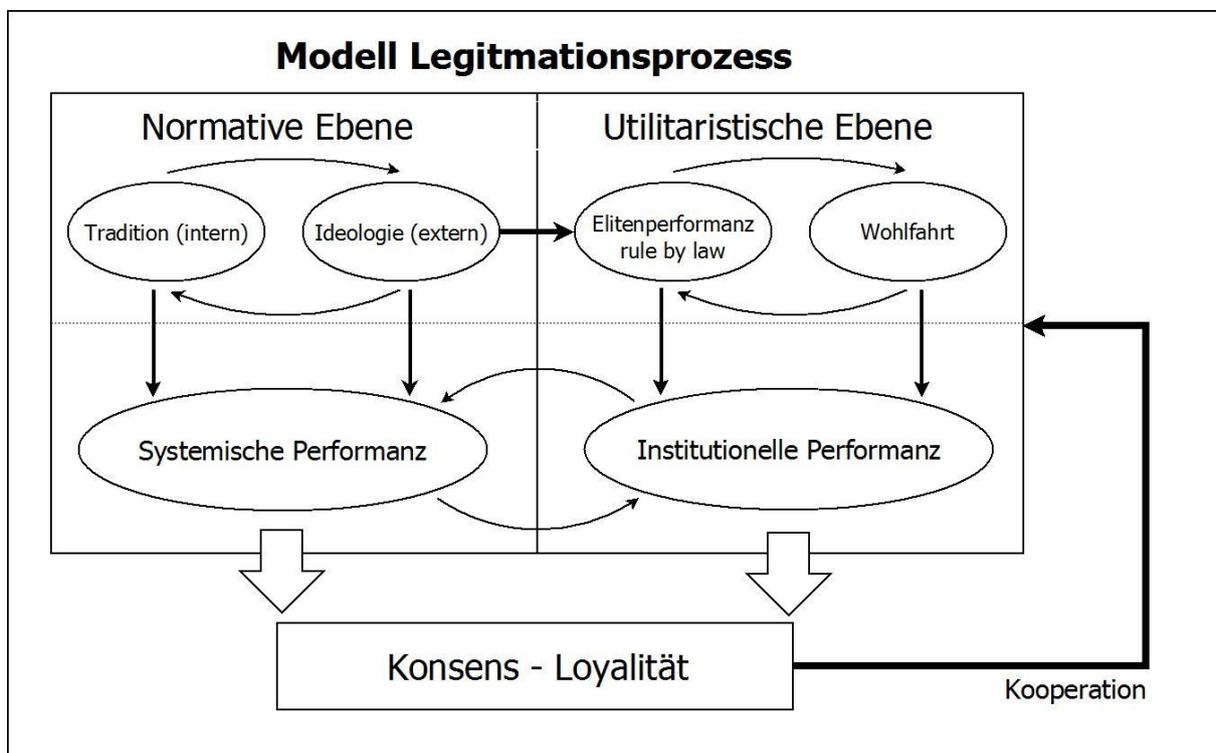


Abb. 3

¹⁹⁵ Bizeul, 2006. S. 14.

¹⁹⁶ Hein-Kirch, Heidi: Politische Mythen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. 11 (2007). S. 26.

¹⁹⁷ Moser, 1958. S. 428.

4. Legitimationskonzeptionen im Reich der Mitte

Eine Annäherung an chinesische Vorstellungen legitimer Herrschaft und insbesondere genuin konfuzianische Legitimationsmechanismen erfordert zu aller erst jene anthropologischen Grundprämissen im politischen Denken Chinas in Rechnung zu stellen, welche das theoretische Fundament normativer Herrschaftsentwürfe darstellen. Diese bilden den theoretisch, konstitutiven Ausgangspunkt, aus dem die konfuzianische Philosophie schließlich Idealtypen paternalistisch-monarchischer Legitimation ableitete und weiterentwickelte. Als problematisch erweist sich dabei allerdings der weit verbreitete dualistische Ansatz, welcher das „chinesische Weltbild“, im diametralen Gegensatz zu einem als individualistisch angenommenen Okzident, als kollektivistisch definiert und dadurch einer undifferenzierten Darstellung Vorschub leistet.¹⁹⁸ Diese Deutung durchzieht die sozialwissenschaftliche Wahrnehmung Chinas im Westen im Laufe der letzten Jahrhunderte wie ein roter Faden und reicht bis in die Gegenwart. Was Montesquieu als „Sklavengeist“ bezeichnet, wird bei Hegel zur „reflexionslosen Substantialität des orientalischen Wesens“ und schließlich von Weber als eine bloße „Ethik der Anpassung“ definiert.¹⁹⁹ Bedenklich ist dabei weniger die Betonung divergierender Vorstellungen bezüglich der sozialen Rolle des Individuums, sondern vielmehr deren unhinterfragte Übernahme.

4.1 Das Individuum als politisches Subjekt? Die Frage der Urteilsautonomie

Die zu skizzierenden anthropologischen Prämissen legen nahe, dass den staatsrechtlichen Überlegungen der konfuzianischen Philosophie Chinas kaum die ideelle Metapher eines Gesellschaftsvertrages und genauso wenig der Topos der Volkssouveränität zugrunde liegen können. Zwar betonen sowohl Aristoteles als auch Konfuzius die moralische Bedeutung der menschlichen Gemeinschaft, deren Definition fällt allerdings grundverschieden aus.²⁰⁰ So setzen beide Motive (Volkssouveränität, Gesellschaftsvertrag), wie bereits erwähnt, die in der europäischen Ideengeschichte tief verwurzelte Idee der rationalen Entscheidungsfreiheit des menschlichen Individuums voraus, welche aus dessen Befähigung zu rationalem Handeln und kritischem Denken resultiert. Genau diese Fähigkeit zu logischem Denken stellt bereits bei Platon und Aristoteles das entscheidende Merkmal menschlichen Daseins dar. Kant verortet Moral schließlich in der im Menschen a priori angelegten Vernunft. Moral bedarf laut Kant der Willensfreiheit des sich selbst bewussten Menschen, welcher kraft seiner Vernunft und

¹⁹⁸ Svensson, 2002. S. 13.

¹⁹⁹ Roetz, 1992. S. 20 ff.

²⁰⁰ Kim, 2010. S. 442.

seines rationalen Verstandes sich selbst Ursache seines ethischen Daseins ist.²⁰¹ Die staatsphilosophische Genealogie des modernen Staats in Form des neuzeitlichen Gesellschaftsvertrages knüpft unweigerlich an diese Tradition mit ihrer Idee einer egalitären Gesellschaft unbedingter freier Bürger, die über unveräußerliche Rechte und Pflichten verfügen, an; eine Konzeption, die in der traditionellen, konfuzianischen Philosophie keine adäquate Entsprechung findet.

Anders verhält es sich in den moralphilosophischen Überlegungen von Konfuzius und Menzius (370 – 290 v. Chr.), wo die dem Menschen inhärenten moralischen Emotionen und Gefühlsregungen die Grundlage moralischer Überlegungen darstellen und folglich Pietät, Mitgefühl und Respekt die kardinalen Handlungsmaximen darstellen.²⁰² Die in der westlichen Philosophie häufig postulierte Dichotomie zwischen Ratio und Emotionen kennt die chinesische und damit auch die konfuzianische Philosophie nicht.²⁰³ Tugendhaftes Handeln bedeutet im Einklang mit tradierten Sitten und moralischen Prinzipien zu handeln. Nicht Vernunft bildet die Grundlage moralischer Urteilskraft, sondern vielmehr Bildung und Selbstdisziplin.²⁰⁴ Darüber hinaus stellt der Himmel den Ursprung und letzten Bezugspunkt konfuzianischer Moralvorstellungen dar und stattet das Gute somit mit einer autoritativen, metaphysischen Rechtfertigung aus. Der Mensch kann das ethisch Gute deshalb lediglich reflektieren, nicht jedoch falsifizieren.²⁰⁵ Indem jedoch der Weg des Himmels (Dao) nur affirmativ erkannt werden kann, ist der (moralische) Erkenntnisprozess jedoch a priori determiniert, da ihm seine finale Erkenntnis bereits eingeschrieben ist.²⁰⁶ So führt die lebenslange Internalisierung sittlichen und tugendhaften Verhaltens beinahe zwangsläufig auf den Weg wahrhafter Erkenntnis. Allerdings negiert die konfuzianische Philosophie nicht, wie aber oft unterstellt, die reflexive Autonomie des Individuums und dessen subjektives Gewissen. Dem Dao zu folgen und sich in Tugendhaftigkeit zu üben verlangen dem Menschen kontinuierlich ab, sich für das Gute zu entscheiden, wozu es der autonomen Urteilskraft des Individuums bedarf.²⁰⁷ Selbstbestimmtheit und Urteilsautonomie bedeuten beispielsweise bei Menzius, welchem zufolge das Gute dem Menschen apriori inhärent ist und

²⁰¹ Wang, 2002. S. 262.

²⁰² Chen, 2002. S. 275.

²⁰³ Wang, 2002. S. 262 f.

²⁰⁴ Konfuzius, 2005. S. 66 (7:32) und 137 (14:28; 14:30)

²⁰⁵ Wang, 2002. S. 263.

Für eine Gegenposition siehe: Brindley, Erica: Moral Autonomy and Individual Sources of Authority in the Analects. In: *Journal of Chinese Philosophy*, 38. Jg., Nr. 2. (2011). S. 257 – 273. / Liu, Yuli: The Self and Li in Confucianism. In: *Journal of Chinese Philosophy*, 31. Jg., Nr. 3 (2004). S. 363 – 376.

²⁰⁶ Wang, 2002. S. 263.

²⁰⁷ Ebd. S. 263.

sich durch emotionale Reaktionen zu offenbaren vermag, diesen (wahren) unbewussten Regungen selbst nachzugeben, wenn diese den tradierten Riten zuwiderlaufen.²⁰⁸

“Those who make the effort only when there is a King Wen are ordinary men. Outstanding men make the effort even without a King Wen.”²⁰⁹

Menzius

In der Überwindung der mechanischen Akzeptanz gesellschaftlicher Normen liegt schließlich jene Differenz, die einen wahrhaft Edlen von einem Gemeinen unterscheidet. Während eine gewöhnliche Person ethische Normen lediglich akzeptiert oder gar ausschließlich aus Zwang befolgt, kennzeichnet den Edlen tugendhaftes Verhalten durch Selbstkultivierung, nicht durch externes Regelwerk²¹⁰ Aber auch wenn der traditionellen, konfuzianischen Philosophie nun die Prämisse einer (relativen) subjektiven Gewissensfreiheit attestiert würde, bleiben Menzius und Konfuzius im Hinblick auf die Frage der Gleichheit aller Menschen vage und zugleich ambivalent. Einerseits sei laut Menzius es jedem Menschen theoretisch möglich zu wahrhafter Erkenntnis zu gelangen, als Beispiel führt er den weisen König Shun an, welcher einst ein Bauer war.²¹¹ Dementsprechend würden soziale Hierarchien nicht zwingend Erkenntnis abbilden.²¹² Konfuzius wiederum betont, dass es beim Lernen keinerlei Standesunterschiede geben solle.²¹³ Andererseits jedoch ist jeder Mensch lediglich seinem Potenzial nach gleich, denn gleichzeitig betonen sowohl Konfuzius, Menzius als auch Xunzi (ca. 310–320 v. Chr.) die Schwierigkeit zu wahrhafter Erkenntnis zu gelangen, wobei Konfuzius sogar für sich selbst bestreitet, die Stufe eines Edlen erreicht zu haben.²¹⁴ Aus diesen konstatierten Divergenzen bezüglich Erkenntnis und daraus resultierender Moral und Tugendhaftigkeit leitet die konfuzianische Philosophie wiederum die Notwendigkeit sozialer Hierarchien ab.²¹⁵

4.2 Das Individuum und die politische Gemeinschaft

Als grundlegend für das Verständnis der konfuzianischen Sozialethik erweist sich zunächst eine der wirkmächtigsten Ideen der chinesischen Kulturgeschichte, nämlich die Konzeption einer immanentistischen, holistischen Ordnung; als deren Ursprung und determinierende

²⁰⁸ Menzius. (Übersetzung: Lau, D. C.) Harmondsworth, 1976. S. 124 f. (4A:17).

²⁰⁹ Ebd. S. 183 (7A:10).

²¹⁰ Bakken, 2006. S. 91 ff.

²¹¹ Menzius, 1976. S. 172 (6B2) und 181 (6B:15).

²¹² Ebd. S. 155 (5B:7)

²¹³ Konfuzius, 2005. S. 153 (15:38).

²¹⁴ Chan, 2007. S. 188 f. / Konfuzius, 2005. S. 66 (7:32).

²¹⁵ Menzius, 1976. S. 100 f. (3A:4). / Konfuzius, 2005. S. 111 (12:11).

Kraft der Konfuzianismus den Himmel (tian) begreift.²¹⁶ Diese Vorstellung beeinflusste maßgeblich die zentralen philosophischen Schulen Chinas der Achsenzeit (Konfuzianismus, Daoismus, Legalismus, Mohismus) hinsichtlich deren kosmisch-naturalistischen, als auch soziopolitischen Anschauungen.²¹⁷

Entsprechend dieser Anschauung eines harmonischen Zustandes, der all seine, miteinander in Wechselbeziehung stehenden Bestandteile ordnend in Einklang bringt, erfährt auch das Individuum der konfuzianischen Sozialethik seine Definition (Summe seiner Rollen) vorwiegend durch seine Inbezugsetzung zu seinem sozialen, insbesondere familiären Umfeld – idealtypisch wiedergegeben in den fünf menschlichen Elementarbeziehungen und den damit verbundenen Tugenden.²¹⁸ Es findet sich eingebettet in ein, durch Unter- und Überordnungsverhältnisse geprägtes Geflecht bindender, reziproker Beziehungen, die durch standesgemäße Verhaltenskonventionen klar strukturiert werden.²¹⁹ Die Verwirklichung dieser normativen Gesellschaftsordnung wird angestrebt durch die Wahrung von Anstand und standesgemäße Einhaltung von Sitten und zeremonieller Riten (li), welche soziale Interaktion regeln und festigen.²²⁰ Diese konservative Überhöhung einer rollengeleiteten Sittenethik reflektiert die konfuzianische Rückbesinnung auf ein idealisiertes, goldenes Zeitalter (frühe Zhou Dynastie) gegenüber einer im Verfall begriffenen Gegenwart; denn wie Hobbes formulierte auch Konfuzius seine philosophischen Überlegungen vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs der traditionellen Gesellschaftsordnung (Zeit der streitenden Reiche, 475–221 v. Chr.).²²¹ Diese Überzeugung über wahrhaftes, empirisches Wissen über diese vergangene, ideale Gesellschaftsordnung zu verfügen, in welcher sich das Dao und Menschlichkeit bereits realisierten, erklärt bis zu einem Grad die Abwesenheit alternativer politischer Entwürfe.²²² Während die Frage nach der idealen Herrschaftsform seit Platon und Aristoteles eine omnipräsente Konstante in der politischen Ideengeschichte Europas bildet, blieb diese Frage in der klassischen Philosophie Chinas nämlich weitgehend unangetastet.²²³ Nicht die monarchische Regierungsform an sich, sondern vielmehr deren Organisation, Zielsetzung und Werte sowie die diesen zugrundeliegenden anthropologischen Prämissen bildeten die grundlegenden Streitpunkte in der Auseinandersetzung zwischen den drei großen

²¹⁶ Schwartz, 1985. S. 30 f.

²¹⁷ Vgl.: Roetz, 1992.

²¹⁸ Schwartz, 1985. S. 416. / Rosemont, 2008. S. 51.

²¹⁹ Mote, Frederick W.: Intellectuals Foundation of China. New York, 1993. S. 38 f. / Schwartz, 1985. S. 71.

²²⁰ Schwartz, 1985. 69 f.

²²¹ Konfuzius, 2005. S. 156 f. (16:2) und 174 f. (18:6).

²²² Schwartz, 1985. S. 64 f.

²²³ Schleichert, Hubert: Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung. Frankfurt am Main, 1990. S. 374.

staatsphilosophischen Schulen (Konfuzianismus, Legalismus und Mohismus).²²⁴ Allerdings muss das Ausbleiben einer Verfassungsdebatte bis ins 19. Jahrhundert, als die selbstverständliche Akzeptanz der absoluten, patrilinearen Monarchie als politische Herrschaftsform angesichts ausländischer Ideen und Wertevorstellung erstmals ins Wanken geriet, auch unter den spezifischen Bedingungen des chinesischen Kaiserreichs, insbesondere dessen territorialen Ausdehnung, betrachtet werden; ebenso wie die athenische Demokratie, welche aus der griechischen Polis hervorgeht. So setzt beispielsweise selbst Rousseau noch „einen sehr kleinen Staat“ für die organisatorische Realisierbarkeit einer demokratischen Herrschaftsform voraus.²²⁵

Wie Aristoteles, Locke oder Rousseau begreift auch die konfuzianische Philosophie die Familie als Einheit von Mann, Frau und Kindern (in der konfuzianischen Ethik immer generationsübergreifend), als elementare gesellschaftliche Organisationsform.²²⁶ Allerdings ist die soziale Rolle des Individuums der konfuzianischen Ethik darin gänzlich anders angelegt als in der liberalen abendländischen Tradition. So verwirft beispielsweise Locke in seiner Polemik gegen John Filmers paternalistische Absolutismus-Apologie jegliche Überhöhung väterlicher Gewalt als Legitimationsgrundlage weltlicher Autorität. Es sei elterliche Pflicht, streng zwischen politischer Autorität und väterlicher Gewalt trennend, Kinder bis zu deren Mündigkeit zu erziehen und zu schützen, bis diese als vernunftbegabte Individuen ihrer autoritären Obhut entwachsen.²²⁷

Im Gegensatz dazu ist der paternalistischen politischen Kultur Chinas mit ihrem holistischen Weltbild die aristotelische Verortung des Politischen im öffentlichen Raum und die damit einhergehende Unterscheidung zwischen einer politischen (öffentlichen) Sphäre und dem von menschlichen Bedürfnissen und Lebensnotwendigkeiten geprägten, privaten Haushalt fremd.²²⁸ Die Familie bildet noch vor dem Staat das primäre Bezugsfeld konfuzianischer Moral. Sie bildet den ursprünglichen Ort ethisch-spirituellen Lernens, in dem das Individuum, durch reflektierte Internalisierung tradiertter Moralvorstellungen zu Tugendhaftigkeit gelangen kann.²²⁹ Ebenso aktualisieren sich im familiären Umfeld durch pietätvolle Folgsamkeit und

²²⁴ Schwartz, Benjamin: The Primacy of the Political Order in East Asian Societies. Some Preliminary Generalizations. In: Schram, Stuart R. (Hrsg.): Foundations and Limits of State Power in China. Hongkong, London, 1987. S. 4.

²²⁵ Rousseau, 2006. S. 73.

²²⁶ Aristoteles: Politik. Schriften zur Staatsphilosophie. Stuttgart, 2007. S. 76 f. / Locke, John: Über die Regierung. Stuttgart, 2008. S. 42. / Rousseau, 2006. S. 7.

²²⁷ Locke, 2008. S. 40 ff.

²²⁸ Wang, 2002. S. 255 f. / Madsen, 2008. S. 5.

²²⁹ Schwartz, 1985. S. 99 f.

Fürsorge gegenüber den Eltern Autorität und Hierarchie. Gemäß diesem holistischen Ordnungsverständnis wird somit das harmonische Zusammenleben des Familienverbandes, als soziale Basiseinheit, zur Grundvoraussetzung für dörfliche, regionale und letztendlich gesamtgesellschaftlicher Stabilität und damit dem einzelnen Individuum eine potenzielle Verantwortung von gesamtgesellschaftlicher Dimension eingeschrieben.²³⁰ Daraus sollte allerdings nicht auf die Existenz eines politischen Subjekts geschlossen werden, da der traditionellen Staatsphilosophie Chinas das Konzept eines politischen Staatsbürgers (citoyen) oder einer Zivilgesellschaft fehlt.²³¹

Diese beiden Faktoren, das Fehlen einer Trennung zwischen öffentlichem und privatem Raum genauso wie die Überhöhung familiärer Organisationsprinzipien, ermöglichten schließlich eine paternalistische Überführung innerfamiliärer Autoritätsbeziehungen ins Politische und die Entstehung einer paternalistisch-monarchischen „Idee des Staates als eines großen Ebenbildes der Familie“.²³² Diese manifestiert sich in der Übertragung der familiären Gehorsamspflicht gegenüber dem „pater familias“ auf eine politische Herrscherfigur. Der Mensch, so Menzius, bedürfe eines Vaters zum einen, zum anderen eines Fürsten; ohne sie wäre er einem Tier gleich.²³³ Diese Analogie findet sich allerdings nicht nur im konfuzianischen Denken, sondern auch im chinesischen Legalismus wieder. Dieser überträgt ebenfalls das Urbild des Vater-Kind-Verhältnisses bruchlos auf die Beziehung zwischen Herrscher und Beherrschten, mit der entscheidenden Einschränkung, dass hier die Motive für eine Eingemeindung familiärer Pietät in die Staatsräson vorwiegend zweckrationaler und weniger normativ-moralischer Natur sind.²³⁴

4.3 Traditionelle Legitimationsstrategien

Die Legitimation politischer Herrschaft, welche besonders bei Menzius besondere Beachtung erfährt, verläuft nach konfuzianischem Verständnis auf zwei eng ineinander verschränkten Ebenen, einer (normativen) ursprünglich-metaphysischen, sowie einer utilitaristischen. Es gilt vorzuschicken, dass sich die folgenden Darstellungen auf staatsphilosophische Konzepte von Konfuzius, Menzius und Xunzi beziehen und nicht auf die reale Staatsorganisation des chinesischen Kaiserreichs.²³⁵

²³⁰ Schwartz, 1985. S. 67 f. / Roetz, 1992. S. 88.

²³¹ Kim, 2010. S. 439 ff. / Madsen, 2008. S. 3.

²³² Roetz, 1992. S. 88. / Konfuzius, 2005. S. 111 (12:11).

²³³ Menzius, 1976. S. 113 f. (3B:9). / Nosco, 2008. S. 25 f.

²³⁴ Roetz, 1992. S. 89 f.

²³⁵ Bsp.: Bünger, Karl: Concluding Remarks on two Aspects of the Chinese Unitary State as Compared with the European State System. In: Schram, Stuart R. (Hrsg.): Foundations and Limits of State Power in China.

4.3.1 *Das Mandat des Himmels*

Die normative Kerndoktrin monarchischer Legitimation bildet das Konzept des „himmlischen Mandats“ (tian ming), welches bereits aus der vorkonfuzianischen Periode der Zhou Dynastie (1046–256 v. Chr.) herrührt. Demnach vergibt der Himmel, als ordnende, kosmologische, ethische und eben auch legitimitätsstiftende Instanz ein dynastisches Mandat zur Herrschaft, welches jedoch nur an einen Tugendhaften ergehen kann.²³⁶ Zunächst weist diese Idee des Auserwähltseins durch eine kosmisch-transzendente Kraft eindeutige Parallelen zur europäischen Vorstellung des Gottesgnadentums auf.²³⁷ Im Gegensatz zu diesem oder etwa zum japanischen Tenno während des Tokugawa Shogunats, dessen Legitimität auf seiner göttlichen Abstammung fußte und somit weitgehend unabhängig von den soziopolitischen Realverhältnissen existierte, ist das himmlische Mandat keineswegs absolut.²³⁸ Im Gegenteil, Menzius negiert dezidiert den permanenten Herrschaftsanspruch einer Dynastie.²³⁹ Die Titulierung des chinesischen Kaisers als „Sohn des Himmels“ (tianzi) bezieht sich dahingehend auch weniger auf die Zuschreibung mystischer oder gar göttlicher Eigenschaften, als vielmehr auf den sakralen Entstehungszusammenhang von dessen Legitimationsgrundlage.²⁴⁰

4.3.2 *Good governance – Das Wohlwollen des Volkes*

Durch die Vereinigung politischer als auch religiöser Autorität in der Figur des Herrschers erlangt dieser die Rolle einer intermediären Instanz zwischen Himmel und Erde. Die Aufgabe des Herrschers ist es kraft seiner Zwischenstellung durch ideales Regieren einen harmonischen Zustand zwischen Kosmos und Menschheit zu realisieren.²⁴¹ Besonders bei Menzius finden sich Ansätze, die auf die Autorität des Himmels gestützte, ursprünglich-metaphysischen Legitimationsgrundlage zu erweitern, indem Menzius betonte, dass legitime Herrschaft neben der Anerkennung des Himmels auch jener des Volkes bedürfe. Das Volk, so Menzius, stelle die oberste Priorität und den Mittelpunkt politischen Handelns dar und sei der Person des Herrschers überzuordnen.²⁴² Um das Reich zu festigen, müsse der Herrscher das

Hongkong, London, 1987. S. 313 – 323. / Ferguson, Yale H./ Mansbach, Richard W.: Politics. Authority, identities, and change. Columbia, 1996. S. 168 – 221. / Miller, Alice (veröffentlicht unter ihrem vormaligen Namen H. Lyman Miller): The Late Imperial Chinese State. In: Shambaugh, David (Hrsg.): The modern Chinese state. Cambridge, 2000. S. 15 – 41.

²³⁶ Liu, 2004. S. 368. / Roetz, 1992. S. 63. / Konfuzius, 2005. S. 168 (17:19).

²³⁷ Guo, 2006. S. 150 f.

²³⁸ Moody, 2009. S. 267.

²³⁹ Menzius, 1976. S. 144 f. (5A:6).

²⁴⁰ Ching, Julia: Mysticism and Kingship in China. The Heart of Chinese Wisdom. Cambridge, New York, 1997. S. 36.

²⁴¹ Ching, 1997. S. 35 und 55ff. / Konfuzius, 2005. 156 f. (16:2).

²⁴² Menzius, 1976. S. 196 (7B:14).

Wohlwollen des Volkes gewinnen, welches die Grundlage, die Wurzel des Herrschens bilden sollte (min ben).²⁴³ Xunzi bezeichnet den Herrscher gar als Boot und das Volk als Wasser, welches das Boot tragen, aber auch kentern lassen könne.²⁴⁴

Diese legitimatorische Einbindung der Bevölkerung, welche in ihrem historischen Kontext zweifellos als außerordentlich zu bewerten ist, sollte jedoch nicht, wie beispielsweise bei Roetz, als Vertragsidee oder als Volkssouveränität fehlinterpretiert werden. Roetz zufolge erfordere Herrschaft bei Menzius oder Xunzi die explizite Zustimmung des Volkes.²⁴⁵ Das Wohlwollen des Volkes reflektiert, genau wie günstige Ernten und Frieden letztlich den wohlmeinenden Willen des Himmels, während umgekehrt Dürren, Flut und Krieg das himmlische Mandat in Frage stellen.²⁴⁶ Die Bevölkerung stellt in der konfuzianischen Staatstheorie, wie letztendlich auch Roetz einsehen muss, das zentrale „Objekt der Politik“ dar, nicht aber das gestaltende Subjekt (bezeichnenderweise rekurriert Roetz lediglich auf Hobbes und dessen Unterwerfungsvertrag unter einen absoluten Staat, kaum aber auf Locke oder Rousseau).²⁴⁷ Auch wenn von einem freiwilligen Einverständnishafteln ausgegangen würde, so würde dennoch das Konzept unabdingbarer, objektiver (institutionalisierter), politischer Freiheit fehlen, welches dem Prinzip der Volkssouveränität zu Grunde liegt.²⁴⁸ Denn auch wenn sowohl Konfuzius als auch Menzius wiederholt die Bedeutung des Volkes und seines Wohlwollens gegenüber dem Herrscher betonen, bleiben sie doch einem „elitären Intellektualismus“ verhaftet.²⁴⁹ Man könne das Volk dazu bringen dem Rechten zu folgen, aber man könne es nicht dazu bringen es zu verstehen, meint beispielsweise Konfuzius, die Vernunft des gemeinen Volkes geringschätzend.²⁵⁰ In die gleiche Kerbe schlägt Menzius, indem er, den Volksmassen die Vernunft absprechend sowie zwischen körperlicher und geistiger Arbeit unterscheidend, das Volk in Regierende und Regierte teilt.²⁵¹ Ebenso beziehen sich jene Stellen bei Menzius, welche die Frage individueller Selbstbestimmtheit aufwerfen und deshalb als ursprüngliche Ansätze einer Idee der Volkssouveränität gedeutet werden auch lediglich auf die Person eines wahrhaft Edlen und keineswegs auf die breiten Volksmassen.²⁵²

²⁴³ Menzius, 1976. S. 121 f. (4A:9).

²⁴⁴ Schleichert, 1990. S. 290.

²⁴⁵ Roetz, 1992. S. 123.

²⁴⁶ Menzius, 1976. S. 143 f. (5A:5) und 120 f. (4A:7).

²⁴⁷ Roetz, 1992. S. 120 ff.

²⁴⁸ Chan, 2007. S. 186.

²⁴⁹ Roetz, 1992. S. 126.

²⁵⁰ Konfuzius, 2005. S. 71 (8:9).

²⁵¹ Menzius, 1976. S. 182 (7A5) und 100 f. (3A4).

²⁵² Schwartz, 1985. S. 284. / Menzius, 1976. S. 155 ff. (5B:6)

Die konfuzianische Staatsphilosophie legitimiert soziale Stratifikation zweckmäßig zu Gunsten eines idealisierten Allgemeinwohles.²⁵³ Das Volk bildet folglich obersten Zweck und Ziel der Politik; seine Rolle als Legitimitätsstiftenden Instanz bleibt jedoch eine idealtypische Vorstellung, welche keinerlei Institutionalisierung erfährt.²⁵⁴ Dementsprechend kritisiert die konfuzianische Staatsphilosophie ausdrückliche despotische Herrschaft und weist sie dezidiert zurück, verzichtet aber auf eine rechtliche Begrenzung von Herrschaftsmacht oder eine institutionelle Ermächtigung der Bevölkerung. Ergo kann von Politik für, jedoch nicht durch das Volk gesprochen werden. So verfügte das einzelne Individuum im kaiserlichen China über keinerlei Rechte, welche es gegen den Staat hätte einklagen können und eben auch keine institutionalisierten Partizipationsmechanismen, mittels der es seinen Konsens ausdrücken könnte.²⁵⁵ Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert wurden unter dem Einfluss westlicher Rechtsansätze von Liu Shipei und Liang Qichao Versuche zur Entwicklung eines Individuellen Rechtssubjekts unternommen.²⁵⁶ Im Gegensatz zu den vertragstheoretischen Überlegungen der europäischen Neuzeit, welche auf eine Beschränkung sowie Verrechtlichung staatlicher Macht abzielen und der Idee des aufgeklärten Herrschers äußerst kritisch gegenüberstehen, setzen die staatstheoretischen Überlegungen Chinas auf die Einsicht und moralische Verantwortlichkeit der Mächtigen und die gewissenhafte Rolle der Bildungseliten.²⁵⁷ Diese übernehmen, einer tradierten Beamtenethik verpflichtet, die Funktion eines kritischen Korrektivs gegenüber dem Herrscher.²⁵⁸ Als ermahnende Instanz befinden sie sich in der äußerst verantwortungsvollen Position dem Monarchen durch konstruktiven Widerspruch den tugendhaften Weg zu weisen und diesen pädagogisch zu beeinflussen. Sie sehen sich dabei dem ethischen Dilemma ausgesetzt, sich gleichzeitig dem Herrscher gegenüber loyal zu verhalten und diesem, aber auch ihrem Gewissen, zu folgen, ohne je blinden Gehorsam zu üben.²⁵⁹

Infolge mangelnder Machtkontrolle stellt sich unweigerlich die Frage, wie ultima ratio mit Usurpation oder Despotie zu verfahren sei, welche sich gegen die Untertanen richtet. Menzius antwortet darauf mit einem metaphorischen Kunstgriff, indem er den Begriff des Tyrannenmordes umgeht und stattdessen von der Hinrichtung eines Schädling spricht.²⁶⁰

²⁵³ Roetz, 1992. S. 112.

²⁵⁴ Menzius, 1976. S. S. 196 (7B:14).

²⁵⁵ Schubert, 1999. S. 26.

²⁵⁶ Angle, 2002. S. 175 f.

²⁵⁷ Rousseau, 2006. S. 78.

²⁵⁸ Konfuzius, 2005. S. 70 (8:6); 72 (8:14); 102 (11:23); 121 (13:15) und 136 (14:26). / Menzius, 1976. S. 126 (4A:20).

²⁵⁹ Konfuzius, 2005. S. 27 (3:19). / Menzius, 1976. S. 155 (5B:5) und 178 (6B:9).

²⁶⁰ Menzius, 1976. S. 68 (1B:8).

Roetz nimmt dies zum Anlass daraus ein Widerstandsrecht herzuleiten und dies in weiterer Folge im Sinne einer Ermächtigung des Volkes, als „Abstimmung mit den Füßen“ zu interpretieren.²⁶¹ Verglichen mit Locke, welcher das Recht Widerstand zu leisten a priori durch den Rückgriff auf unveräußerliche Rechte legitimiert, bleibt Menzius vage.²⁶² Anmerkend, dass jener, welcher sich gegen den Himmel wende, zu Grunde gehe, wird die Legitimität einer Rebellion posteriori fatalistisch in Relation zu deren Erfolg gesetzt.²⁶³ Damit impliziert aus Sicht des Machthabers schon allein der status quo per se eine Reklamation der Erfüllung seines Daseinszwecks und damit einen Legitimitätsanspruch.²⁶⁴

4.3.3 Die Notwendigkeit tugendhafter Herrschaft

Die chinesische Mandatslehre unterwirft die politische Herrschaft des Monarchen durch deren Bindung an universelle Verhaltenskriterien bewusst dem Primat der Moral.²⁶⁵ Die Autorität des Herrschers erwächst aus seinem gerechten, weisen Handeln, welches in Tugendhaftigkeit wurzelt. Im Gegenzug untergräbt despotisches Zuwiderhandeln seine Legitimität und damit gleichzeitig dessen Daseinsberechtigung, womit der Monarch sein himmlisches Mandat verwirkt.²⁶⁶ Das Ideal des tugendhaften, gewissenhaften und gerechten Herrschers, welcher kraft seiner Vorbildwirkung leitet und dadurch Sittlichkeit in der Gesellschaft realisiert, ist ein omnipräsentes Motiv der konfuzianischen Staatsphilosophie und ebenso eine normative Voraussetzung für die Ausübung von Macht. Ohne Moral ist Macht illegitim.²⁶⁷

4.3.4 Utilitarismus – Wohlfahrt, politische Stabilität, Frieden

Das normative Prinzip der wohlwollenden Regierung bleibt keine leere Floskel, sondern führt zur konkreten Formulierung von politischen Imperativen auf der utilitaristischen Legitimationsebene. So sind sich Konfuzius, Menzius und Xunzi durchaus bewusst, dass die Lebensverhältnisse des Großteils der Volksmassen nicht allein durch moralische Normen, sondern primär durch sozioökonomische Notwendigkeiten bedingt werden, weshalb eine abgesicherte Lebensgrundlage als unabdingbare Voraussetzung für deren moralische Erziehung, beziehungsweise für politische Stabilität im allgemeinen anzusehen sei. Ziel des Staates sei es, so Konfuzius, das Volk wohlhabend zu machen und zu bilden (in dieser Reihenfolge!).²⁶⁸ Besonders bei Menzius, der das Motiv einer wohlwollenden Regierung (ren

²⁶¹ Roetz, 1992. S. 123.

²⁶² Locke, 2008. S. 176.

²⁶³ Menzius, 1976. S. 120 f. (4A:7).

²⁶⁴ Roetz, 1992. S. 129.

²⁶⁵ Konfuzius, 2005. S. 113 (12:19).

²⁶⁶ Schwartz, 1985. S. 96 f.

²⁶⁷ Konfuzius, 2005. S. 13 (2:3); 18 (2:20); 112 (12:17); 118 (13:6) und 120 (13:13).

²⁶⁸ Ebd. S. 119 (13:9).

zheng) am systematischsten elaborierte, und Xunzi, aber auch bei Mozi, dem Begründer der mohistischen Philosophie, finden sich wiederholt sozialutilitaristische Überlegungen, welche das öffentliche Wohl sowie die Interessen der Bevölkerung und legitime Herrschaft in einen direkten Zusammenhang stellen.²⁶⁹ Für Xunzi, der Menzius' Glauben in die ursprünglich positive Natur des Menschen nicht teilt, stellen Armut und der Mangel an Nahrung und lebensnotwendigen Gütern gar die Ursache für soziopolitische Instabilität dar, da diese die dem Menschen apriori inhärenten negativen Triebe freilegen würden. Deshalb müsse sich der Staat um das Gemeinwohl kümmern sowie für Wohlstand sorgen, um politisches Chaos zu vermeiden. Demzufolge fällt dem Herrscher die Aufgabe zu, soziale Verantwortung zu übernehmen sowie eine prosperierende Wirtschaftsentwicklung sicherzustellen.²⁷⁰ Die monarchische Herrschaft existiert nicht um ihrer selbst willen, sondern gründet sich auf die Realisierung eines allgemeinen Wohles, dessen zentrale Kriterien die Aufrechterhaltung beziehungsweise Wiederherstellung der moralischen Ordnung sowie die Gewährleistung sozioökonomischer Stabilität sind.²⁷¹

²⁶⁹ Menzius, 1976. S. 54 f. (1A:7); 63 ff. (1B:4) und 120 f. (4A:7).

Twohey, Michael: *Authority and Welfare in China. Modern Debates in Historical Perspectives*. Basingstoke, New York, 1999. S. 16 ff.

²⁷⁰ Menzius, 1976. S. 186 f. (7A:23).

Twohey, 1999. S. 19 ff.

Bakken, 2006. S. 19 ff.

²⁷¹ Schwartz, 1985. S. 47 f. und 105.

Teil II: Konfuzius und die Kommunistische Partei

5. Der sinisierte Marxismus und die chinesische Tradition

“The past is still around the corner“²⁷²

John K. Fairbank

Geschichtsschreibung, politikwissenschaftliche Analyse sowie insbesondere Massenmedien tendieren dazu historische Epochen über die scheinbare Dichotomie von Kontinuitäten und Diskontinuitäten zu beschreiben und zu kategorisieren.²⁷³ Diese Festlegung auf Bruch und Beständigkeit kann allerdings zu einer schematischen, undifferenzierten Wahrnehmung historischer Ereignissen führen. Beispielsweise war und ist die historiographische Beschreibung der intellektuellen Reformbewegung in China um 1900 sowie die der Entstehung und Machtergreifung der kommunistischen Partei nach wie vor sehr stark durch die Hervorhebung prägnanter Brüche gekennzeichnet.²⁷⁴ Auf einer ideengeschichtlichen Ebene bezieht sich diese schematische Darstellung häufig auf den postulierten Bruch Chinas mit seiner traditionellen Philosophie; eingeleitet im Zuge der Neuen Kulturbewegung und der Ereignisse des 4. Mai 1919 und abgeschlossen durch die Gründung der Volksrepublik China unter dem Banner des Marxismus-Leninismus, einer politischen Ideologie westlichen Ursprungs. Auf einer sozioökonomischen Ebene vollzieht sich diese angenommene Ruptur im Rahmen des Niederganges des Kaiserreiches und der Errichtung eines sozialistisch-leninistischen Einparteiensystems. Die Kontinuität der chinesischen Zivilisation betonend, kann der hierarchisch strukturierte Bürokratieapparat des kommunistischen Parteienstaates jedoch ebenso als imperiales Erbe, als Fortwirken des Alten im Neuen, gelesen werden.

Zahlreiche Artikel aus namhaften Zeitungen illustrieren deutlich diese schematische Gliederung.²⁷⁵ Aus einer derartigen, zyklischen Perspektive wird schließlich im Kontext des graduellen De-Ideologisierungprozesses und im Zusammenhang mit der konfuzianisch

²⁷² Fairbank, John K.: The old Order. In: Dernberger, Robert F. et al. (Hrsg.): The Chinese. Adapting the past, facing the future. Ann Arbor, 1991. S. 31.

²⁷³ Foucault, 1981. S. 17 f.

²⁷⁴ Furth, Charlotte: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895 – 1920. In: Goldman, Merle/ Lee, Leo Ou-Fan (Hrsg.): An Intellectual History of Modern China. Cambridge, New York, 2002. S. 15 ff.

²⁷⁵ Bsp.: Fan (Washington Post), 2007. / The Economist, 2007. S. 48. / Schoettli, Urs: Chinas schwierige Modernisierung. Revolutionen und Reformen im Reich der Mitte - ein Blick zurück nach vorn (29. 3. 2005). Unter: <http://www.nzz.ch/2005/03/29/fe/articleCJARQ.html>, zuletzt aufgerufen am 10. 9. 2009. / Siemons, Mark: Die unheimliche Harmonie. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 7. 5. 2007. S. 33. / Wagner, Wieland: Kommerz mit Konfuzius. In: Spiegel Special 3/2008, China. Die unberechenbare Supermacht. S. 122 – 123.

konnotierten Maxime der „Harmonischen Gesellschaft“ von einem „Comeback“ der konfuzianischen Tradition gesprochen oder ein argumentativer Haken von Kang Youwei bis in die Gegenwart geschlagen. So entsteht beinahe zwangsläufig der Eindruck, die konfuzianische Tradition habe sich ab 1919 oder aber ab 1949 in einen 30 jährigen Dornröschenschlaf begeben, aus welchem sie soeben erwacht, wachgeküsst von einer nach neuen ideologischen Leitmotiven suchenden Kommunistischen Partei. Ob dieses Geschichtsverständnis nun den Bruch oder eine Kontinuität, mit eventuellem maoistischem Zwischenspiel, betont, bleibt letztendlich nebensächlich. Im sozialwissenschaftlichen Bereich finden sich ähnliche Darstellungen, vor allem in modernisierungstheoretischen Publikationen, welche besonders über den paradigmatischen Gegensatz zwischen Tradition und Moderne operieren, oder in komparativ angelegten, institutionalistischen Ansätzen, welche während der ideologischen Blockkonfrontation des Kalten Krieges das politische System der Volksrepublik China häufig als analoges Modell des sowjetischen Kommunismus begriffen.²⁷⁶ Dass derartige Annahmen eine Vernachlässigung chinesischer Partikularismen implizieren, liegt auf der Hand.

Diese schematische Gliederung der jüngeren Geschichte Chinas allein journalistischer Komplexitätsreduktion oder wissenschaftlicher Kategorisierungswut zuzuschreiben, hieße allerdings die offizielle Selbstdarstellung der Kommunistischen Partei zu ignorieren, welche sich über einen langen Zeitraum, im Einklang mit dem dialektischen Geschichtsverständnis des historischen Materialismus, gewissermaßen als Antithese zur konfuzianischen, feudal-autoritären Vergangenheit des imperialen Chinas inszenierte. Bezogen auf dieses nach außen transportierte Selbstverständnis der Kommunistischen Partei muss seit dem Einsetzen des Reform- und Öffnungsprozesses 1978 eine nachhaltige Deutungsverschiebung konstatiert werden. Diese schrittweise Neuverortung der historischen Rolle der Kommunistischen Partei findet ihren Rahmen in der Suche nach einer neuen „master narrative“, welche vom Bestreben der Kommunistischen Partei geprägt ist, die Deutungshoheit im historiographischen Diskurs aufrecht zu erhalten.²⁷⁷

²⁷⁶ Perry, 2007. S. 2 ff.

Bezüglich Kontinuitäten aus staatstheoretischer Sicht, siehe: Shambaugh, David: Introduction. The Evolving and Eclectic Modern Chinese State. In: Shambaugh, David (Hrsg.): The modern Chinese state. Cambridge, 2000. S. 1 – 14.

²⁷⁷ Vgl.: Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (a): In Search of a Master Narrative for 20th Century Chinese History. In: The China Quarterly, Nr. 188 (2006). S. 1070 – 1091. / Lary, Diana: The use of the past. History and legitimacy. In: Laliberté, André/ Lanteigne, Marc (Hrsg.): The Chinese party-state in the 21st century. Adaptation and the reinvention of legitimacy. New York, London, 2008. S. 130 – 145.

5.1 Mao Tse-tung und die konkreten Bedingungen der chinesischen Revolution

Retrospektiv kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, dass diskursive Rückgriffe auf traditionelle Aspekte der chinesischen Kultur, weniger Ausnahmen, denn permanenter Bestandteil in den frühen Schriften Maos Tse-tungs sowie später in den ideologischen Auseinandersetzungen innerhalb der Kommunistischen Partei Chinas und deren Legitimationsstrategien, waren und nach wie vor sind.

Eindeutige inhaltliche Konstanten bilden die Betonung genuin chinesischer Charakteristika des beschrittenen sozialistischen Entwicklungspfades sowie der Versuch, diesen Sonderweg durch die Konstruktion ideengeschichtlicher Kontinuität historisch zu verankern und somit autoritativ zu legitimieren. Ebenso besteht in der akademischen Auseinandersetzung über Mao Tse-tung mittlerweile weitgehende Einigkeit darüber, dass dessen Gesamtwerk, neben dem leninistischen Marxismus, ebenso wesentlich durch die chinesische Kultur und Geschichte beeinflusst wurde. Wie sehr der chinesische Marxismus durch die chinesische Kulturtradition geprägt wurde, ist jedoch heftig umstritten. Während einige Autoren die maßgebliche Bedeutung genuin chinesischer Einflüsse unterstreichen, wie beispielsweise Benjamin Schwartz oder Stuart Schram, welcher dem historisch-kulturellen Entstehungszusammenhang breiten Raum einräumt, oder John M. Koller, der zentrale Grundgedanken der maoistischen Theorie auf die konfuzianische sowie daoistische Philosophie zurückführt und von einer kreativen Synthese spricht, heben andere wiederum, wie etwa Nick Knight, die marxistischen Aspekte in Maos Werk hervor.²⁷⁸ Mao selbst betonte mehrmals die Notwendigkeit, dass die universalen Theorie des Marxismus adaptiert und den chinesischen Bedingungen angepasst werden müsse.

“Today’s China is an outgrowth of historic China. We are Marxist historicists; we must not mutilate history. From Confucius to Sun Yat-sen we must sum it up critically, and we must constitute ourselves the heirs of all that is precious in this past. [...] There is no such thing as abstract Marxism, but only concrete Marxism. What we call concrete Marxism is Marxism that has taken on a national form, that is, Marxism applied to the concrete struggle in the concrete conditions prevailing in China, and not Marxism abstractly used. If a Chinese Communist, who is a part of the great Chinese people, bound to his people by his very flesh

²⁷⁸Schram, Stuart R.: The thought of Mao Tse-Tung. Cambridge, New York, 1989. / Schwartz, Benjamin: Communism and China. Ideology in Flux. Cambridge, 1968. / Knight, 2007. / Koller, 1974.

and blood talks of Marxism apart from Chinese peculiarities, this Marxism is merely an empty abstraction.”²⁷⁹

Mao Tse-tung

Der sinisierte Marxismus sei folglich eine Kombination der allgemeinen Wahrheiten des leninistischen Marxismus mit den konkreten Erfahrungen der chinesischen Revolution.²⁸⁰ Die Sinisierung des leninistischen Marxismus bedeute, so Mao Tse-tung, wie auf dem 7. Parteitag 1945 festgehalten, dessen allgemeine Wahrheit (Theorie) mit der konkreten Erfahrung (Praxis) der revolutionären Machtergreifung in China, sprich den spezifischen Verhältnissen Chinas zu verknüpfen. Auf der zweiten Sitzung des 8. Parteitags im Mai 1958 bezeichnete Mao Tse-tung sowohl die russische Oktoberrevolution 1917 als auch die Guomindang als Eltern der Volksrepublik China, womit er sich indirekt auf die chinesische Geschichte als Ganzes bezog.²⁸¹ Dem leninistischen Marxismus wird somit keineswegs die Rolle einer dogmatischen, sondern vielmehr jene einer programmatischen Ideologie revolutionärer Praxis zugeschrieben.²⁸² Die konkrete Praxis der Oktoberrevolution 1917 sowie schließlich das siegreiche Ende der chinesischen Revolution 1949 hatten eine dogmatisch-orthodoxe Auslegung der marxistischen Geschichtsphilosophie, wonach erst in einer industriell-kapitalistischen Gesellschaftsordnung der Klassenwiderspruch zwischen Proletariat und Bourgeoisie in einer Revolution münde und somit zur Diktatur des Proletariats führe, widerlegt.²⁸³ Revolutionäre Umwälzungen seien laut Mao Tse-tung, welcher durch Lenins Ausführungen über Imperialismus, Revolution und Kolonialherrschaft beeinflusst worden war, durchaus auch in präkapitalistischen, agrarischen Gesellschaften möglich. Nicht der Klassengegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie, sondern die Verbindung zwischen imperialistischem Kolonialismus und innerchinesischem Feudalismus hätten in China die dialektische Kausalkette ausgelöst, an deren Ende notwendig und unvermeidlich die Revolution stehen musste.²⁸⁴ Somit, den sozioökonomischen Verhältnissen Chinas Rechnung tragend, verdrängt die Landbevölkerung in Mao Tse-tungs Überlegungen – der dabei auf

²⁷⁹ Mao Tse-tung in seiner Ansprache vor dem 6. Plenum des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei 1938. Zitiert nach: Schram, Stuart: *The political thought of Mao Tse-tung*. New York, 1963. S. 57.

²⁸⁰ Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (b): *Back to the Past. Chinese Intellectuals in Search of Historical Legitimacy (1957 - 1965)*. In: Leutner Mechthild (Hrsg.): *Rethinking China in the 1950s* / Berliner Chinahefte, Nr. 31 (2006). S. 6.

²⁸¹ Schram, 1989. S. 135.

²⁸² Schram, 1989. S. 68 ff. / Wei-Hsun Fu, 1974. S. 347 f. / Apter, David. E./ Saich, Tony: *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*. Cambridge, 1994. S. 269 ff.

²⁸³ Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Das Manifest der Kommunistischen Partei*. Peking, 1970. S. 40.

²⁸⁴ Apter/ Saich, 1994. S. 92 ff.

Argumentationslinien der sowjetischen Bolschewiki und der Komintern rekurrieren konnte – das Proletariat als revolutionäre, geschichtsträchtige Klasse.²⁸⁵

Zwar verlor das Konzept eines „sinisierten Marxismus“, welches das politische Denken der Kommunistischen Partei besonders während der sogenannten Yan'an-Periode geprägt hatte, nach der Machtergreifung in der offiziellen Rhetorik auf Grund der ideologischen sowie außenpolitischen Anlehnung an die Sowjetunion an Gewicht und wurde nach 1950 kaum noch explizit verwendet, blieb jedoch implizit weiterhin wirkungsmächtig und gewann nach dem chinesisch-sowjetischen Zerwürfnis und insbesondere nach 1978 erneut an Bedeutung.²⁸⁶

5.2 Marxismus und konfuzianische Tradition

Eine Gegenüberstellung zwischen konfuzianischer Sozialethik und maoistischem Marxismus erweist sich als problematisch. Auch wenn, wie bereits erwähnt, die konfuzianische Tradition in der wissenschaftlichen Literatur häufig als empfängliche soziokulturelle Anlage verstanden wird, welche der Machtergreifung der Kommunistischen Partei und der darauffolgenden Etablierung einer autoritären Einparteienherrschaft den Weg bereitet hätte, überwiegen auf den ersten Blick signifikante Unterschiede.²⁸⁷ Als Parallelen wären der sowohl dem Marxismus als auch der konfuzianischen Staatsdoktrin eigene universale Geltungsanspruch, eine von Reziprozität geprägte Ethik oder die Utopie einer Gesellschaftsordnung zu nennen, welche durch die Harmonisierung ihrer inneren Widersprüche Gesetze obsolet werden lässt. Des Weiteren ließe sich darauf hinweisen, dass sowohl der leninistische als auch der maoistische Marxismus und die konfuzianische Philosophie sich auf autoritative Textquellen stützen oder dass sowohl die Kommunistische Partei als auch konfuzianische Gelehrte sich als Hüter der jeweiligen Orthodoxie begreifen. Aus einer institutionellen Perspektive wäre etwa der hierarchisch-bürokratische Staatsaufbau zu erwähnen, der sowohl dem demokratischen Zentralismus der leninistischen Staatstheorie als auch der konfuzianisch (allerdings auch legalistisch) geprägten Staatsorganisation des chinesischen Kaiserreichs gemein ist.²⁸⁸ Kurzum, im Rahmen einer simplifizierenden sowie historische Konstanten überbewertenden Interpretation ließen sich Marxismus und konfuzianische Philosophie, um es mit Levenson auszudrücken, unter den gemeinsamen Nennern bürokratisch, despotisch, kanonisch und dogmatisch subsumieren.²⁸⁹ Der Vergleich zwischen der konfuzianischen Sozialethik und dem leninistischen Marxismus findet sich allerdings nicht nur in der Wissenschaft. 1989

²⁸⁵ Apter/ Saich, 1994. S. 296 f.

²⁸⁶ Schram, 1989. S. 69 und 96.

²⁸⁷ Koller, 1974. S. 48 f.

²⁸⁸ Schwartz, 1985. S. 134.

²⁸⁹ Levenson, 1962. S. 1.

kritisierte beispielsweise der prodemokratische Dissident Bao Zunxin die konfuzianische Philosophie dafür, gesellschaftlichen Fragen gegenüber stets einen ideologischen Standpunkt einzunehmen. Dies führe zu einem „ethischen Zentrismus“, welcher den politischen Prozess vollständig moralisiere und dadurch bereits autoritäre Elemente in sich berge. Ähnliche Ansätze fänden sich, das autoritäre Einparteiensystem der Kommunistischen Partei mit der traditionellen Herrschaftsordnung gleichsetzend, bei Mao Tse-tung, so dass die Sinisierung des leninistischen Marxismus letztlich zu einer Legitimation der konfuzianischen Tradition unter neuen Namen geführt habe. Ähnliche Argumentationsmuster finden sich auch bei einigen liberalen, neokonfuzianischen Philosophen, die eine Überbewertung des moralischen Bewusstseins durch die traditionelle, konfuzianische Philosophie bemängeln, da deren „Panmoralismus“ einer demokratischen Liberalisierung und einer gesellschaftlichen Pluralisierung hinderlich sei.²⁹⁰

Die Nivellierung essentieller Unterschiede dabei ist evident. Während die konfuzianische Lehre Frieden, soziale Harmonie und konservative Stabilität zu zentralen Maximen erhebt, betont der marxistische Klassenkampf den revolutionären Konflikt und zielt auf die Zerschlagung traditioneller Ordnungsvorstellungen und Wertesysteme ab. Der von Konfuzius vertretenen retrospektiven Idealisierung der Zhou Dynastie steht eine progressive sowie deterministische marxistische Geschichtsphilosophie gegenüber. Soziale Beziehungen ordnen sich nach marxistischer Vorstellung nicht mehr nach konfuzianisch konnotierten Begriffen wie Loyalität, Autorität oder kindlicher Pietät, sondern nach der Solidarität. Die Klasse transzendiert Familie, Clan und Staat und ersetzt diese als zentrale, soziale Denkkategorien.²⁹¹

Genauso konfligiert die kommunistische Idealisierung körperlicher Arbeit und die Überhöhung bäuerlicher Aufstände bei Mao Tse-tung mit der elitären, von Menzius vollzogenen Trennung zwischen niederer, körperlicher Arbeit und als höher anzusehender Kopfarbeit. Differenzierter zu betrachten ist die Diskrepanz zwischen der hierarchisch strukturierten Gesellschaftsordnung des chinesischen Kaiserreichs und der von Mao während der Kulturrevolution eingeforderten, egalitären Selbstorganisation der Massen, welche kaum dem leninistischen Prinzip des demokratischen Zentralismus entspricht, nach dem der chinesische Parteienstaat organisiert ist.

Wird der Fokus jedoch auf jene Punkte verschoben, in welchen Mao Tse-tungs theoretische Ausführungen sich von den Schriften von Marx, Engels oder Lenin substantiell abheben,

²⁹⁰ Makeham, 2008. S. 235 ff.

²⁹¹ Apter/ Saich, 1994. S. 298.

offenbaren sich markante Parallelen zur traditionellen, chinesischen Philosophie. Diese Parallelen zur konfuzianischen, als auch daoistischen Philosophie finden sich vornehmlich in vier ineinander verwobenen Teilbereichen, nämlich der Dialektik, dem Verhältnis zwischen Überbau und Basis, bei anthropologischen Überlegungen sowie in Bezug auf das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis.

5.2.1 Dialektik. Yin – Yang und die permanente Revolution

Bevor auf die materialistische Dialektik Mao Tse-tungs eingegangen werden soll, ist gleichwohl vorzuschicken, dass die traditionelle, chinesische Philosophie, sei es nun im Daoismus, Konfuzianismus oder auch in dem noch älteren Yijing (Buch der Wandlungen), von alters her, permanenten Wandel, insbesondere in Verbindung mit kosmologischen Konzepten wie dem des Dao oder des Himmels, als objektive, historische Realität und universales, metaphysisches Grundprinzip versteht. Diese Auffassung steht im Gegensatz zur hellenischen Philosophie, deren ontologischer Grundbegriff der des Seins ist.²⁹² Somit besteht apriori eine bestimmte Parallele zwischen der holistischen Vorstellung menschlicher Existenz, als Teil einer in unaufhörlichem, dynamischem Wandel begriffenen Umwelt, sowie einer materialistischen Dialektik, welche sich durch ihre ontologischen, als auch epistemologischen Prämissen von der idealistischen Dialektik unterscheidet.²⁹³ Entsprechend den Axiomen der materialistischen Dialektik operiert ergo nicht nur das menschliche Bewusstsein in seinen Überlegungen dialektisch, selbst die Realität ist in ihren natürlichen Gesetzmäßigkeiten dem dialektischen Wandel unterworfen.

Mao Tse-tungs Beitrag zur materialistischen Dialektik (z.B. „Über den Widerspruch“ 1937, „Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volke“ 1957) kontrastiert signifikant mit jenen hegelianischen Grundgesetzen der Dialektik, auf welche sich Marx, Engels, als auch Lenin und Stalin beziehen. Zwar vertritt Mao Tse-tung nach wie vor den Standpunkt, menschlicher Fortschritt sei das Resultat des permanenten Widerstreits der den Dingen inhärenten Widersprüche, verwirft jedoch die Idee des dialektischen Dreischrittes, wonach sich die aufeinander bezogene Differenz zwischen These und Antithese auf einer höheren Entwicklungsstufe als Synthese aufhebt, um auf dieser Ebene abermals in ein neues Widerspruchpaar zu zerfallen. Durch das Gesetz der „Einheit der Gegensätze“ reduziert Mao diese dreigliedrige Widerspruchskonstellation auf den permanenten Gegensatz zweier Pole,

²⁹² Koller, 1974. S. 51.

Zum Unterschied zwischen westlicher und chinesischer Philosophie am Beispiel der unterschiedlichen linguistischen Voraussetzungen, siehe: Holubnychy (1964) S. 5 f. oder Roetz (1992) S. 27 ff.

²⁹³ Holubnychy, 1964. S. 7 f.

deren Widerspruch universell und absolut ist.²⁹⁴ Mao Tse-tung spricht in diesem Zusammenhang von einer zweigeteilten Einheit und nicht wie anzunehmen wäre, von einer Einheit zweier Widersprüche, womit er letzten Endes die hegelianische Dialektik analog zur traditionellen chinesischen Dialektik um Yin und Yang sinisiert.²⁹⁵

Aber auch wenn Mao Tse-tungs Dialektik eindeutig Einflüsse aus dem Yijing aufweist und Aspekte aus der daoistischen und neokonfuzianischen Metaphysik widerspiegelt, darf das Akzentuieren traditioneller Einflüsse nicht auf grundlegende Unterschiede vergessen.²⁹⁶ In der traditionellen, chinesischen Philosophie und Kosmologie stellen Yin und Yang zwei, ebenbürtige, aufeinander bezogene und gleichzeitig einander entgegengesetzte Kräfte dar, welche jedoch in einem komplementären, harmonischen und keineswegs antagonistischen Verhältnis zueinander stehen. Mao Tse-tung hingegen unterscheidet zwischen einem Grundwiderspruch und mehreren primären und sekundären Widersprüchen, welche jedem Ding oder Phänomen und wiederum diesen Widersprüchen selbst innewohnen, so dass die einzelnen Widersprüche einander keineswegs gleichgestellt oder identisch sind. Diese Ungleichheit und Differenz der allen Dingen immanenten Widersprüche bedingt die unaufhörliche progressive Transformation der Dinge und ist zugleich deren Impetus. Im Gegensatz zum kosmologischen Prinzip von Yin und Yang, versteht Mao Tse-tung diese Veränderung jedoch nicht als zirkulären, sich perpetuierenden Prozess, sondern als qualitativen, linearen Wandel sowie als quantitative Verschiebung in der Beziehung zwischen der untergeordneten und der übergeordneten Seite des Widerspruchs.²⁹⁷

Die Einheit der Widersprüche ist lediglich temporär, transitorisch und somit relativ, während der Konflikt der polaren Widersprüche absolut bleibt.²⁹⁸ Die Prämisse des omnipräsenten, ewigen Widerspruchs als objektive, absolute ontologische Realität manifestiert sich infolge in der politisch-revolutionären Praxis. Konflikt, sprich Klassenkampf, ist folglich kein temporäres historisches Stadium, sondern ein fortwährender, allen Gesellschaften auf allen sozioökonomischen Entwicklungsstufen inhärenter Widerspruch, welcher weder durch die Machtergreifung des Proletariats noch durch die Überwindung der Klassengegensätze aufgehoben wird.²⁹⁹ Durch die Zerschlagung der Bourgeoisie und Erringung der Diktatur des Proletariats wird der revolutionäre Klassenkampf (Klassenwiderspruch) lediglich in einen

²⁹⁴ Wei-Hsun Fu, 1974. S. 343.

²⁹⁵ Koller, 1974. S. 52 f.

²⁹⁶ Holubnychy, 1964. S. 29 f.

²⁹⁷ Ebd. S. 30 f.

²⁹⁸ Wei-Hsun Fu, 1974. S. 343.

²⁹⁹ Ebd.

neuen Aggregatzustand versetzt und in den innerparteilichen Linienkampf transformiert. Deshalb ist eine klare Distinktion zwischen Klassenkampf und ideologisch-politischem Richtungsstreit nicht möglich, da beide als Teil eines fortwährenden, gesellschaftlichen Transformationsprozesses angesehen werden, was letztendlich, wie besonders während der Kulturrevolution geschehen, in der Forderung nach der permanenten Revolution mündet. So setzt sich der Klassenkampf im Sozialismus in Form des innerparteilichen Linienkampfes fort.

5.2.2 Basis und Überbau. Der maoistische Voluntarismus

Zweiter Punkt und unmittelbar damit verknüpft, steht die Frage nach den fundamentalen Triebkräften sozialen Wandels, denen im Zuge der revolutionären Umwälzungen die tragende Rolle zuzukommen hat. Obwohl Mao Tse-tung eindeutig auf Konzepten des leninistischen Marxismus aufbaut und in diesen Kategorien verbleibt, distanziert er sich in „Über die Widersprüche“ dennoch klar von dessen mechanistischer Vorstellung von Überbau und Basis.³⁰⁰ Während bei Marx und Engels das Bewusstsein des Menschen nachhaltig durch dessen gesellschaftliches und vor allem dessen ökonomisches Sein, sprich durch die materiellen Produktionsverhältnisse, in welchen er lebt (Basis), konditioniert wird (auch wenn beide den Einfluss des Überbaus auf die Basis keineswegs negieren), wertet Mao Tse-tung den Stellenwert des Überbaus (Politik, Kultur, Ideologie) als Faktor sozialen Wandels nachhaltig auf.³⁰¹ Auch wenn Mao Tse-tung nicht, wie von Koller behauptet, so weit geht, das klassische Basis-Überbau-Modell auf den Kopf zu stellen, so ordnet der maoistische Voluntarismus das Verhältnis zwischen ökonomischen und ideologischen Determinanten doch neu, indem er den Menschen als zentralen Impetus sozialen Wandels begreift.³⁰² Unter gewissen historischen Bedingungen sei die Erlangung der Kontrolle über die Produktivkräfte und die damit verbundene Transformation der Produktionsverhältnisse nicht ausreichend und es bedürfe einer revolutionären Umwälzung des Überbaus.³⁰³ Der Idee der permanenten Revolution zufolge gehe die objektive Entwicklung der Produktionsverhältnisse Hand in Hand mit politischer Mobilisierung und der subjektiven, spirituell-ethischen Entwicklung der Menschen, welche keineswegs „Sklaven der objektiven Realität“ seien.³⁰⁴

“Our revolution began with Leninist-Marxist propaganda, which served to create new public opinion in society, and thereby to push forward the revolution. Only

³⁰⁰ Knight, 2007. S. 160.

³⁰¹ Walder, Andrew G.: Marxism, Maoism, and Social Change. In: Modern China, 3. Jg., Nr. 1 (1977). S. 112.

³⁰² Koller, 1974. S. 47 f. / Walder, 1977. S. 103 ff.

³⁰³ Knight, 2007. S. 160.

³⁰⁴ Apter/ Saich, 1994. S. 109. / Schram, 1985. S. 129 ff.

after the backward superstructure had been overthrown in the course of revolution was it possible to destroy the old production relations. [...] It is a general rule that you cannot solve the problems of ownership, and go on to develop the productive forces in a big way, until you have created public opinion and seized political power.“³⁰⁵

Mao Tse-tung

Diese Passage illustriert hervorragend, weshalb nach Mao Tse-tungs Lesart nicht erst die im Zuge der Machtergreifung 1949 erfolgte Umwandlung der Produktionsverhältnisse, sondern bereits die intellektuelle Bewegung des 4. Mais 1919 als jener revolutionärer Wendepunkt zu begreifen ist, welcher einer revolutionären Transformation den Weg ebnete.

In diesem Kontext ist auch der maoistische Klassenbegriff zu verstehen. Während bei Marx, Engels und Lenin der Klassenwiderspruch eindeutig zwischen durch das Eigentum an Produktionsmitteln definierten Klassen verläuft, ist es bei Mao Tse-tung unter anderem die individuelle, politisch-moralische Gesinnung, welche die Klassenzugehörigkeit bestimmt, womit er den Widerspruch auf die individuelle (zwischen-)menschliche Ebene verschiebt. Klassenkampf wird somit zur Umwälzung falschen Klassenbewusstseins, zum Kampf zwischen Unterdrücker und Unterdrücktem, so dass der Klassenkampf auch innerhalb einer Klasse, zwischen einer revolutionären und einer konterrevolutionären Seite ausgetragen.³⁰⁶

Diese Sichtweise impliziert einen tiefsitzenden Glauben in die Formbarkeit der menschlichen Natur, nämlich dass Bildung und progressive Ideologie konterrevolutionäres Bewusstsein überwinden können und das Individuum mit dem korrekten, revolutionären Bewusstsein auszustatten vermögen.³⁰⁷ So wurden seit der Machtergreifung 1949 in der Volksrepublik China von Seiten der Kommunistischen Partei immer wieder Anstrengungen unternommen, die spirituuell-ethische Erneuerung der Gesellschaft durch sozialistische Massenkampagnen (Gedankenreform) voranzutreiben. Allerdings ist die Betonung des „neuen sozialistischen Menschen“ nicht als individualistische Emanzipation misszuverstehen, sondern muss als moralisierter, gesamtgesellschaftlicher Klassenkampf begriffen werden.³⁰⁸

³⁰⁵ Mao Tse-tung in „Das machen wir anders als Moskau. Kritik der sowjetischen Politökonomie“. Zitiert nach: Schram, 1989. S. 5.

³⁰⁶ Koller, 1974. S. 57. / Wei-Hsun Fu, 1974. S. 348.

³⁰⁷ Wei-Hsun Fu, 1974. S. 353. / Tu, 1990. S. 49.

³⁰⁸ Wei-Hsun Fu, 1974. S. 340.

“You can’t rely on law to rule the majority of the people; for the majority of the people you have to rely on cultivating [the right] habits.”³⁰⁹

Mao Tse-tung

Ähnliche Ansätze finden sich ebenso, wenn auch unter veränderten Vorzeichen, in der konfuzianischen Sozialethik und dem konfuzianischen Bildungsgedanken, deren Kern die Moral darstellt. Die Betonung von Selbstkultivierung um das spirituelle Innere mit äußeren ethischen Normen und Verhaltenskonventionen (Theorie und Praxis) in Einklang zu bringen, ist sich darüber hinaus auch in daoistischen und buddhistischen Überlegungen anzutreffen.³¹⁰

Sowohl Konfuzius, welcher die Notwendigkeit sittlicher Herrschaft hervorhebt und deshalb die Eliten zu ständigem Lernen anhält als auch Menzius, welcher die Erziehbarkeit des menschlichen Wesens betont, durch die der Mensch seine ihm apriori inhärenten positiven Anlagen verwirklichen könne, verknüpfen Moral, (Selbst-)Disziplin und Erziehung zum Zweck gesamtgesellschaftlicher Harmonisierung.³¹¹ Dementsprechend betonen sowohl Mao Tse-tung als auch die konfuzianische Philosophie das ethische Bewusstsein des Individuums und dessen Fähigkeit durch (Selbst-)Vervollkommnung zu höchster Einsicht zu gelangen.³¹² Hierbei ist allerdings darauf hinzuweisen, dass Mao aus seiner marxistischen Perspektive moralisches Bewusstsein, welches dem Menschen apriori, unabhängig von seinen historischen Bedingungen (Produktionsverhältnisse) innewohnt, ablehnt, da wahre Moral sich erst nach einer Überwindung der Klassengegensätze etabliere – weshalb er auch die von Menzius vertretene Annahme, dass der Mensch von Natur aus gut sei, als idealistisch kritisierte.³¹³ Nichtsdestotrotz wird deutlich, dass sowohl die konfuzianische Sozialethik als auch der sinisierte Marxismus auf die Realisierung einer idealen Gesellschaftsordnung abzielen, deren Voraussetzung die ethische Vollendung des Menschen ist, die wiederum zu einer Harmonisierung innergesellschaftlicher Widersprüche führt und Gesetze obsolet werden lässt.³¹⁴ Beeinflusst durch Lenin und Stalin, bewertet Mao Tse-tung den Einsatz von Zwang zum Zwecke intellektueller Disziplinierung und Erziehung allerdings gänzlich anders als

³⁰⁹ Mao Tse-tung in einer im August 1958 in Peitaiho gehaltenen Rede. Zitiert nach Schram, 1985. S. 143.

³¹⁰ Nivison, 1956. S. 55 f.

³¹¹ Konfuzius, 2005. S. 102 f. (11:24). / Menzius, 1976. S. 162 ff. (6A:6). / Bakken, 2006. S. 85. / Wei-Hsun Fu, 1974. S. 360.

³¹² Bakken, 2006. S. 415.

³¹³ Wei-Hsun Fu, 1974. S. 356 f.

³¹⁴ Ebd. S. 364.

Konfuzius oder Menzius und nähert sich in diesem Punkt vielmehr der legalistischen Staatsphilosophie an.³¹⁵

Noch expliziter als Mao Tse-tung betonte Liu Shaoqi die ethische Funktion fortwährender Selbstkultivierung mittels konstruktiver Kritik und Selbstkritik. In seinem 1939 erschienenen, einflussreichen und zugleich kontroversen Essay „Wie man ein guter Kommunist wird“, welcher sich mit dem ethischen Dasein eines wahrhaften Revolutionärs auseinandersetzte, übernahm Liu Shaoqi zahlreiche Zitate aus den Analekten des Konfuzius, und versuchte Tugenden der chinesische Kulturtradition in die marxistisch-leninistische Ideologie zu integrieren.³¹⁶ Neben den Analekten des Konfuzius weist der Text Einflüsse von Menzius, dem Buch der Lieder und dem Buch der Riten auf.³¹⁷ Während der Kulturtradition bot sein Essay allerdings ein ideales Angriffsziel für die Roten Garden, sodass er auch noch nach seinem Tod (in Haft) 1969 im Zuge der „Bewegung zur Kritik an Lin Biao und Konfuzius“ heftig kritisiert wurde.³¹⁸ Bereits 1967 war der Inhalt des Buches als „Verrat an der Diktatur des Proletariats“ diffamiert worden.³¹⁹ Nach 1978 wurde Liu Shaoqi von Deng Xiaoping rehabilitiert und sein Essay „Wie man ein guter Kommunist wird“ als marxistisches Werk großer Bedeutung und erneut publiziert.³²⁰

So bleibt zu konstatieren, dass trotz Divergenzen doch signifikante Parallelen zwischen der konfuzianischen Sozialethik und dem maoistischen Voluntarismus bestehen, welche sich vornehmlich auf die beiden Ansätzen implizite Grundprämisse der Transformierbarkeit der menschlichen Natur beziehen. Diese erhebt ethische (Selbst-)Disziplinierung letztendlich zu einem wesentlichen Faktor menschlicher Existenz und Entwicklung. Das leninistische Axiom, wonach das revolutionäre Klassenbewusstsein durch die Kommunistische Partei von außen in die Arbeiterklasse hineingetragen werden müsse, aber mit dem elitären, konfuzianischen Erkenntnissgedanken gleichzusetzen, würde, ohne simplifizierende Verallgemeinerungen, den Rahmen überdehnen. Zumal Mao Tse-tung wiederholt Konfuzius für dessen Aphorismus kritisierte, in welchem dieser den breiten Bevölkerungsmassen die Fähigkeit absprach, das Wahre zu verstehen; ganz abgesehen davon, dass das von Mao Tse-tungs postulierte,

³¹⁵ Chan, 2008. S. 124 f. / Konfuzius, 2005. S. 83 (9:25).

³¹⁶ Dittmer, Lowell: Liu Shaoqi and the Chinese Cultural Revolution. Armonk, London, 1998. S. 16 und 283 ff. / Nivison, 1956. S. 60.

³¹⁷ Boorman, Howard L.: How to be a Good Communist. The Political Ethics of Liu Shao-Ch'I. In: Asian Survey, 3. Jg., Nr. 8 (1963). S. 382.

³¹⁸ Tong/ Schwartz, 1997. S. 200.

³¹⁹ Fewsmith, Joseph: CCP Launches Campaign to Maintain the Advanced Nature of Party Members. In: China Leadership Monitor, Nr.13 (2005). Unter: http://media.hoover.org/sites/default/files/documents/clm13_if.pdf, zuletzt aufgerufen am 10. 10. 2011. S. 4.

³²⁰ Dittmer, 1998. S. 283.

intellektuellenfeindliche Konzept der „Massenlinie“, demzufolge die revolutionären Massen Ausgangs- und Endpunkt von Erkenntnis sind, eindeutig mit hierarchischen Aspekten der konfuzianischen Ethik kontrastiert.³²¹

5.2.3 Anthropologisches Grundprämissen. Die individuelle Selbstverwirklichung

Drittens lässt sich feststellen, dass sowohl die konfuzianische Philosophie als auch der maoistische Kommunismus eine anthropologische Prämisse aufweisen, die sich von jener unterscheidet, welcher der klassischen, neuzeitlichen Philosophie Europas eigen ist. Dies wirkt sich nachhaltig auf den Stellenwert aus, welchen das Individuum bei Mao Tse-tung oder Konfuzius einnimmt. Zwar definieren sowohl marxistische als auch konfuzianische Ansätze das Individuum relational und beschreiben es vornehmlich durch seine sozialen Beziehungen. Ähnlich verhält es sich aus einer ethischen Perspektive, wo Reziprozität zentrale Bedeutung beigemessen wird und das Wohl der Familie, beziehungsweise die Emanzipation des Proletariats den Zweck guten Handelns bilden.

Während allerdings bei Marx bestimmte Überlegungen zur Stellung des Individuums im Kapitalismus, beziehungsweise der klassenlosen, kommunistischen Utopie, unweigerlich in der europäischen Tradition des liberalen Humanismus stehen, fehlen diese Punkte in Mao Tse-tungs Ausführungen vollständig.³²² So findet beispielsweise der Begriff der Entfremdung (weder von Umwelt, Mitmenschen, Arbeit noch produzierten Gütern), welcher trotz aller marxistischer Kritik an der europäischen Ideengeschichte eindeutig liberal-individualistische Züge aufweist, oder die damit verknüpfte Idee der individuellen Entfaltung (Sozialismus als Bildungsstätte und Geburtsort einer neuen sozialistischen Persönlichkeit) in den Schriften und Reden Maos keinerlei Erwähnung.³²³ Hierin steht Mao Tse-tung der konfuzianischen Ethik, die im Gegensatz zu zahlreichen Ansätzen in der hellenischen oder liberalen Philosophie Europas Selbstverwirklichung nicht als (privates) „Streben nach Glück“ (Thomas Jefferson), sondern vielmehr als ein Streben nach wahrhafter Sittlichkeit und Tugendhaftigkeit zum Zweck gesamtgesellschaftlicher Harmonisierung begreift, zweifellos näher als Marx.³²⁴

5.2.4 Die Einheit von Theorie und Praxis

Abschließend ist, sowohl auf die Dialektik als auch den Voluntarismus Maos anknüpfend, auf das Verhältnis zwischen, beziehungsweise die postulierte Einheit von Theorie und Praxis zu verweisen. Dieser Punkt unterscheidet sich insofern von den zuvor angeführten, als dass der

³²¹ Schram 1985. S. 86. / Konfuzius, 2005. S. 71 (8:9).

³²² Wei-Hsun Fu, 1974. S. 357.

³²³ Hereth, 1978. S. 189 f. und 205.

³²⁴ Rosemont, 2008. S. 47. / Kim, 2010. S. 444.

sinisierte Marxismus Mao Tse-tungs in diesem Punkt in weiten Teilen mit grundlegenden Überlegungen Lenins zu Theorie und Praxis übereinstimmt. Darüber hinaus ist das Konzept der Einheit von Theorie und Praxis, welches von Lenin, Mao Tse-tung und in gewisser Weise auch Marx vertreten wurde, sich aber ebenso bei Konfuzius finden lässt, nach wie vor von politisch-ideologischer Relevanz – ganz im Gegensatz zur oben diskutierten maoistischen Dialektik, welche im Zuge der ideologischen Entdogmatisierung nach 1978 deutlich an politischer Bedeutung einbüßte.

Im Hinblick auf die dogmatische Theorie des historischen Materialismus, für welche von (orthodoxen) Marxisten der Anspruch wissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit oder absoluter Wahrheit erhoben wird, stellt sich (zumindest aus einer philosophischen Perspektive) die Frage nach der Sinnhaftigkeit revolutionärer Praxis. Wird konkretes Handeln, angesichts einer Theorie, die Geschichte als einen von menschlicher Erkenntnis (weitgehend) unabhängigen, teleologischen Prozess begreift, nicht irrelevant? Weil Marx weder in seinen „Thesen zu Feuerbach“, noch in der „Deutschen Ideologie“ den Begriff der Praxis spezifizierte und bis zur „Kritik der politischen Ökonomie“ stets auf einem relativ abstraktem Niveau, ohne systematische Klärung verwendete und die darauf aufbauenden Konzepte daher keineswegs unumstritten sind, aber vor allem weil ein Ausflug in die marxistische Epistemologie der verfolgten Argumentation nicht dienlich wäre, wird im folgenden Abschnitt auf theoretische Aspekte weitgehend verzichtet.³²⁵ Wie Lenin in Russland sah sich auch Mao Tse-tung in China mit der Notwendigkeit konfrontiert, von den theoretischen Ausführungen von Marx und Engels abzuweichen, diese zu modifizieren und den objektiven, sozioökonomischen und kulturellen Verhältnissen Chinas anzupassen. Dabei rekurriert er auf Lenins Ansatz, wonach der Marxismus und die darin enthaltene Prämisse, historisch konditionierter Erkenntnis, nicht als Dogmen, sondern vielmehr als Anleitung zu revolutionärer Praxis zu verstehen seien. Wie Mao es in „Über die Praxis“ darlegte, befänden sich Theorie und Praxis in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis; die Praxis sei das primäre Kriterium der Wahrheit.³²⁶ Theoretische Annahmen verifizieren oder falsifizieren sich folglich durch soziale, politische Praxis indem der Mensch theoretisch antizipierte Prozesse realisiert. Dieser Zugang findet seine Erweiterung in Mao Tse-tungs politischem und zugleich erkenntnistheoretischem Konzept der Massenlinie. Demnach werde ein „von den Massen“ artikuliertes Bedürfnis von der Kommunistischen Partei als konkretes, politisches Problem erkannt, in Form

³²⁵ Krancberg, Sigmund: The Unity of Theory and Practice in Historical Perspective. In: Studies in Soviet Thought, 41. Jg., Nr. 3 (1991). S. 174 ff.

³²⁶ Wei-Hsun Fu, 1974. S. 342.

Zu Unterschieden im Bezug auf den Wahrheitsbegriff bei Mao und Lenin siehe: Holubnychy, 1964. S. 24 ff.

lösungsorientierter Maßnahmen schließlich „für die Massen“ implementiert und von diesen wiederum auf seine Nützlichkeit hin überprüft.

Wie zuvor erwähnt findet sich Einheit von Praxi und Theorie ebenso in der monistisch geprägten, konfuzianischen Philosophie, wenn auch im Gegensatz zu Mao Tse-tung mit einer stärkeren Betonung der individuellen Ebene.³²⁷ In den Analekten des Konfuzius spielen die harmonische Vereinigung von Wissen und Handeln und die damit verbundene Aufhebung zwischen Innen und Außen eine zentrale Rolle im Prozess ethischer Formation auf dem Weg spiritueller Vollendung.³²⁸ Unablässige Bewusstseinsbildung zielt darauf ab die im Menschen vorhandene positive Disposition zu aktualisieren und Praxis und Theorie in wahrhaftem Handeln zu vereinen. Nun lässt sich diese Parallele unter Verweis auf jenes Zitat von Marx, wonach Philosophen die Welt nur interpretiert hätten, es aber darauf ankomme, diese zu verändern, wegwischen; schließlich verbleibt Mao im theoretischen Rahmen des (leninistischen) Marxismus.³²⁹ Das Konzept der Einheit von Theorie und Praxis ist deshalb von Interesse, da es seit Mao Tse-tung dazu dient, das Spannungsverhältnis zwischen theoretischer Orthodoxie und politischer Praxis zugunsten normativer (ideologischer) Legitimität aufzulösen.

“Marxism-Leninism has no beauty, nor has it any mystical value. It is only extremely useful. [...] Theory and practice can be combined only if men of the Chinese Communist Party take the standpoints, concepts, and methods of Marxism-Leninism, apply them to China, and create a theory from conscientious study of the realities of the Chinese revolution and Chinese history [...].”³³⁰

Mao Tse-tung

Dieser Ansatz zieht sich seit Mao wie ein roter Faden durch den ideologischen Diskurs der Kommunistischen Partei und erfuhr gerade nach 1978 unter Deng Xiaoping im Zuge des ideologischen Transformationsprozesses durch die Aufforderung „die Wahrheit in den Fakten zu suchen“ oder die „Praxis zum einzigen Kriterium der Wahrheit“ zu erheben einen neuen Auftrieb.

“When everything has to be done by the book, when thinking turns rigid and blind faith is the fashion, it is impossible for a party or a nation to make progress. Its

³²⁷ Konfuzius, 2005. S. 118 (13:5) und 66 (7:32). / Trauzettel, 1990. S. 60.

³²⁸ Koller, 1974. S. 58.

³²⁹ Karl Marx‘ „Thesen zu Feuerbach“. Zitiert nach: Krancberg, 1991. S. 190.

³³⁰ Mao Tse-tung in einer 1942 in Yan'an gehaltenen Rede. Zitiert nach: Apter/ Saich, 1994. S. 270.

life will cease and that party or nation will perish. [...] Only if we emancipate our minds, seek truth from facts, proceed from reality in everything and integrate theory with practice, can we carry out our socialist modernization programs.“³³¹

Deng Xiaoping

Dieser pragmatische Zugang, demzufolge sich Wahrheit erst in ihrer Adaption auf eine objektive Realität entfaltet, findet seinen Ausdruck ebenso in Deng Xiaopings bekannter Metapher, wonach es egal sei, welche Farbe eine Katze habe, solange sie nur Mäuse fange, oder in dem von Chen Yun geprägten Aphorismus sich „von einem Stein zum anderen über den Fluss [zu] tasten.“³³² Besonders nach 1978, im Rahmen einer sukzessiven ideologischen Entdogmatisierung, infolge derer die einstige ideologische Basis zunehmend erodierte, wurde der Verweis auf die Innovationsfähigkeit der Partei und deren Vermögen sich (Sozialismus) an ein verändertes, sozioökonomisches Umfeld anzupassen (Praxis) direkt in die rhetorische Legitimationsstrategie, sprich den offiziellen, politischen Diskurs integriert. Das folgende Zitat aus einer zweistündigen Rede Jiang Zemins anlässlich des 80. Jahrestages der Gründung der Kommunistischen Partei verdeutlicht die Parallelen zum Konzept des sinisierten Marxismus, wie es Mao Tse-tung noch 1942 formuliert hatte.

*“The practice of the eighty years tells us that it is imperative to always persist in integrating the fundamental principles of Marxism-Leninism with the specific situation in China, persist in taking scientific theories as guide and unswervingly follow our own road. [...] Marxism is not a dogma. Only by being correctly applied and constantly developed in practice, does it exhibit great vitality. [...] In terms of theory, Marxism develops with the times. If we dogmatically cling to some individual theses and specific programs of action formulated for a special situation by authors of Marxist classics in the specific historical conditions in spite of the changes in historical conditions and present realities, then we will have difficulty in forging ahead smoothly and we may even make mistakes because our thinking is divorced from reality.”*³³³

Jiang Zemin

³³¹ Deng Xiaoping zitiert nach: Misra, Kaplana: From Post-Maoism to Post-Marxism. The Erosion of Official Ideology in Deng's China. New York, London, 1998. S. 20.

³³² Chen Yun zitiert nach Li, Gucheng/ Li, Kwok-Sing: A Glossary of Political Terms of the People's Republic of China. Hong Kong, 2005. S. 281. / Deng Xiaoping zitiert nach: Kluver, 1996. S. 59.

³³³ Jiang Zemin seiner am 1. 7. 2001 anlässlich des 80. Jahrestages der Gründung der Kommunistischen Partei gehaltenen Rede. Zitiert nach: Holbig, Heike (2006). S. 18 f.

Treffend auf den Punkt brachte das Prinzip Hu Jintao auf dem 17. Parteitag 2007.

“Only socialism can save China and [...] only reform and opening up can develop China, socialism and Marxism.”³³⁴

Hu Jintao

6. mutatis mutandis – Die Rezeption der konfuzianischen Tradition

6.1 Mao Tse-tung und die Bewegung des Vierten Mai

Maos frühe Schriften, welche 1919 während der Bewegung des Vierten Mai entstanden und dementsprechend wesentlich durch das historische Erbe des „Jahrhunderts der Demütigung“ und dessen intellektuelle Verarbeitung beeinflusst waren, weisen bereits einen ausgeprägten Nationalismus auf. Die patriotische Bewunderung für die zivilisatorischen Errungenschaften der chinesischen Kultur, die Überhöhung des „Volkes der Han“, sowie die bemerkenswerte Verehrung einflussreicher historischer Persönlichkeiten, wie den Reichseiniger Qin Shihuangdi (259–210 v. Chr.), kontrastiert jedoch mit einer radikalen Zurückweisung der traditionellen Philosophie Chinas als antimodernistisches Relikt.³³⁵ Den ikonoklastischen Anti-Traditionalismus der „Neuen Kultur Bewegung“ reflektierend, kritisierte Mao Tse-tung während der Neuen Kulturbewegung die konfuzianische Philosophie verächtlich als Träger einer anachronistischen Feudalordnung und den Daoismus als weltfremde Ideologie – beide seien unvereinbar mit der Idee eines modernen Chinas. Die konfuzianische Kulturtradition war in den Augen zahlreicher reformorientierter Intellektueller dieser Zeit ohnehin durch die Vereinnahmung durch konservative Gruppierungen um Yuan Shikai (1859–1916) und deren Versuch einer monarchistischen Restauration 1915 zusätzlich kompromittiert worden.³³⁶

6.2 Yan'an-Periode. Die Kommunistische Partei vor der Machtergreifung

Eine weitaus ambivalentere Bewertung erfuhr die konfuzianische Philosophie im Verlauf des chinesischen Bürgerkrieges (1927–1949), welcher zeitweilig durch den sino-japanischen Krieg (1937–1945) unterbrochen wurde, und insbesondere während der sogenannten Yan'an-Periode (1935–1944) der Kommunistischen Partei. Die Vereinnahmung der konfuzianischen Tradition, sowohl durch den äußeren Feind (Japan – „Der rechte Weg“ als pan-asiatische

³³⁴ Hu Jintao: Programmatische Rede auf dem 17. Parteitag; gehalten am 15. 10. 2007. Unter: <http://english.cpc.people.com.cn/66102/6290205.html>, aufgerufen am 1. 9. 2009.

³³⁵ Schram, 1963. S. 101.

³³⁶ Schram, 1989. S. 141 f. / Chan, 1996. S. 33

Ideologie), als auch durch jenen im Inland (Guomindang – „Bewegung für ein neues Leben“), trug dazu bei, dass Konfuzius auch von Seiten der noch jungen Kommunistischen Partei differenzierter betrachtet und ihm durchaus historische Bedeutung beigemessen wurde.³³⁷ Aktuelle Relevanz für die Gegenwart wurde ihm jedoch nach wie vor abgesprochen.³³⁸ Ihm einen Platz in der Geschichte zuschreibend, sollte Konfuzius auf diese Weise kontextualisiert und damit auch ein Stück seiner die Zeit transzendierenden, universellen Gültigkeit beraubt werden. Während der „Yan'an-Periode“, jener Phase welche in der „Ausrichtungsbewegung von Yan'an“ (1942–1944) gipfelte, setzte sich die Kommunistische Partei schließlich in einem Prozess der ideologischen Formation intensiv mit ihrer eigenen Geschichte sowie der Vereinheitlichung und Sinisierung der revolutionären Doktrin auseinander. Das Bestreben, die revolutionären Prinzipien und Dogmen des leninistischen Marxismus auf die spezifischen Verhältnisse Chinas zu übertragen und diese somit der kulturellen wie sozioökonomischen Realität der chinesischen Bevölkerung näher zu bringen, führte in den 1930er und 1940er Jahren, auch unter dem Eindruck der ideologisch-propagandistischen Auseinandersetzung mit der Guomindang im Zuge des Bürgerkrieges, zu einem ideologischen Adaptionsprozess in Form einer diskursiven Auseinandersetzung mit verschiedensten kulturellen Konzepten.³³⁹ So rief Mao Tse-tung in seiner 1940 veröffentlichten Schrift „Über die neue Demokratie“ explizit dazu auf, klassische philosophische Werke sowie die chinesische Kultur zur Sinisierung des leninistischen Marxismus heranzuziehen.³⁴⁰ Andere marxistische Theoretiker, wie etwa Liu Shaoqi unternahmen wiederum Versuche in den daoistischen, konfuzianischen und mohistischen Schriften Ansätze einer materialistischen Dialektik nachzuweisen, oder sprachen sich noch 1940 explizit für eine Fusion zwischen dem marxistischen, dialektischen Materialismus und der traditionellen Philosophie Chinas aus.³⁴¹

Gleichzeitig galt Konfuzius aber nach wie vor, im Sinne einer dialektischen Geschichtswahrnehmung, als metaphorische Verkörperung der alten Feudalordnung, so dass immer wieder der Antagonismus zwischen Konfuzianismus und Marxismus postuliert wurde.³⁴² Dass die Kommunistische Partei in diesen Anfangsjahren einen durchaus

³³⁷ Brown, Roger H.: Visions of a virtuous manifest destiny. Yasuoka Masahiro and Japan's Kingly Way. In: Saaler, Sven, J./ Koschmann/ Victor (Hrsg.): Pan-Asianism in modern Japanese history. Colonialism, Regionalism and Borders. London, 2007. In: S. 133 – 150. / Tamney, Joseph B./ Chiang, Linda Hsueh-Ling: Modernization, Globalization, and Confucianism in Chinese Societies. Westport, London, 2002. S. 61. / Levenson, 1962. S. 12 ff.

³³⁸ Levenson, 1962. S. 13 f.

³³⁹ Apter/ Apter, 1994. S. 243.

³⁴⁰ Holubnychy, 1964. S. 15.

³⁴¹ Ebd. S. 15 f.

³⁴² Apter Saich, 1994. S. 119 f.

ambivalenten Standpunkt gegenüber Konfuzius einnahm, zeigt der Fakt, dass sie von ihrer Gründung 1921 bis hin zur sogenannten „Ausrichtungsbewegung von Yan'an“ auch auf Anhänger konfuzianischer Strömungen eine gewisse Anziehungskraft ausübte, welche die von den Kommunisten postulierte Erneuerung als nicht-hierarchischen Weg verstanden, um das konfuzianische Ideal zu erlangen.³⁴³ Diese Ambiguität manifestierte sich ebenso in der Überführung der marxistischen Terminologie ins Chinesische, die besonders gegen Ende des 19. Jahrhunderts erfolgte und im Zuge derer immer wieder auf japanische Übersetzungen zurückgegriffen wurde, welche sich zuweilen traditioneller Begrifflichkeiten bedienten. So ist beispielsweise das chinesische Äquivalent für den Revolutionbegriff (geming) zwar auf eine japanische Schöpfung zurückzuführen, diese bezieht sich jedoch auf das konfuzianische Konzept „ge ming“ (Verb-Objekt: ge: enthäuten, unterbrechen; ming: Mandat, Schicksal). Dessen locus classicus bildet eine Passage des Yijing, welche im Kontext der Doktrin des himmlischen Mandates soviel bedeutet wie „den Auftrag entziehen“ und besonders von Menzius häufig rezipiert wurde.³⁴⁴

6.3 Nach 1949

In den ersten Jahren nach der Machtergreifung der Kommunistischen Partei 1949 spielten Konfuzius und dessen kulturelles Erbe im Kontext der außenpolitischen Anlehnung an die Sowjetunion und innenpolitischen Institutionalisierung der neugewonnenen Alleinherrschaft propagandistisch, wie ideologisch eine eher untergeordnete Rolle. Während in den frühen 1950er Jahren konfuzianische Tempel geschlossen und Zeremonien zu seinen Ehren verboten wurden, erfolgte die akademische Auseinandersetzung mit der konfuzianischen Weltanschauung in diesen Jahren in erster Linie im Rahmen des Bestrebens die chinesische Geschichte entsprechend den universellen Gesetzmäßigkeiten des historischen Materialismus zu periodisieren oder im Zusammenhang mit den Versuchen chinesische Philosophen entweder dem Materialismus oder dem Idealismus zuzuordnen.³⁴⁵ Infolge dieser dialektischen Geschichtsinterpretation wurde Konfuzius vornehmlich als reaktionärer Apologet der Zhou Dynastie beschrieben und somit, laut marxistischem Stufenmodell, als Vertreter jener

³⁴³ Apter Saich, 1994. S. 151.

³⁴⁴ Lippert, Wolfgang: Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxistischer Termini. Der lexikalisch-begriffliche Aspekt der Rezeption des Marxismus in Japan und China. Wiesbaden, 1979. S. 135 ff.

³⁴⁵ Ommerborn, Wolfgang: Die Politisierung der Konfuzius-Debatte bis 1976 und die Bedeutung der akademischen Neubewertung des Konfuzius nach dem Tod Mao Zedongs in der Volksrepublik China. In: Paul, Gregor/ Woesler, Martin (Hrsg.): Zwischen Mao und Konfuzius? Die Geschichte der Volksrepublik China als Resultat und Reflex von Tradition und Neuerung. Berlin, 2006. S. 29 f.

Sklavenhaltergesellschaft, welche, im Zuge der Reichseinigung 221. v. Chr., von der damit einhergehenden Feudalherrschaft abgelöst wurde.³⁴⁶

Nichtsdestotrotz finden sich in der offiziellen Propaganda dieser Anfangsjahre und gerade im Personenkult um Mao Tse-tung zahlreiche Muster und Symbole, die eindeutig auf etablierte, traditionelle Konzepte rekurren, deren Legitimitätsmechanismen perpetuieren und Mao Tse-tung als kommunistisches Äquivalent zur Herrscherfigur des traditionellen Kaiserreichs stilisieren. Explizit ausformuliert findet sich diese Parallele in der symbolischen Darstellung Mao Tse-tungs als Reichseiniger Qin Shihuangdi (gerade während der Kulturrevolution). Diese Analogie ist zwar im Hinblick auf die Qin Shihuangdi zugeschriebenen Maßnahmen eindeutig als antikonzuzianisch zu verstehen, so soll der erste Kaiser Chinas konfuzianische Texte verbrennen und konfuzianische Gelehrte angeblich sogar lebendig begraben lassen, andererseits finden sich wiederum Argumentationslinien, die sich der konfuzianischen Staatsdoktrin bedienen. Auf das Motiv des himmlischen Mandates anspielend, wurde etwa Chiang Kai-shek propagandistisch als der ehemalige Herrscher dargestellt, welcher das Mandat des Himmels durch Tyrannei und Korruption verspielt habe. Demgegenüber wurde Mao Tse-tung als tugendhafter Führer inszeniert, welcher sich selbstlos um das Wohle des Volkes kümmere, es aus seiner feudalistischen Unterdrückung herausführe und dadurch rechtmäßig regiere. Metaphern, welche Mao als „himmlischen Führer“ glorifizierten, welcher „ewiger als der Himmel“ währe, oder Titulierungen als „Erlöser“ oder „Sonne“, wie etwa in der revolutionären Lobeshymne „Der Osten ist rot“, setzten ihn dem chinesischen Kaiser gleich.³⁴⁷ Diese Argumentationslinie wurde verstärkt durch rhetorische Formeln, welche einst ausschließlich dem Kaiser vorbehalten gewesen waren, beispielsweise bezüglich seiner Güte, welche „höher als die Berge und tiefer als das Meer“ sei.³⁴⁸ Daneben weist die Bezeichnung „großer Lehrmeister“, die Mao Tse-tung, neben anderen Lobpreisungen, wie beispielsweise „großer Steuermann“ oder „großer Führer“, zuteilwurde, Ähnlichkeiten zu Beschreibungen auf, die im Kaiserreich in Bezug auf Konfuzius verwendet wurden.³⁴⁹

Zwischen 1954 und 1965 zählte Konfuzius im intellektuellen Diskurs als Schlüsselfigur für die Periodisierung der chinesischen Geschichte zu den „meistdiskutierten historischen Persönlichkeiten.“³⁵⁰ Dabei sind vor allem zwei Perioden, nämlich 1954-57 sowie 1960-62, zu nennen, in denen eine relativ freie Auseinandersetzung mit der konfuzianischen Tradition

³⁴⁶ Staiger, Brunhild: Die neuste Konfuzius-Diskussion. In: China aktuell, 3. Jg., Nr. 1 (1974). S. 811

³⁴⁷ Weatherly, 2006. S. 27 f. und 33.

³⁴⁸ Kluver, 1996. S. 52.

³⁴⁹ Wei-Hsun Fu, 1974. S. 358.

³⁵⁰ Staiger, Brunhild: Die neuste Konfuzius-Diskussion. In: China aktuell, 3. Jg., Nr. 1 (1974). S. 811.

möglich war. Diese beiden Zeiträume, in denen Konfuzius nicht mehr ausschließlich als negative, politisierte Projektionsfläche diente, waren durch zahlreiche Veröffentlichungen und eine verhältnismäßig hohe Meinungsvielfalt gekennzeichnet, während in den jeweils darauf folgenden Perioden ideologisch motivierte Fragestellungen und marxistische Methoden dominierten.³⁵¹ Hatten es während der „100 Blumen Bewegung“ (1956–1957) bereits einige wenige Intellektuelle gewagt Konfuzius öffentlich einen bedeutenden Stellenwert für die chinesische Geschichte und Kultur einzuräumen und dessen pädagogischen Grundgedanken als klassenlosen Beitrag zur Befreiung der Menschen zu loben, so erfuhr dessen Darstellung von Seiten verschiedener Intellektueller in den Jahren 1957 zwischen 1965 eine partielle Neuinterpretation.³⁵² Vor dem Hintergrund des sich abzeichnenden chinesisch-sowjetischen Zerwürfnisses, das durch Chruschtschows Rede auf dem 20. Parteitag der Kommunistischen Partei der UdSSR 1956 eingeleitet worden war, der daraus resultierenden außenpolitischen Zurückweisung des sowjetischen Hegemonieanspruches und der damit verbundenen Betonung eines chinesischen Sonderweges, verschob sich der diskursive Rahmen der intellektuellen Auseinandersetzung über die chinesische Tradition. Zwar wurde Konfuzius in der offiziellen Rhetorik der Kommunistischen Partei weiterhin mehr oder weniger auf ein dekoratives Element zur Illustration des marxistischen Geschichtsverständnisses reduziert, dennoch wurde 1962 sein Grab in Qufu restauriert und anschließend wieder für Besucher geöffnet und Liu Shaoqis Essay „Wie man ein guter Kommunist wird“ neu publiziert sowie in der Renmin Ribao vollständig abgedruckt.³⁵³

In diesem Kontext setzte eine intellektuelle Debatte über die Rolle der chinesischen Tradition ein, in deren Folge von Seiten einiger Historikern Kritik an der, ihrer Meinung nach, zu dogmatischen Geschichtsschreibung geübt wurde, welche die Rolle der chinesischen Geschichte für den erfolgreichen Ausgang der chinesischen Revolution vernachlässige und sich stattdessen zu sehr auf schablonenhafte Theoriemodelle versteife.³⁵⁴ Unter anderem als kritische Reaktion auf den desaströsen Ausgang des „Großen Sprungs“ (1958 – 1961), den Modernisierungsprozess teils als Verlust der chinesischen Identität begreifend und an Mao Tse-tungs Konzept des sinisierten Marxismus anknüpfend, forderten diese Historiker die Kommunistische Partei dazu auf die Legitimität des chinesischen Entwicklungswegs nicht ausschließlich auf die Revolution zurückzuführen, sondern darüber hinaus in der Tradition Chinas zu verankern. Der chinesische Kommunismus in Form des Maoismus, sei demnach

³⁵¹ Staiger, 1990. S. 144.

³⁵² Ommerborn, 2006. S. 38 f.

³⁵³ Levenson, 1962. S. 16. / Boorman, 1963. S. 372 ff.

³⁵⁴ Weigelin-Schwiedrzik (b), 2006.

mehr als bloß Teil der kommunistischen Weltrevolution. Dieses Anliegen führte wiederum zu einer Debatte über historische Kontinuität und die Identität der chinesischen Nation, im Zuge welcher Konfuzius von verschiedenen Intellektuellen als Ausdruck chinesischer Partikularität und geistesgeschichtlicher Kontinuität interpretiert wurde.³⁵⁵ Die partielle, vorübergehende Enttabuisierung der konfuzianischen Kulturtradition hatte zur Folge, dass verschiedene Historiker und Philosophen und selbst einige hochrangige Kader der Kommunistischen Partei sich dafür aussprachen, Konfuzius an den konkreten historischen Bedingungen seiner Zeit zu messen und zwischen den von ihm verfassten Texten und der sich darauf berufenden Staatsdoktrin zu trennen. Die Neuinterpretation von Seiten diverser Intellektueller ging so weit, dass Klassenstandpunkt und Klassenzugehörigkeit neu verhandelt wurden und Konfuzius teilweise sogar, ganz abgesehen von positiven Attributen wie antiaristokratisch, antireligiös, progressiv oder humanistisch, ein revolutionäres Bewusstsein, beziehungsweise ein proletarischer Klassenhintergrund oder gar eine vage Vorstellung der sozialistischen Idee zugeschrieben wurde.³⁵⁶ Während einerseits aus einer historiographischen Perspektive der Anspruch erhoben wurde, dass Konfuzius im Rahmen seiner Zeit durchaus eine historische Berechtigung als Ausdruck gesamtgesellschaftlichen Fortschritts zukomme, beispielsweise weil er zur Überwindung des religiösen Idealismus der Zhou Dynastie beigetragen habe, wiesen andere Intellektuelle auf eine anhaltende Relevanz für die Gegenwart hin. So habe die konfuzianische Kulturtradition den vollständigen Ausbruch des Klassenkampfes in China verhindert, weil das Gemeinwohl über dem Vorteil einer Klasse oder dem eines Individuums gestanden habe. Deshalb sollte der Klassenkampf nach Meinung dieser Intellektuellen auch nicht die treibende Kraft hinter dem chinesischen Entwicklungsprozess darstellen. Andere wiederum, wie Feng Youlan, hoben hervor, dass die konfuzianische Sozialethik stets das Gemeinwohl über die Interessen der herrschenden Klasse gestellt habe, weshalb sie nach wie vor von Bedeutung sei.³⁵⁷ Mit dem Einsetzen der Kulturrevolution (1966–1976) fanden diese Debatten allerdings ein abruptes Ende.

6.4 Die Kulturrevolution

Während der Kulturrevolution avancierte Konfuzius schließlich erneut zu jenem Symbol für Konterrevolution, Bürokratie, Elitismus und Restauration, mit welchem es durch die propagierte Revolution im sozialen, kulturellen sowie politischen Überbau zu brechen gelte. Wurde Konfuzius zu Beginn der 1960er Jahren von einigen Intellektuellen noch ein

³⁵⁵ Weigel-Schwiedrzik (b), 2006. S. 11 ff.

³⁵⁶ Levenson, 1962. S. 5 ff.

³⁵⁷ Weigel-Schwiedrzik (b), 2006. S. 8 f.

aufgeklärter Klassenstandpunkt attestiert, verdamnte man ihn nun erneut als Vertreter der ausbeuterischen Sklavenhalteraristokratie und erklärte Konfuzius und Menzius zu Vertretern einer reaktionären, idealistischen Philosophie, welche den dialektischen Materialismus negiere. Jene Historiker und Philosophen, welche sich in den Jahren zuvor noch moderat zu Konfuzius geäußert hatten, wurden nun von Anhängern Mao Tse-tungs als „Monster“ und „Dämonen“ diffamiert und gezwungen ihre Aussagen zu widerrufen. Bereits 1966 begannen die Roten Garden unter der Devise, dass nichts Neues entstehen könne, so lange das Alte Bestand habe, mit der Verbrennung klassischer Texte sowie der Zerstörung konfuzianischer Tempel und Schreine.³⁵⁸ Ebenso wurde die Verehrung durch Vertreter der alten Ordnung wie Yuan Shikai oder Chiang Kai-shek betont, während Kritiker der konfuzianischen Weltanschauung, wie etwa der berühmte Dichter Lu Xun (1881–1936), obwohl nie Parteimitglied, propagandistisch überhöht wurden.³⁵⁹ Selbst zuvor anerkannte, positive Zuschreibungen wie sein Menschlichkeitsbegriff wurden ins Negative verkehrt, klassische Texte häufig willkürlich dekonstruiert oder instrumentalisiert. So wurde beispielsweise der konfuzianische Bildungsgedanke als elitärer Karrierismus verurteilt oder Mitte und Maß als konservatives Festschreiben des status quo wider den revolutionären Wandel verstanden.³⁶⁰

Zu konstatieren ist jedoch, dass in einem dermaßen politisierten Klima wie während der Kulturrevolution historische Debatten sich keineswegs in einem leeren Raum, losgelöst von den aktuellen politischen Gegebenheiten, abspielten. Die gegen Konfuzius gerichteten Kampagnen sowie die simplifizierende Verklärung der chinesischen Philosophiegeschichte, welche retrospektiv auf die dialektische Auseinandersetzung zwischen materialistischem, sprich progressiven Legalismus und idealistischem, sprich reaktionären Konfuzianismus reduziert wurde und das obwohl die Richtung des Legalismus seit der Han Dynastie weitgehend aufgehört hatte als eigene Schule fortzubestehen, waren eng mit den konkreten Machtverhältnissen und den damit zusammenhängenden Auseinandersetzungen verknüpft. Historische Allegorien oder Metaphern, vordergründig akademischer Natur oder plakative Propaganda, dienten vielfach als indirektes Instrument zum Zweck politischer Fraktionskämpfe innerhalb der Kommunistischen Partei. Exemplarisch hierfür gilt die „Bewegung zur Kritik an Lin Biao und Konfuzius“, womit die gegen Konfuzius gerichtete

³⁵⁸ Ommerborn, 2006. S. 44.

³⁵⁹ Staiger, 1974. S. 811.

³⁶⁰ Ebd. S. 813.

Kritik ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte.³⁶¹ 1972 wurde der 1971 bei einem Flugzeugabsturz verstorbene, ehemalige stellvertretende Parteivorsitzende in zahlreichen Leitartikeln als „Konfuzius der Gegenwart“ verunglimpft und der kapitalistischen Konterrevolution bezichtigt.³⁶² Mao Tse-tung wiederum wurde propagandistisch als Reichseiniger Qin Shihuangdi inszeniert, Zhou Enlai als dessen Reichskanzler Li Si.³⁶³ Dieser Logik folgend wurde selbst der als „Sozialimperialismus“ verspotteten Sowjetunion vorgeworfen unter konfuzianischem Einfluss zu stehen.³⁶⁴ Bezeichnenderweise war Mao Tse-tung 1956 im Zuge des kommunistischen Schismas ähnliches von sowjetischer Seite vorgeworfen worden, nämlich, dass seine Wahrnehmung der marxistischen Theorie durch die feudalistische und chauvinistische geprägte konfuzianische Philosophie nachhaltig verfälscht worden sei.³⁶⁵

Zwar zeichnete sich die Kulturrevolution durch einen radikalen Ikonoklasmus aus, dennoch markierte sie durch ihre permanente Bezugnahme auf die Vergangenheit einen diskursiven Wandel gegenüber den vorhergegangenen Jahrzehnten. Während noch während der Zeit des Großen Sprungs Rekurse auf die Vergangenheit der Restauration bezichtigt wurden, etablierte die Kulturrevolution erneut den legitimitätsstiftenden Bezug auf die chinesische Geschichte, wenn auch (noch) unter antitraditionalistischen Vorzeichen.

6.5 Die 1980er Jahre

*"... let us thoroughly criticize the Gang of Four for its anti-history fallacy of breaking completely with all the cultural heritage and totally repudiating Confucius. Let us take over all the good cultural heritage of our nation and work hard to establish a new system of proletarian education. . ."*³⁶⁶

Renmin Ribao, 18. 7. 1978

Mit dem Ende der Kulturrevolution und dem Tod Maos 1976, dem Sturz der Viererbande im selben Jahr, dem Einsetzen des graduellen Öffnungs- und Reformprozesses ab 1978 und der damit verbundenen intellektuellen Liberalisierung nach 1978 veränderte sich auch sukzessive

³⁶¹ Chang, Parris H.: The Anti-Lin Piao and Confucius Campaign. Its Meaning and Purposes. In: Asian Survey, 14. Jg., Nr. 10 (1974). S. 871 – 886. / Goldman, Merle: China's Anti-Confucian Campaign, 1973-74. In: The China Quarterly, Nr. 63 (1975). S. 435 – 462.

³⁶² Staiger, 1974. S. 812.

³⁶³ Goldman, 1975. S. 437.

³⁶⁴ Ts'ao, Ignatius J. H.: Confucius in the Middle of the New Cultural Revolution Today. In: Studies in Soviet Thought, 15. Jg., Nr. 1 (1975). S. 4.

³⁶⁵ Wei-Hsun Fu, 1974. S. 339.

³⁶⁶ Renmin Ribao vom 18. 7. 1978. Zitiert nach: Tong/ Schwartz, 1997. S. 203.

der offiziell sanktionierte Zugang zum konfuzianischen Erbe der chinesischen Kultur.³⁶⁷ Die graduelle Reevaluation und Rekonstruktion der konfuzianischen Kulturtradition vollzog sich dabei maßgeblich in den Medien, der Bildungspolitik sowie im Zuge der intellektuellen Debatte über die Ziele des Reformprozesses. Schon bald nach 1980 wurde Konfuzius bildungspolitisch rehabilitiert, indem in Schulbüchern marxistische Kommentare zu seinem Klassenhintergrund nach und nach fallgelassen wurden, während zunehmend lobend auf seine Rolle als tugendhafter Erzieher, Staatsmann und großer Philosoph hingewiesen wurde.³⁶⁸ Ebenso wandelt sich das in der medialen Berichterstattung transportierte Bild und Konfuzius wurde zunehmend aus seinem negativen, feudalistischen Kontext herausgelöst. Offen den antitraditionalistischen „Anti-Historismus“ der Viererbande verurteilend, wurde Konfuzius in zahlreichen Artikeln nach 1976 eine differenzierte Darstellung zuteil, im Zuge derer wiederholt eine Neubewertung eingefordert wurde.³⁶⁹ Gleichzeitig wurden allmählich konfuzianische Schreine und Tempel restauriert, welche während der Kulturrevolution von den Roten Garden zerstört worden waren. Mitte der 1980er Jahre interpretierten neukonfuzianischen Philosophen erstmals die konfuzianische Kultur als Essenz der chinesischen Zivilisation, ein Ansatz, welcher zu Beginn der 1990er Jahre auch in den offiziellen Diskurs einsickerte.³⁷⁰ Innerhalb nur einer Dekade hatte Konfuzius und sein kulturelles Erbe einen Bedeutungswandel durchlaufen, im Zuge dessen sich das feudalistische Gift zur Ikone der chinesischen Zivilisation gewandelt hatte.

Es kann als Ironie der Geschichte betrachtet werden, dass Konfuzius nun unter verkehrten Vorzeichen jene Behandlung zuteilwerden sollte, wie sie einst Stalin ab 1956 und Mao ab 1981 unter der Formel 30:70 (30 Prozent ihrer Handlungen seien retrospektiv als Fehler zu bewerten, stünden jedoch 70 Prozent positiven Verdiensten gegenüber) widerfahren war. Mit der Wendung „kritischer Nachlass“ (critical inheritance) wird jene abwägende Position gegenüber Konfuzius bezeichnet, welche sich nach 1976 im akademischen wie politischen Diskurs Chinas durchsetzen sollte. Diese zielt in Anlehnung an Mao Tse-tungs Aussage, es müsse in Bezug auf die Vergangenheit möglich sein, dem Feudalismus zu entsagen und gleichzeitig progressive Elemente zu erhalten, darauf ab, das Gewicht der konfuzianischen

³⁶⁷ Goldman, Merle: A new relationship between the Intellectuals and the State in the Post-Mao Period. In: Goldman, Merle/ Lee, Leo Ou-Fan (Hrsg.): An Intellectual History of Modern China. Cambridge, New York, 2002. S. 500 f.

³⁶⁸ Jones, Alisa: Changing the Past to Serve the Present. History Education in Mainland China. In: Vickers, Edward/ Jones, Alisa (Hrsg.): Education and National Identity in East Asia. New York, 2005. S. 80.

³⁶⁹ Song, 2003. S. 83 f.

³⁷⁰ Ebd. S. 87.

Vergangenheit anzuerkennen, es jedoch gleichzeitig einer kritischen Überprüfung zu unterziehen.³⁷¹

6.5.1 Ideologischer Wandel

Ihren weiteren politischen Rahmen findet die Rehabilitierung des konfuzianischen Erbes in dem nach 1978 einsetzenden Reform- und Öffnungsprozess unter Deng Xiaoping und den damit einhergehenden politischen Konsequenzen; vornehmlich einer graduellen politischen Liberalisierung, gesellschaftlichen Pluralisierung sowie einer sukzessiven Neuinterpretation der marxistisch-leninistischen Ideologie.

Die Kommunistische Partei war durch anhaltende Massenkampagnen und die permanente Politisierung der Gesellschaft beschädigt aus der Kulturrevolution hervorgegangen; ihre Legitimität – durch die fortwährenden Angriffe auf ranghohe Parteikader und staatliche Institutionen sowie besondere durch die Unfähigkeit von Partei und Staat die Bürger vor sich selbst zu schützen – angeschlagen. Das Bestreben einen Schlussstrich unter die desaströsen Folgen der Kulturrevolution zu ziehen, die damit verbundene partielle Kritik an Mao Tse-tung, sowie die Versuche den ökonomischen Modernisierungskurs in innerparteilichen Machtkämpfen abzusichern und die zunehmende Pragmatisierung der politischen Entscheidungsprozesse leiteten zwischen 1978 und 1982 eine nachhaltige ideologische Entdogmatisierung ein.³⁷² Ein sich verändernder ideologischer Bezugsrahmen erlaubte strukturelle Veränderungen theoretisch zu kontextualisieren, nachvollziehbar zu machen und dadurch die autoritäre Einparteienherrschaft auf einer neuen Grundlage zu legitimieren.

6.5.2 Kulturfieber

Den engeren Rahmen für die politische wie intellektuelle Neubewertung der konfuzianischen Lehre bilden dagegen zum einen die veränderte Erinnerungspolitik nach 1978 und der damit verknüpfte, offiziell sanktionierte Blick auf die Vergangenheit sowie die als „Kulturfieber“ (wenhua re) bezeichnete intellektuelle Debatte während der 1980er Jahre über die Rolle der traditionellen Kultur im Kontext des chinesischen Modernisierungsprozesses.³⁷³ So setzte in den frühen 1980er Jahren unter den chinesischen Intellektuellen eine Debatte ein, welche im Prinzip als eine moderne Fortsetzung des chinesischen Modernisierungsdiskurses um 1900 betrachtet werden kann und zwar mit den Ereignissen vom 4. Juni 1989 vordergründig ein Ende nahm, sich unter veränderten Vorzeichen allerdings bis hinein in die Gegenwart zieht.

³⁷¹ Makeham, 2008. S. 342.

³⁷² Saich, Tony: Governance and Politics of China. New York, 2004. S. 57 ff.

³⁷³ Wang, 1996. S. 48 ff.

Angestoßen wurde diese Debatte durch die graduelle Entpolitisierung, Liberalisierung und Pluralisierung des öffentlichen Raums (Stichwort Kampagne zur „Befreiung des Denkens“), welche auf die destruktiven Exzesse der Kulturrevolution folgten, durch eine verbesserte Verfügbarkeit von Informationen aus dem Ausland (insbesondere dem Westen, z.B. Übersetzung westlicher „Klassiker“) sowie durch das damit verknüpfte Bewusstwerden der enormen Diskrepanz zwischen dem sozioökonomischen Entwicklungsniveau des Westen und jenem Chinas. Die durch kulturelle Themen geprägte Auseinandersetzung drehte sich vornehmlich um die Frage nach der chinesischen Identität in einer globalisierten, vernetzten Welt sowie um die Suche nach den Ursachen für die sozioökonomischen Rückständigkeit Chinas, welche von zahlreichen Intellektuellen in dessen kultureller Tradition verortet wurden.³⁷⁴ Ähnlich wie während der Bewegung des Vierten Mai 1919 wurde die Kulturdebatte der 1980er Jahre durch das Bewusstsein bestimmt, dass die gegenwärtige Realität nachdrücklich durch das historische, kulturelle Erbe konditioniert werde, weshalb sich die Suche nach einem Weg in die Zukunft unweigerlich mit der eigenen Vergangenheit auseinandersetzen müsse.

Den Angelpunkt der Kulturdebatte bildete dabei der perzipierte Gegensatz zwischen „westlicher Moderne“ und chinesischer Kulturtradition, welcher seit den Opiumkriegen das Hauptmotiv des chinesischen Modernisierungsdiskurses darstellt; Ausdruck findend in der Frage, ob die genuine Kultur und Geschichte Chinas als Grundlage eines eigenständigen Modernisierungsprozesses ausreichen. Denn während über das Ziel und den Zweck des Modernisierungsprozesses unter den diversen intellektuellen Strömungen ein grundsätzlicher, wenn auch relativ abstrakter Konsens vorherrschte, nämlich ein wiedererstarkendes China zurück zu nationaler Größe zu führen, (weshalb die Notwendigkeit China technologisch sowie ökonomisch nach westlichem, sprich kapitalistischem Vorbild zu modernisieren auch weitgehend, abgesehen von orthodoxen Maoisten, akzeptiert wurde) war die Rolle des kulturellen und historischen Erbes innerhalb des Reformprozesses Gegenstand heftiger Kontroversen.³⁷⁵ Die Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition beschränkte sich keineswegs auf theoretische oder philosophische Überlegungen, sondern erfolgte ebenso auf einer künstlerischen und literarischen Ebene, wie etwa die „Literatur der Wurzelsuche“ zeigt, welche die Wurzeln der chinesischen Zivilisation in der bäuerlichen Landbevölkerung

³⁷⁴ Goldman, Merle/ Link, Perry/ Wei, Su: China's Intellectuals in the Deng Era: Loss of Identity with the State. In: Dittmer, Lowell/ Kim, Samuel S. (Hrsg.): China's quest for national identity. New York, 1993. S. 143 f.

³⁷⁵ Zhao, Suisheng: Chinese Intellectuals' Quest for National Greatness and Nationalistic Writing in the 1990s. In: The China Quarterly, Nr. 152 (1997). S. 726 f.

suchte.³⁷⁶ Bis in die die späten 1980er Jahre wurde dieser „Kulturfieber“-Diskurs vorwiegend von antitraditionalistischen Standpunkten dominiert, gekennzeichnet durch Forderungen nach einer liberalen Aufklärung, romantische Begeisterung für die „westliche Moderne“ („Vom-Westen-lernen-Fieber“) sowie durch den Verweis auf das unlösbare Band zwischen den beiden Herren „Mr. Science“ und „Mr. Democracy“.³⁷⁷ Jedoch war die chinesische Tradition von Seiten zahlreicher Intellektueller Gegenstand doppelter Kritik, einerseits als Metapher für die feudalistische Vergangenheit, andererseits als indirektes Sinnbild für das maoistische Regime, welche ihre Hoffnungen auf eine chinesische Aufklärung nicht erfüllt hatte.³⁷⁸

Einige der antitraditionalistischen Ansätze wiesen dabei, wenn auch aus einer neuen Perspektive, durch ihre Zurückweisung der als feudalistisch und autoritär kritisierten Tradition, zuweilen vormals glorifizierte, emblematischer Symbole chinesischer Größe, wie beispielsweise den Gelben Fluss, die Chinesische Mauer oder den Drachen in ihr Gegenteil verkehrend und diese zu ideologische Fesseln und ikonische Zeugen chinesischer Unterentwicklung umdeutend, durchaus Parallelen zu den ikonoklastischen Argumenten der Vierten Mai Bewegung auf.³⁷⁹ Im Gegensatz zu 1919 wurde das „Kulturfieber“ bis in die späten 1980er Jahre jedoch weniger durch das Empfinden einer unmittelbaren Krise, als vielmehr durch eine gesellschaftliche Aufbruchsstimmung und Fortschritts-Euphorie genährt.³⁸⁰ Diese Suche nach einem neuen chinesischem Modernitätsparadigma bildete den notwendigen Rahmen, der es kulturkonservativen, neotraditionalistischen und damit auch konfuzianischen Positionen erstmals seit dem Beginn der Kulturrevolution 1966 wieder erlaubte in den Modernisierungsdiskurs einzutreten.

6.5.3 Bildungspolitische Institutionalisierung

Parallel dazu veränderte die Kommunistische Partei durch bildungspolitische Maßnahmen, sowie durch die Gewährung eines gewissen intellektuellen und akademischen Freiraums, die Rahmenbedingungen für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der konfuzianischen Tradition, wodurch erstmals seit 1949 ein differenzierter, wissenschaftlicher Zugang, die Überwindung simplizistischer Positionen (Materialismus versus Idealismus) sowie eine Identifikation mit dem zuvor instrumentalisierten Untersuchungsgegenstand ermöglicht wurde. Bereits 1978 fand an der Shandong Universität in Jinan (in Shandong, jener Provinz in

³⁷⁶ Wang, 1996. S. 45.

³⁷⁷ Zhao, 2004. S. 131.

³⁷⁸ Billioud, Sebastien/ Thoraval, Joel: Jiaohua. The Confucian Revival in China as an Educative Project. In: China Perspectives, Nr. 4 (2007). S. 4.

³⁷⁹ Wang, 1996. S. 131 f.

³⁸⁰ Ebd. S. 39 f.

der auch Qufu liegt, der Geburts- und Sterbeort von Konfuzius) unter Teilnahme von Akademikern aus ganz China ein Symposium statt, dessen Thema die kritische Übernahme der genuin chinesischen Kulturtradition war.³⁸¹ Im gleichen Jahr begann die Fakultät für Geschichte ebendieser Universität damit wissenschaftliche Studien zur Neubewertung der konfuzianischen Lehre zu finanzieren.³⁸²

Des Weiteren schuf die Einrichtung verschiedener wissenschaftlicher Institutionen und kultureller Organisationen und deren Finanzierung, sowohl auf nationaler wie auf regionaler Ebene (z.B. Gründung der Konfuzius Stiftung 1984, Herausgeberin der Zeitschrift Konfuzius-Studien/ Gründung der Akademie für chinesische Kultur an der Universität Peking 1985)³⁸³ und die umfassende Finanzierung großangelegter Forschungsprojekte über eine Neubewertung der konfuzianischen Philosophie, die durch den siebten (1986–1990) und achten (1991–1995) nationalen Fünfjahresplan für die Sozialwissenschaften bereitgestellt wurden, den diskursiven Raum für eine breite intellektuelle Debatte.³⁸⁴ Darüber hinaus erlaubte die Öffnungspolitik eine Internationalisierung des akademischen Diskurses, indem sie den Austausch mit neokonfuzianischen Gelehrten aus den Vereinigten Staaten (z.B. Tu Wei-ming), Hong Kong oder Taiwan möglich machte. Diese Faktoren und die in den frühen 1980er Jahren, unter anderem auch in Hongkong und Taiwan, lauter werdende Forderung nach einer verstärkten Sinisierung der chinesischen Sozialwissenschaften, die sich vermehrt ihrer kulturellen, regionalen Wurzeln besinnen sollte, führten zu einer deutlichen Zunahme offiziell autorisierter Publikationen über die konfuzianische Kulturtradition.³⁸⁵

6.5.4 Die Formierung (neu-)konfuzianischer Positionen

Vor diesem Hintergrund, den intellektuellen und politischen Bemühungen institutionalisierte Interpretationsmuster zu überwinden, der Reform- und Öffnungspolitik einen theoretischen Rahmen zu geben und China innerhalb des damit verknüpften Spannungsfeldes zwischen Modernität und Tradition zu verorten, ist die graduelle Neubewertung der konfuzianischen Kulturtradition und deren sukzessive Popularisierung zu verstehen.³⁸⁶

³⁸¹ Ommerborn, 2006. S. 51.

³⁸² Jensen, 1997. S. 12.

³⁸³ Tianchen, Li: New trends in the studies on Confucius and Confucianism. In: Culture Mandala: The Bulletin of the Centre for East-West Cultural and Economic Studies: 3. Jg., Nr. 2(1999). S. 45. / Makeham, 2008. S. 48 ff. / Ai, 2009. S. 697.

³⁸⁴ Makeham, 2008. S. 42 ff.

³⁸⁵ Makeham, 2008. S. 44 f. / Song, 2003. S. 92.

³⁸⁶ Song, 2003. S. 84.

Bereits 1980 sprach sich der einflussreiche Intellektuelle Li Zehou in einem Artikel für eine kritische Neubewertung der konfuzianischen Tradition aus.³⁸⁷ Darin plädierte er, aus einer marxistischen Perspektive, dafür, dass China sich technologisch und ökonomisch, sprich seine Produktionsverhältnisse, nach dem westlichen Modell modernisieren müsse, dieser Prozess jedoch den sozialen und kulturellen Bedingungen Chinas Rechnung tragen müsse, welche, den marxistischen Determinismus negierend, eine relative Autonomie aufweisen würden.³⁸⁸ Den markanten Kern seiner Argumentation bildete aber die Aussage, dass sich diese „kulturspsychologische Formation“ der Han-Nation auf die konfuzianische Tradition gründe.³⁸⁹ Die konfuzianische Kulturtradition sei das zentrale Element des chinesischen Nationalcharakters und ergo keineswegs tote Theorie, sondern ohnehin objektive Realität. Im Gegensatz zu diversen neukonfuzianischen Philosophen sah Li Zehou deshalb auch keine Notwendigkeit die konfuzianische Tradition wiederzubeleben, sondern schon eher Reformbedarf.³⁹⁰ Obwohl Li Zehous Beitrag zur Kulturdebatte nach seinem Erscheinen sowohl in liberalen Kreisen als auch von neukonfuzianischen Philosophen und Neotraditionalisten heftig kritisiert wurde, kann seine Bedeutung auf die These, welche die konfuzianische Kulturtradition als integralen Bestandteil der nationalen Identität Chinas versteht, nicht hoch genug eingeschätzt werden. Beinahe alle chinesischen Intellektuellen, welche nach 1980 diesen Ansatz vertreten haben, wurden durch Li Zehou beeinflusst.³⁹¹

Die konfuzianisch beeinflussten, neotraditionalistischen Ansätze, welche sich, insbesondere nach 1985, im „Kulturfieler“-Diskurs festigen konnten, waren davon geprägt die Beziehung zwischen (konfuzianischer) Tradition und Moderne neu zu definieren. Im Gegensatz zu Liberalen oder orthodoxen Marxisten, welche das Verhältnis zwischen der traditionellen Kultur Chinas und der Moderne als antagonistisch verstanden, versuchten Verfechter einer konfuzianischen Retraditionalisierung, den Radikalismus der der Bewegung des Vierten Mai kritisierend, diesen Gegensatz dahingehend aufzulösen, indem sie die Komplementarität in deren Relation zueinander unterstrichen. Einen kulturalistischen Partikularismus vertretend, wurde das liberale Verständnis einer „westlichen Moderne“ zurückgewiesen, wonach diese als Ergebnis eines universalhistorischen Entwicklungsprozesses zu verstehen sei, und stattdessen eine Moderne auf Grundlage der spezifischen kulturellen und historischen

³⁸⁷ Lee, 2006. S. 51.

³⁸⁸ Chan, 2003. S. 109 f.

³⁸⁹ Makeham, 2008. S. 118 ff.

³⁹⁰ Song, 2003. S. 88.

³⁹¹ Makeham 2008. S. 118. / Wang, 1996. S. 94 ff.

Bedingungen Chinas eingefordert.³⁹² Da die konfuzianische Tradition und die darauf fußende Sozialethik als Essenz der chinesischen Kultur, beziehungsweise als deren ethischer Kern oder als das zentrale Element des „chinesischen Nationalcharakters“ zu begreifen sei, komme ihr auch eine tragende Rolle im Zuge des Modernisierungsprozesses zu.³⁹³

Gerade neukonfuzianische Philosophen vertraten die These, dass die konfuzianische Tradition durch eine kreative Überarbeitung in eine moderne Sozialethik transformiert werden könne, welche den negativen Folgekosten des Reform- und Öffnungsprozesses (z.B. Kriminalität, Korruption) sowie den daraus resultierenden gesellschaftlichen Desintegrationstendenzen (individuelle Atomisierung) in Form einer sozialen Kohäsionskraft Einhalt gebieten könne.³⁹⁴ Exemplarisch ist hierfür auf die These des „konfuzianischen Kapitalismus“ zu verweisen, die Mitte der 1980er Jahre aus der internationalen Debatte über das rasante Wirtschaftswachstum der südostasiatischen „Tigerstaaten“ (Hongkong, Südkorea, Taiwan, Singapur) auf China überschwappte und dort im Rahmen des „Kulturfiebers“ rezipiert wurde. Vertreter dieses Ansatzes, wie etwa Tu Wei-ming, teilten zwar Max Webers modernisierungstheoretische Annahme, wonach die traditionelle Kultur eines Landes einen entscheidenden Faktor in dessen Entwicklungsprozess darstelle, lehnten jedoch die von Weber postulierte Inkompatibilität zwischen konfuzianischer Tradition und Kapitalismus strikt ab und drehten dessen Prämisse um. Die konfuzianische Tradition Ostasiens wäre demnach kein hemmender Faktor, sondern vielmehr das asiatische Pendant zur protestantischen Arbeitsethik.

Die Liberalisierung des politischen Diskurses und die Ermöglichung konfuzianisch geprägter, neotraditionalistischer Positionen nach 1978 sollten aber nicht zu Fehlschlüssen verleiten. Zwar erlaubte die Kulturdebatte der 1980er Jahre, wenn auch von antitraditionalistischen und liberalen Argumenten dominiert, kulturkonservativen Ansätzen innerhalb des Diskurses konfuzianische Positionen zu besetzen, welche schließlich im Zuge des in den 1990er Jahren erstarkenden Nationalismus eine breitere Aufmerksamkeit erfuhren, dennoch blieb der Aufmerksamkeitsschub vorerst auf den intellektuellen und akademischen Diskurs beschränkt. Darüber hinaus drehte sich die Auseinandersetzung über die konfuzianische Philosophie nur am Rande um gesellschaftspolitischen Themen und konzentrierte sich vornehmlich darauf die Grenzen der Debatte abzustecken, zu erörtern was Neukonfuzianismus eigentlich sei, ob er eine philosophische oder kulturelle Strömung sei und welche Theoretiker ihm zuzurechnen seien. Dieser Umstand lässt sich zum einen damit erklären, dass die (neu)konfuzianischen

³⁹² Song, 2003. S. 88.

³⁹³ Makeham, (b), 2003. S. 30 f. / Wang, 1996. S. 67.

³⁹⁴ Song, 2003. S. 94.

Intellektuellen auf dem chinesischen Festland gegenüber jenen in Hongkong oder Taiwan, die sich nicht mit ideologischen Barrieren konfrontiert gesehen hatten, sich frei organisieren konnten und über einen freien Zugang zu unterschiedlichsten Publikationen verfügten, in vielerlei Hinsicht einen gewissen Nachholbedarf aufwiesen, lässt sich aber andererseits auch auf die politischen Grenzen zurückführen, welche der intellektuellen Beschäftigung mit der konfuzianischen Kulturtradition nach wie vor gesetzt blieben.³⁹⁵ So blieb die offiziell sanktionierte Auseinandersetzung mit liberalen, neukonfuzianischen Philosophen wie Xu Fuguan, Mou Zongsan oder Tang Junyi vorerst auf deren metaphysische und ethische Texte beschränkt. Mou Zongsans politisches Hauptwerk wurde erst 2007 in der Volksrepublik China publiziert.³⁹⁶

In diesem Kontext, wie Wang Jing es tut, von einer Allianz zwischen neukonfuzianischen Philosophen und Kommunistischer Partei zu sprechen oder die Rolle der Kommunistischen Partei als Patronage bezeichnend, wäre irreführend und würde die unterschiedlichen konfuzianisch beeinflussten Ansätze retrospektiv homogenisieren.³⁹⁷ Wie wäre beispielsweise im Zuge einer derartigen Interpretation Jiang Qing zu verorten, welcher sich dafür aussprach, den Konfuzianismus zu einer Nationalreligion zu erheben, die den leninistischen Marxismus ersetzen solle?³⁹⁸ Oder wie sind jene (wenigen) Intellektuelle einzuordnen, welche sich für eine Liberalisierung des politischen Systems aussprachen und versuchten die konfuzianische Tradition in den Dienst einer politischen Demokratisierung zu stellen?³⁹⁹ Gewiss ist all den konfuzianisch geprägten Entwürfen eines genuin chinesischen Entwicklungsmodells die Konzeption einer alternativen, vom Westen abweichenden Moderne inhärent. Ebenso lassen sich Parallelen zum ideologischen Konzept des „Sozialismus chinesischer Prägung“ ziehen. Die These aber, dass die Neubewertung der konfuzianischen Tradition als Versuch der Kommunistischen Partei zu werten sei, (durch ihre „Propagandamaschine“) eine zusehends überkommene Ideologie mit einer neuen „utopischen Vision“ zu substituieren, wie von Wang Jing oder Michael Lackner vertreten, lässt sich nicht halten.⁴⁰⁰

Das Forschungsprojekt zur Untersuchung der neukonfuzianischen Philosophie, welches im Rahmen des siebten Fünfjahresplanes für die Sozialwissenschaften beschlossen worden war, setzte sich eindeutig aus einer kritischen Perspektive mittels marxistischen Methoden mit dem

³⁹⁵ Makeham, 2008. S. 59.

³⁹⁶ Billioud, 2007. S. 52.

³⁹⁷ Wang, 1996. S.70 ff.

³⁹⁸ Song, 2003. S. 94.

³⁹⁹ Ai, 2008. S. 42.

⁴⁰⁰ Wang, 1996. S. 64 f. / Lackner, 1998. S. 425.

Neukonfuzianismus auseinander. Fang Keli, einer der beiden Projektkoordinatoren, lobte die neukonfuzianischen Philosophie zwar für ihre kreativen, theoretischen Qualitäten, ihre Langlebigkeit und ihren Einfluss, kritisierte sie jedoch als idealistische Philosophie der Bourgeoisie. Sie negiere den Geist der Bewegung des Vierten Mai und greife durch ihr Plädoyer für einen „konfuzianischen Kapitalismus“ den leninistischen Marxismus an.⁴⁰¹ So betrachtet, leistete das „Kulturieber“ zweierlei. Einerseits bewirkte die intellektuelle Debatte eine sukzessive Enttabuisierung konfuzianischer Motive, bot diesen einen diskursiven Rahmen, innerhalb dessen sie sich etablieren konnten, leitete einen signifikanten Bruch mit den bisherigen Deutungszusammenhängen ein, führte zu einer maßgeblichen Erweiterung des bisherigen Interpretationsspielraumes sowie zu einer Überwindung des vormals postulierten diametralen Widerspruches zwischen leninistischem Marxismus und Konfuzianismus.

Andererseits bereitete sie den Boden für den kulturalistisch akzentuierten Nationalismus-Diskurs der 1990er Jahre. Die Kulturdebatte trug dazu bei antitraditionalistische Ansätze kritisch zu hinterfragen, lenkte die Aufmerksamkeit auf die traditionelle Kultur Chinas und half theoretische Konzepte wie Tradition oder traditionelle Kultur zu klären, neu zu besetzen und stärker im Diskurs zu verankern.⁴⁰² Somit wirkte sie durch die Bereitstellung von Motiven und Konzepten gewissermaßen als Katalysator. Darüber hinaus trugen die politische Entdogmatisierung, die intellektuelle Liberalisierung und Institutionalisierung der wissenschaftlichen und intellektuellen Auseinandersetzung mit der konfuzianischen Tradition, die Bildung von Netzwerken, die regelmäßige Organisation von Konferenzen und die Befruchtung durch den internationalen, sprachübergreifenden Diskurs (vor allem Singapur, Taiwan, Hongkong, Japan und Vereinigte Staaten) wesentlich zu dieser Entwicklung bei.

6.6 Die 1990er Jahre und danach

Im Zuge der frühen 1990er Jahre vollzog sich im politischen Diskurs ein Paradigmenwechsel, welcher die Weichen für das neue Bild der konfuzianischen Tradition in der chinesischen Gegenwart stellte. War das „Kulturieber“, besonders in den späten 1980er Jahren, noch überwiegend von einem „kulturellen Liberalismus“ geprägt gewesen, gekennzeichnet durch antitraditionalistische Positionen, eine kosmopolitische Offenheit gegenüber westlichen Ideen und Idealen sowie durch eine damit einhergehende positive Grundhaltung gegenüber dem Westen (speziell Vereinigte Staaten), so sahen sich diese liberalen Ansätze nach 1989 heftiger Kritik (z.B. „nationaler Nihilismus“ oder etwa „eurozentristische Weltanschauung“)

⁴⁰¹ Song, 2003. S. 95. /Makeham, 2008. S. 48.

⁴⁰² Song, 2003. S. 99.

ausgesetzt.⁴⁰³ Das Aufkommen des „neuen Nationalismus“ nach 1989 und insbesondere dessen kulturelle Unterfütterung, führten schließlich dazu, dass kulturkonservative, neotraditionalistische (und damit auch konfuzianische geprägte) Ansätze zunehmend von der Peripherie des politischen Diskurses in dessen Zentrum vordringen konnten und konsensfähig wurden.⁴⁰⁴ In diesem Zusammenhang ist auf zwei miteinander verknüpfte Entwicklungen zu verweisen, nämlich den bereits angesprochenen „neuen Nationalismus“ und den historischen Revisionismus. Letzterer begleitete den nationalistischen Diskurs und bot ihm durch seinen Perspektivenwechsel einen reichhaltigen Fundus neuinterpretierter historischer Mythen und Symbole.

6.6.1 Der staatszentrierte, „neue Nationalismus“

Schon bald nach dem Tiananmen-Massaker am 4. Juni 1989 forcierte die Kommunistische Partei ihre nationalistische Rhetorik und wertete Nationalismus als Legitimationsinstrument maßgeblich auf. Bereits 1990 rief Li Ruihuan, Mitglied des Politbüros des Zentralkomitees, in einem Zeitungsartikel dazu auf, die herausragenden Elemente der nationalen Kultur zu fördern. Im April desselben Jahres forderte Deng Xiaoping in einer Ansprache die chinesische Nation zu erneuern, während Jiang Zemin im Mai in einer Rede, welcher er anlässlich von Feierlichkeiten zum Jahrestag der Bewegung des Vierten Mai hielt, dazu aufrief, die Tradition des Patriotismus unter den neuen historischen Bedingungen weiterzuentwickeln.⁴⁰⁵

Diese politische Linie wurde von umfassenden Propagandakampagnen begleitet, welche sich besonders auf kulturpolitische Bereiche und die Bildungspolitik konzentrierten; darunter die Kampagne zur „patriotischen Erziehung“, die sich auf ihrem Höhepunkt 1994 über sämtliche staatlichen Bildungsinstitutionen erstreckte. Gleichzeitig wurden staatliche Programme zur Musealisierung der Vergangenheit gestartet. Historische Relikte wurden restauriert und Tourismusorte, Bibliotheken, Gedenkstätten sowie Museen dazu aufgefordert ihre patriotische Identität zu betonen.⁴⁰⁶ 1993 wurde Patriotismus schließlich in einer Richtlinie der staatlichen Bildungskommission zum zentralen Leitmotiv für die chinesische Bildungsreform erklärt.⁴⁰⁷

⁴⁰³ Fewsmith, 2008. S. 106 ff.

⁴⁰⁴ Schubert, Gunter: Nationalismus in China. Der liberale Gegentext zum anti-westlichen Etatismus. In: Derichs, Claudia/ Heberer, Thomas (Hrsg.): Discourses on political reform and democratization in East and Southeast Asia in the light of new process of regional community building. Project Discussion Paper No. 18/2001. Unter: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=5275>, zuletzt aufgerufen am 20. 9. 2011. S. 2

⁴⁰⁵ Guo, 2004. S. 25.

⁴⁰⁶ Zhao, 1998. S. 295.

⁴⁰⁷ Zhao, 1998. S. 292. / Makeham, 2008. S. 311.

Zahlreiche Publikationen führen diese Hinwendung zu einer betont nationalistischen Rhetorik nach 1989 als einen der zentralen Gründe für die Resistenz und Anpassungsfähigkeit des chinesischen Einparteienregimes und der Kommunistischen Partei an.⁴⁰⁸ Allerdings neigen auch auf diesem Themenfeld zahlreiche Untersuchungen, wie eben auch Studien über die Rezeption der konfuzianischen Tradition, zu Darstellungen, die den nationalistischen Diskurs über Zäsuren beschreiben. Gemäß einer Interpretation, welche die maoistische Ära auf Grund ihrer Extreme als dunkles Intermezzo und das Tiananmen-Massaker als einschneidende Wende begreift, muss der Nationalismus nach 1989 entweder als politische Innovation oder als Revival eines prärevolutionären Nationalismus verstanden werden.⁴⁰⁹ Dieser Argumentation folgend konzentriert sich die Mehrheit der Untersuchungen des chinesischen Nationalismus auf die letzten beiden Dekaden, ignorieren somit weitgehend die Reformperiode vor 1989 und die maoistische Ära und übersehen damit wiederum, dass Nationalismus ein konstantes Leitmotiv des politischen Diskurses seit den Opiumkriegen darstellt und bereits unter Mao (mit Ausnahme der Kulturrevolution) einen integralen Bestandteil der Legitimationsstrategie der Kommunistischen Partei (anti-imperialistischer Revolutionsmythos) bildete.⁴¹⁰ Dabei lässt sich, gerade anhand einer Gegenüberstellung der unterschiedlichen Nationskonzepte und der damit verbundenen Vorstellungen politischer Identität, hervorragend der Wandel der offiziellen Rezeption der chinesischen Kulturtradition nachzeichnen.

Der staatszentrierte Nationalismus, welchen die Kommunistische Partei seit ihrer Gründung vertritt, versteht den Parteienstaat als objektiven Ausdruck der chinesischen Nation und setzt damit eine Kongruenz von Partei, Staat und Nation voraus. Dementsprechend verkörpert die Partei die chinesische Nation und deren Willen; weshalb die Loyalität gegenüber der Nation ihre Entsprechung in der Loyalität gegenüber der Partei findet. Dieses Verständnis spiegelt sich im offiziellen Standpunkt wieder, welchen die Kommunistische Partei gegenüber den protestierenden Studenten auf dem Tiananmen-Platz 1989 einnahm, indem sie diese als unpatriotisch brandmarkte und als Gefahr für den nationalen Fortschritt darstellte.⁴¹¹ Aber während der maoistische Nationalismus, welcher seine intellektuellen Wurzeln in der ikonoklastischen Bewegung des Vierten Mai hat, seine Überzeugungskraft aus seinem Bruch mit der Tradition bezieht und die sozialistische Nation von ihrer kolonialistischen sowie

⁴⁰⁸ Schubert, 2006. S. 9.

⁴⁰⁹ Seo, Jungmin: Nationalism and the Problem of Political Legitimacy in China. In: White, Lynn (Hrsg.): Legitimacy. Ambiguities of Political Success or Failure in East and Southeast Asia. Singapur, 2005. S. 154 f.

⁴¹⁰ Fewsmith, 2008. S. 103. / Seo, 2005. S. 144 f.

⁴¹¹ Guo, 2004. S. 27.

feudalistischen Vergangenheit durch einen revolutionären Umbruch klar abgrenzt, betont der „neue Nationalismus“ die kulturelle Kontinuität zu eben dieser Vergangenheit und rekurriert maßgeblich auf das zuvor verschriene kulturelle Erbe der chinesischen Zivilisation.⁴¹² Diesem Wandel liegt eine grundlegende Verschiebung im ideologischen Geschichtsverständnis zugrunde.

6.6.2 Historiographischer Revisionismus – „Abschied von der Revolution“

Die ideologische Entdogmatisierung nach 1978 und der „neue Nationalismus“ der 1990er Jahre können deshalb nicht losgelöst vom Wandel des offiziell sanktionierten Geschichtsbilds betrachtet werden. Sowohl die ideologische Legitimationsstrategie, mit ihrer Betonung eines sozialistischen Entwicklungsmodells chinesischer Prägung, als auch die damit verknüpfte nationalistische Rhetorik, mit ihrer Bezugnahme auf die chinesische Zivilisation und deren Kulturtradition, stehen in direktem Zusammenhang mit der graduellen Neuinterpretation der chinesischen Geschichte nach 1978. Dem, in den 1980er Jahren einsetzenden, historischen Revisionismus ist deshalb aus zwei Gründen Beachtung zu schenken.

Einerseits bezieht die Konstruktion und Rekonstruktion der Identität einer bestimmten politischen Gemeinschaft beinahe immer deren Vergangenheit mit ein, weshalb eine Neuerzählung der Geschichte zugleich eine Neuinterpretation der Identität eben dieser Gemeinschaft bedeutet.⁴¹³ Die Revision eines etablierten historischen Narratives, welche über eine Neubewertung bedeutender historischer Ereignisse und Figuren erfolgt, hat zur Folge, dass diesem inhärente Motive und die daraus abgeleiteten (bzw. die in diese hineinprojizierten) gesellschaftlichen Werte normativ neu besetzt, mit einem neuen Bedeutungszusammenhang ausgestattet und schließlich in ein verändertes politisches Koordinatensystem eingebettet werden; welches wiederum die Grundlage einer neuen, sinnstiftenden Großzählung darstellt. Die fortwährende Reproduktion einer nationalen Großzählung, als perpetuierte, selektive Erinnerung, kann demnach als ein politischer Akt der (Selbst-)Ermächtigung verstanden werden, welcher identitätsstiftende Mythen und Symbole festschreibt und bereitstellt.

Andererseits muss ein historiographischer Paradigmenwechsel, wie jener nach 1978 in der Volksrepublik China, gerade in einem autoritären Regime, welches sich auf eine marxistische Ideologie beruft, als ein politischer Akt ideologischer Reproduktion verstanden werden, der sich wiederum direkt auf die Legitimation der Kommunistischen Partei auswirkt. Dies lässt

⁴¹² Guo, 2004. S 18 f.

⁴¹³ Ebd. S. 65 f.

sich nirgendwo so klar verdeutlichen wie am Beispiel des historischen Materialismus, welcher für die marxistische Orthodoxie von fundamentaler, nahezu konstitutiver Bedeutung ist und aus dem sich letztendlich der Machtanspruch der Kommunistischen Partei ableitet, der jedoch infolge der Entdogmatisierung des historischen Narratives zusehends relativiert wurde.

Die Historiographie nach 1949 war vollständig der Definitionsmacht der Kommunistischen Partei unterworfen und folgte dem Zweck der fortwährenden Erzählung des revolutionären Narratives, perpetuierte den Personenkult um Mao Tse-tung und hatte sich interpretativ im dogmatischen Rahmen der maoistischen Orthodoxie zu bewegen (auf Grundlage von Maos Schrift „Die Kommunistische Partei und die chinesische Revolution“ und der Resolution zur Parteigeschichte, die kurz vor dem 7. Parteitag 1945 durch das Zentralkomitee verabschiedet worden war).⁴¹⁴ Obschon Mao Tse-tung, in seinem Bestreben, den leninistischen Marxismus der konkreten Praxis der revolutionären Machtergreifung in China und damit den spezifischen Bedingungen Chinas anzupassen, sich immer wieder positiv zur Vergangenheit Chinas äußerte (beispielsweise sein Stolz auf die tausendjährige, ununterbrochene Geschichte Chinas und die Errungenschaften der chinesischen Zivilisation), blieb sein Geschichtsbild, welches sich auf das intellektuelle Erbe der Bewegung des Vierten Mai berief, geprägt durch den Antagonismus zwischen feudalistischer Tradition und sozialistischer Moderne.⁴¹⁵

Gleichwohl belegen die bereits thematisierten Ansätze einiger Intellektueller, die Legitimität der Kommunistischen Partei in der chinesischen Geschichte zu verankern oder etwa die heftigen Gegenreaktionen, die ein, von einem sowjetischen Historiker 1954 veröffentlichter, Artikel provozierte, die Persistenz einer patriotischen Rezeption auch bereits vor 1978.⁴¹⁶ Chinesische Historiker kritisierten diesbezüglich scharf die zentrale These des Artikels, wonach erst ab dem frühen 20. Jahrhundert von einer Han-Nation zu sprechen sei und argumentierten ihrerseits, unter Bezugnahme auf die Prämisse historischer Singularität, dass diese bereits während der Periode der Nördlichen Song-Dynastie (960–1126) oder aber während dem Zeitraum der Reichsgründung bis zur Han-Dynastie geründet worden sei.⁴¹⁷ Insbesondere das chinesisch-sowjetische Zerwürfnis führte bereits in den frühen 1960er Jahren zu einer sukzessiven Renationalisierung der Geschichtsschreibung.⁴¹⁸ Nichtsdestotrotz wurde zwischen 1949 und 1978 in Schulbüchern auf der theoretischen Grundlage des

⁴¹⁴ Vgl.: Weigelin-Schwiedrzik (a), 2006. / Weigelin, Schwiedrzik, Susanne: Party Historiography in the People's Republic of China. In: The Australian Journal of Chinese Affairs, Nr. 17 (1987). S. 77 – 94. / Meissner, 2006. S. 49.

⁴¹⁵ Apter/ Saich, 1994. S. 92 f. / Knight, 2007. S. 125 ff.

⁴¹⁶ Vgl.: Weigelin-Schwiedrzik (b), 2006.

⁴¹⁷ Seo, 2005. S. 158 f.

⁴¹⁸ Ebd. S. 165.

historischen Materialismus ein marxistisches Geschichtsverständnis vermittelt, das die materiellen Produktionsverhältnisse, beziehungsweise den daraus resultierenden Klassenkampf als Motor des historischen Prozesses begriff und die Geschichte Chinas als eine Abfolge revolutionärer Erhebungen (vornehmlich Bauernaufstände) interpretierte, an deren Ende unvermeidlich eine Revolution stehen musste.⁴¹⁹

Dieser dialektische Narrativ wurde nach 1976 einer grundlegenden Revision unterzogen, die sich zum einen auf den ideologischen Transformationsprozess, den „neuen Nationalismus“ und die historische Neuverortung der Kommunistischen Partei selbst zurückführen lässt, sowie zum anderen auf die Liberalisierung des Wissenschaftsbetriebes und insbesondere der Geschichtsschreibung. Während sich auf der akademischen Ebene eine Diversifikation und Entdogmatisierung des historiographischen Diskurses vollzog, erfolgte auf der ideologisch-politischen Ebene eine allmähliche Abkehr vom dialektischen Geschichtsverständnis der maoistischen Periode und eine Hinwendung zu einem Modernisierungsparadigma unter patriotischen Vorzeichen.⁴²⁰ Es bleibt jedoch festzuhalten, dass es sich hierbei keineswegs um einen zentral gelenkten, linearen Prozess systematischer Neuschreibung, sondern vielmehr um eine sukzessive Neuverhandlung historischer Positionen handelt, welche besonders von kulturkonservativen Historikern vorangetrieben und gerade vom orthodoxen, marxistischen Flügel innerhalb der Kommunistischen Partei heftig kritisiert wurde.⁴²¹ Im Hinblick auf den offiziellen politischen Diskurs, schulische Lehrpläne oder etwa die Behandlung historischer Themen in Film und Fernsehen, kann aber konstatiert werden, dass sich das Modernisierungsparadigma gegen den revolutionären Narrativ weitgehend durchgesetzt hat (historische Inhalte unterliegen sowohl in Schulbüchern als auch in den Medien einer besonderen Kontrolle – Bildungsministerium, Propagandaabteilung der Kommunistischen Partei, staatliche Behörde für Radio, Film und Fernsehen).⁴²²

Schon ab den frühen 1980er Jahren verloren maoistische Denkkategorien, wie beispielsweise Massenlinie oder Klassenbewusstsein, in Schulbüchern gegenüber allgemeineren Begriffen, wie beispielsweise wissenschaftliche Entwicklung oder Fortschritt, an Gewicht. Der Fokus verschob sich zunehmend von den materiellen Produktionsverhältnissen auf kulturelle

⁴¹⁹ Jones, 2005. S. 73 f. / Apter/ Saich, 1994. S. 297.

⁴²⁰ Meissner, 2006. S. 49.

⁴²¹ Guo, 2004. S. 61.

⁴²² Niedenführ, Matthias: Revising and Televising the Past in East Asia. “History Soaps” in Mainland China. In: Richter, Steffi (Hrsg.): *Contested Views of a Common Past. Revisions of History in Contemporary East Asia*. Frankfurt am Main, 2008. S. 365. / Jones, Alisa: *Revising the Past, Contesting the Future. Reforming History Education in post-Mao China*. In: Richter, Steffi (Hrsg.): *Contested Views of a Common Past. Revisions of History in Contemporary East Asia*. Frankfurt am Main, 2008. S. 226.

Aspekte und die Darstellung historischer Entwicklungslinien löste sich nach und nach vom dialektischen Stufenmodell ab.⁴²³ Der „neue Nationalismus“ der 1990er Jahre und die Suche nach einer chinesischen Moderne beschleunigten diesen Wandel. So setzte sich im Laufe der frühen 1990er Jahre unter dem Banner der „patriotischen Erziehung“ sukzessive eine patriotische Geschichtsinterpretation durch, welche die Entwicklung und Modernisierung der chinesischen Nation, deren Errungenschaften und deren kulturelle Identität in den Mittelpunkt stellte.⁴²⁴

Diese Dekonstruktion beziehungsweise Relativierung marxistischer Interpretationsmuster, das daraus hervorgehende Geschichtsbild einer, in der glorreichen, 5000 jährigen Geschichte der chinesischen Zivilisation verankerten, chinesischen Nation sowie die daraus resultierende intensivierete Auseinandersetzung mit dem chinesischen Kulturerbe führte im Kontext des „neuen Nationalismus“ gleichzeitig zu einer Neuverortung gegenüber dem Ausland; zumal Identifikation immer auch über Abgrenzung stattfindet. War der Schwerpunkt des revolutionären Mythos auf dem Sieg im Bürgerkrieg gegen die „korrupte“ Guomindang und auf der Überwindung der alten, „feudalistischen“ Ordnung (und damit auf den inneren, ideologischen Gegensätzen) gelegen, gewann im Rahmen einer zunehmend nationalistischen Geschichtsinterpretation die Betonung der Opferrolle Chinas im sogenannten „Jahrhundert der Demütigung“ erneut an Gewicht.⁴²⁵

Diese patriotische Rezeptionsverschiebung, die eine Betonung äußerer Konflikte (z.B. Opiumkriege) und eine Relativierung innerer Gegensätze (z.B. Taiping-Rebellion 1851–1864 oder Boxeraufstand 1900–1901) zur Folge hatte, wird beispielsweise in der Neueinordnung der Qing-Dynastie (1619–1911), der Guomindang und der Selbststärkungsbewegung (1861–1895) oder der Aufwertung des Nanking-Massakers (1937) evident.⁴²⁶ Diese offensichtliche Erweiterung des historischen Bezugsrahmens zeigt sich ebenso an der retrospektiven Umdeutung ehemaliger Klassenfeinde. Einst eindimensional gezeichnet und scharf kritisiert, erfahren unterschiedliche historische Figuren, wie beispielsweise Li Hongzhang (1823–1901), Yuan Shikai (1859–1916) oder Cixi (1835–1908), nun eine weitaus positivere,

⁴²³ Jones, 2008. S. 234.

⁴²⁴ Jones, 2005. S. 80 ff.

⁴²⁵ Wang, Zheng: National Humiliation, History Education, and the Politics of Historical Memory. Patriotic Education Campaign in China. In: *International Studies Quarterly*, Nr. 52 (2008). S. 789 f. / Vickers, Edward: The opportunity of China? Education, patriotic values and the Chinese state. In: Lall, Marie-Carine/ Vickers, Edward (Hrsg.): *Education as a political tool in Asia*. Oxon, New York, 2009. S. 54.

⁴²⁵ Zhao, 1998. S. 290.

⁴²⁶ Lary, 2008. S. 133. / Zhao, 1998. S. 290. / Guo, 2004. S. 60 f. / Vickers, 2009. S. 64. / Seo, Jungmin: The Politics of Historiography in China. Contextualizing the Koguryo Controversy. In: *Asian Perspectives*, 32. Jg., Nr. 3 (2008). S. 51.

vielschichtigere Darstellung.⁴²⁷ Nicht mehr das Klassenbewusstsein, sondern der patriotische Dienst am Vaterland ist das zentrale Kriterium für die Aufnahme in den Pantheon nationaler Heroen. Exemplarisch verdeutlichen lässt sich diese patriotische Neuerzählung anhand von Zeng Guofan (1811–1872) oder General Tso (Zuo Zongtang, 1812–1885), welche mittlerweile, trotz des schwindenden Widerstands einiger marxistischer Historiker, für ihre Verdienste um die chinesische Nation gelobt werden. Unter Mao Tse-tung unter anderem für ihre maßgebliche Beteiligung an der Niederschlagung der Taiping-Rebellion als Landesverräter und kaltblütige Mörder gebrandmarkt, sind beide mittlerweile zu nationalen Heroen avanciert, General Tso als Verteidiger der nationalen Einheit, welcher Xinjiang gegen russische Expansionsgelüste verteidigte und Zeng Guofan als patriotischer Reformler sowie vorbildlicher konfuzianischer Gelehrter von herausragender Tugendhaftigkeit.⁴²⁸

Grundsätzlich lässt sich die Neuerzählung des historischen Narratives als eine kontinuierliche Überlagerung des von abrupten Brüchen gekennzeichneten, revolutionären Mythos, durch einen patriotischen, auf Kontinuität setzenden Narrativ (reformistischer Mythos), beschreiben oder als Neuerzählung, welche das Gewicht vom Motiv der Revolution hin zum dem der Reform, sowie den Fokus von den Massen hin zu den Eliten verlagert.⁴²⁹ Der historische Revisionismus nach 1978 kann ergo durchaus als eine diskursive Neuformulierung der nationalen Identität gelesen werden, in deren Folge zum einen die Gemeinschaft selbst sowie deren Ziele neudefiniert werden sollen.

6.6.3 Die neue Wahrnehmung der Vergangenheit in der Gegenwart

Ein Ereignis aus den vergangenen Jahren, welches die Neubewertung der konfuzianischen Kulturtradition in diesem Kontext verdeutlicht, sind die Olympischen Spiele 2008 in Peking. Dies zeigte sich während dem weltweiten Fackellauf („Reise der Harmonie“ – u.a. durch Qufu) und besonders während der Eröffnungszeremonie.⁴³⁰ Deren Inszenierung bediente sich maßgeblich ikonographischer Motive der traditionellen Kultur Chinas (z.B. Konfuzius, Gelber Fluss, Terrakotta-Armee, chinesische Mauer et al.), im Zuge welcher als konfuzianische Gelehrte verkleidete Artisten Verse aus den Analekten rezitierten und mehrmals, die beweglichen Lettern des traditionellen Buchdruckverfahrens symbolisierend,

⁴²⁷ Niefenführ, 2008. S. 352.

⁴²⁸ Wang, 2008. S. 790 f. / Guo, 2004. S. 52 ff.

⁴²⁹ Lei, Yi: A Review of Research on Late Qing History. On the “Basic Lines” of Modern Chinese History. In: Richter, Steffi (Hrsg.): Contested Views of a Common Past. Revisions of History in Contemporary East Asia. Frankfurt am Main, 2008. S. 127 f.

⁴³⁰ China Daily: Beijing Olympic Torch Relay Route unveiled (26. 4. 2007). Unter: http://www.chinadaily.com.cn/sports/2007-04/26/content_861177.htm, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

den Harmoniebegriff formten.⁴³¹ Des Weiteren sind die Veröffentlichung eines filmischen Epos über Konfuzius (2009) und die Errichtung einer monumentalen, Konfuzius abbildenden Statue auf dem Tiananmen-Platz (2011) zu nennen. Der von der staatlichen Produktionsfirma „China Film Group Cooperation“ finanzierte Film „Konfuzius“ floppte allerdings an den Kinokassen; obwohl er mit einer bisherigen Rekordauflage von über 2500 Kopien in den chinesischen Kinos angelaufen war und zeitgleich der us-amerikanische Film „Avatar“, der bis dato sämtliche Zuschauerrekorde gebrochen hatte, früher als geplant abgesetzt wurde.⁴³² Allerdings stellt der patriotische Streifen keine Ausnahme dar, sondern ist in einer Reihe von filmischen Großproduktionen zu sehen, die in den letzten Jahren Themen aus der chinesischen Geschichte aufgegriffen haben; häufig anlässlich eines historischen Jubiläums – beispielsweise über die Periode der Streitenden Reiche,⁴³³ die Taiping-Rebellion,⁴³⁴ die Xinhai-Revolution (1911),⁴³⁵ das Nanking-Massaker,⁴³⁶ die Gründung der Volksrepublik China⁴³⁷ oder die Gründung der Kommunistischen Partei (1921).⁴³⁸ Ähnlich ambivalent ist die Errichtung der 9,5 Meter hohen Konfuzius-Statue zu bewerten, welche im Jänner 2011 in einer Zeremonie auf dem Tiananmen-Platz enthüllt wurde, dem Platz auf dem früher

⁴³¹ Xinhua: Backgrounder: Cultural icons in Beijing Olympics opening ceremony (8. 8. 2008). Unter: http://news.xinhuanet.com/english/2008-08/08/content_9053273.htm, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

⁴³² Kong Zi (Confucius). China, 2010. Regie: Hu, Mei. Produktion: Beijing Dadi Century Limited/ Dadi Entertainment/ China Film Group et al. 125 min. / Avatar. Vereinigte Staaten, Großbritannien, 2009. Regisseur: Cameron, James. Produktion: Twentieth Century Fox Film Corporation et al. 162 min.

Vgl.: Child, Ben: Avatar smashes Chinese all-time box-office record (19. 1. 2010). Unter: <http://www.guardian.co.uk/film/2010/jan/19/avatar-smashes-chinese-record>, aufgerufen am 24. 1. 2010. / Coonan, Clifford: Move over Avatar, Confucius is about to hit the screen (25. 1. 2010). Unter: <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/clifford-coonan-move-over-avatar-confucius-is-about-to-hit-the-screen-1877886.html>, zuletzt aufgerufen am 8. 1. 2012. / Huang, Hung: Lessons from Pandora's Ministry of Propaganda (19. 1. 2010). Unter: http://www.chinadaily.com.cn/opinion/2010-01/19/content_9339268.htm, aufgerufen am 24. 1. 2010. / LaFraniere, Sharon: China's Zeal for 'Avatar' Crowds Out 'Confucius' (29. 1. 2010). Unter: <http://www.nytimes.com/2010/01/30/business/global/30avatar.html>, zuletzt aufgerufen am 7. 1. 2012. / Pierson, David: 'Confucius' a snooze for Chinese audiences (27. 2. 2010). Unter: <http://articles.latimes.com/2010/feb/27/business/la-fi-china-confucius27-2010feb27>, zuletzt aufgerufen am 7. 1. 2012.

⁴³³ Zhan Guo (The Warring States). China, 2011. Regie: Chen, Jin. Produktion: Beijing Starlit Movie and TV Culture/ Xi'an Qujiang Culture Industry Venture Capital. 126 min.

⁴³⁴ Tau ming chong (The Warlords). China, Hong Kong, 2007. Regie: Chan, Peter/ Yip, Raymond Wai-Man. Produktion: Media Asia Films/ Morgan & Chan Films/ China Film Group et al. 126 min.

⁴³⁵ Xinhai geming (1911 Revolution). China, Hong Kong, 2011. Regie: Chan, Jackie/ Li, Zhang. Produktion: Media Asia Films/ Hubei Provincial Party Committee Propaganda Department/ Jackie Chan International Cinema Culture Holdings/ Beijing Alnair Culture & Media/ Changchun Film Studio et al. 125 min.

⁴³⁶ Jin ling shi san chai (The Flowers of War). China, Hong Kong, 2011. Regie: Zhang, Yimou. Produktion: Beijing New Picture Film Co./ EDKO Film/ New Picture Company. 145 min. Nanjing! Nanjing! (City of Life and Death). China, Hong Kong, 2009. Regie: Lu, Chuan. Produktion: China Film Group/ Chuan Production Film Studio/ Jiangsu Broadcasting System/ Media Asia Films et al. 132 min.

⁴³⁷ Jian guo da ye (The Founding of a Republic). China, Hong Kong, 2009. Regie: Han, Sanping/ Huang, Jianxin. Produktion: China Film Group/ CCTV Movie Channel/ Shanghai Film Studio/ Media Asia Films et al. 138 min.

⁴³⁸ Jian Dang Wei Ye (The Founding of a Party). China, 2011. Regie: Han, Sanping/ Huang, Jianxin. Produktion: China Film Group. China 140 min/ USA 124 min.

anlässlich von Feierlichkeiten, die Portraits der Gründungsväter des chinesischen Sozialismus (Marx, Engels, Lenin, Stalin, Sun Yat-sen) ausgestellt worden waren. Allerdings blieb die Statue nur für vier Monate an ihrem Platz vor dem Nationalmuseum. Im April wurde die Statue schließlich entfernt und in einen unauffälligen Hinterhof des Nationalmuseums verfrachtet. In diesem Zusammenhang ist auf eine interessante online-Umfrage der Zeitung Renmin Ribao hinzuweisen, in der sich von immerhin über 18 Millionen Teilnehmern rund 77 Prozent gegen die Statue aussprachen.⁴³⁹

6.6.4 Der Wandel im intellektuellen Diskurs

Die nationalistische Begeisterung zahlreicher Intellektueller in den 1990er Jahren und die damit verbundene Bewusstseinsbildung für die kulturelle Identität und das traditionelle Erbe Chinas angesichts des offiziell propagierten, staatszentrierten Nationalismus ausschließlich auf eine politische Mobilisierungsstrategie der Kommunistischen Partei zurückzuführen, hieß die intellektuellen Wurzeln des nationalistischen Diskurses vor 1989, insbesondere den Modernisierungsdiskurs der 1980er Jahre sowie die globalen Entwicklungen zu Beginn der 1990er Jahre zu ignorieren und würde eine übereilte Simplifizierung begünstigen. Der nationalistische Diskurs nach 1989, welcher kulturkonservativen, neotraditionalistischen und konfuzianischen Ansätzen einen breiten Rahmen bot, hat neben dem rhetorisch vollzogenen Positionswechsel der Kommunistischen Partei zwei weitere Ursachen, einerseits die Reaktion der chinesischen Intellektuellen auf die neue Parteilinie sowie andererseits deren fortgesetzte Auseinandersetzung über eine moderne Identität Chinas, nun im Kontext einer neuen Weltordnung nach dem Ende der ideologischen, bipolaren Blockkonfrontation.

Die politische Repression (Zensur, Verhaftungen, Publikationsverbote), die auf die Ereignisse im Juni 1989 folgte, führte zunächst zu einer Depolitisierung des intellektuellen Diskurses und ließ diverse, vornehmlich liberale, Strömungen verstummen.⁴⁴⁰ In einem zweiten Schritt bot das nationalistische Klima aber zahlreichen Intellektuellen eine willkommene Plattform, sich erneut in die innenpolitische Debatte einzumischen.⁴⁴¹ Gerade kulturkonservative sowie konfuzianische Nationalisten sahen sich durch die nationalistische Neuausrichtung in ihren

⁴³⁹ Hilton, Isabel: China's Confucian makeover (29. 6. 2010). Unter: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/jun/29/china>, aufgerufen am 13. 7. 2011. / Jacobs, Andrew: Confucius Statue Vanishes Near Tiananmen Square (22. 4. 2011). Unter: <http://www.nytimes.com/2011/04/23/world/asia/23confucius.html>, aufgerufen am 13. 7. 2011. / Renmin Ribao. Unter: http://voting.people.com.cn/vote_show/index.php?qid=11817, zuletzt aufgerufen 3. 11. 2011.

⁴⁴⁰ Zhao, Suisheng: Chinese Intellectuals' Quest for National Greatness and Nationalistic Writing in the 1990s. In: The China Quarterly, Nr. 152 (1997). S. 729 f. / Schubert, Gunter: Was ist Neokonservatismus? Notizen zum politischen Denken in der VR China in den 90er Jahren. In: Asien, Nr. 65 (1997). S. 67. / Goldman, 2002. S. 522.

⁴⁴¹ Schubert, 2001. S. 9.

Überlegungen bestätigt. Darüber hinaus trugen der plötzliche Kollaps der Sowjetunion und die darauffolgenden politischen und ökonomischen Probleme in Osteuropa, infolge der postkommunistischen Systemtransformation, ihrerseits dazu bei, die Furcht vor politischem Chaos als Resultat eines möglichen Demokratisierungsprozesses zu schüren sowie Zweifel an einer universalen Anwendbarkeit der „westlichen Moderne“ zu säen.⁴⁴² Weitere internationale Entwicklungen, wie das infolge des Tiananmen-Massakers von der Europäischen Union und den Vereinigten Staaten verhängte Waffenembargo, die westliche Euphorie nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Sozialismus (1989–1991), welche im Mantra vom „Ende der Geschichte“ und in der Proklamation des endgültigen Sieges der westlichen Ordnung (liberale Demokratie und Marktwirtschaft) über den Marxismus ihren Ausdruck fand, das Scheitern der chinesischen Olympiabewerbung 1993, der Streit mit Japan um die Senkaku-Inseln (besonders 1990 und 1996), die Taiwankrise (1995–1996), der universale Geltungsanspruch der vom Westen vertretenen Menschenrechte sowie die anhaltende Kritik an der chinesischen Tibet-Politik führten zudem zu einer Desillusionierung und Entfremdung vom Westen.⁴⁴³ Diese Ereignisse, die als Anzeichen einer hegemonialen Eindämmungspolitik und damit als Bedrohung für den Aufstieg Chinas wahrgenommen wurden, die nationalistische Rhetorik der Kommunistischen Partei sowie ein wachsender Nationalstolz veränderten im Laufe der 1990er Jahre zunehmend die öffentliche Meinung gegenüber dem Westen. Viele Intellektuelle bezogen „patriotische“ Standpunkte, setzten sich aus verschiedenen Perspektiven mit dem Verhältnis zwischen China und dem Westen auseinander, lehnten eine unkritische Übernahme der westlichen Moderne ab und kritisierten diese häufig mittels westlicher Theorieansätze (z.B. Poststrukturalismus, Postkolonialismus, Postmodernismus). Polemische Bestseller wie „Durch ein drittes Auge auf China blicken“ (Wang Shan, 1994) oder „China kann Nein sagen“ (Song Qiang, 1996) griffen in den 1990er Jahren die offizielle Rhetorik der Kommunistischen Partei auf, heizten durch ihre neokonservativen Argumentationsmuster, sprich ihre Warnungen vor einem politischen und moralischen Verfall und ihrer Kritik an der imperialistischen Hegemonie der Vereinigten Staaten, die intellektuelle Debatte weiter an und verstärkten die nationalistische Stimmung in der Bevölkerung.⁴⁴⁴

⁴⁴² Fewsmith, 2008. S. 119 f.

⁴⁴³ Vgl.: Fukuyama, 1992.

⁴⁴⁴ Fewsmith, 2008. S. 195 ff.

6.6.5 *Kultureller Nationalismus und Neokonservatismus*

Nachdem sich im Laufe der 1980er Jahre ein diskursiver Rahmen etabliert hatte, welcher die intellektuellen, wissenschaftlichen und nicht zuletzt ideologischen Zugangsmöglichkeiten zur traditionellen Kultur Chinas (und damit zum konfuzianischen Erbe) neu geordnet und eine graduelle, selektive Neuinterpretation erlaubt hatte, boten die 1990er Jahre nun schließlich den notwendigen politischen Nährboden für eine nachhaltige Umdeutung der konfuzianischen Tradition. Der „neue Nationalismus“ perpetuierte die schon in den 1980er Jahren verhandelte Identitätsfrage sowie die dieser inhärente Auseinandersetzung über das Verhältnis zwischen China und dem Westen; nun allerdings unter verkehrten Vorzeichen. Die selektive Aneignung der traditionellen Kultur im Rahmen einer sukzessiven Neubetonung der nationalistischen Rhetorik (Aufwertung traditioneller Symbole, beispielsweise die mythische Figur des Gelben Kaisers Huangdi oder die Chinesische Mauer) verschob den ideologischen Standpunkt der Kommunistischen Partei gegenüber dem konfuzianischen Erbe und erweiterte damit den politisch sanktionierten Rahmen des Sagbaren im intellektuellen Diskurs.⁴⁴⁵ Des Weiteren gaben ein wachsendes nationales Selbstbewusstsein, die „Entromantisierung des Westens“ und der damit einhergehende Bedeutungsverlust liberaler, antitraditionalistischer Positionen zunehmend neokonservativen und neotraditionalistischen Ansätzen Auftrieb (denen die Neuinterpretation des offiziell sanktionierten Geschichtsbildes wiederum einen förderlichen historischen Narrativ bot) und beförderten eine intensiviertere Auseinandersetzung über das traditionelle Erbe Chinas und dessen kulturelle Identität.⁴⁴⁶

Unter diesen Bedingungen nahm zu Beginn der 1990er Jahre ein kulturell akzentuierter Nationalismus im intellektuellen Diskurs breiten Raum ein, der als intellektuelles Phänomen aber bereits aus dem Modernisierungsdiskurs der 1980er Jahre hervorgegangen war. Dieser sollte ab Mitte der 1990er Jahre den diskursiven Rahmen für die Politisierung konfuzianischer Ansätze bilden. Neotraditionalistische Positionen formierten sich im Zuge des „Kulturfiebers“ ab Mitte der 1980er Jahre, angesichts der tiefgreifenden sozioökonomischen Umwälzungen im Zuge des Reformprozesses – als Reaktion auf einen wahrgenommenen gesellschaftlichen Werteverfall und aus der Überzeugung, dass westliche Normen und Ideen keine überzeugende Antwort dafür bieten.⁴⁴⁷ Sie prägen nach wie vor den intellektuellen Diskurs und organisieren sich als intellektuelle Bewegung in losen Netzwerken, Kulturzentren sowie über verschiedene

⁴⁴⁵ Zhao, 2004. S. 227 ff.

⁴⁴⁶ Zhao, 1997. S. 730

⁴⁴⁷ Fewsmith, 2008. S. 121.

Zeitschriften.⁴⁴⁸ Als Antwort auf eine empfundene Bedrohung der (traditionellen) chinesischen Kultur durch ausländische Einflüsse („kulturelle Hegemonie“ des Westens), welche nach und nach eine totale Kommerzialisierung und Verwestlichung der chinesischen Gesellschaft nach sich ziehen würden, fordern Kulturkonservative eine Rückbesinnung auf die traditionelle, genuin chinesische Kultur.⁴⁴⁹ In den Augen dieser kulturkonservativer Nationalisten führte der radikale Ikonoklasmus der Bewegung des Vierten Mai zur Idealisierung westlicher Wertvorstellungen und verzerrte, durch eine Internalisierung orientalistischer Sichtweisen, den Blick auf die eigene Kulturtradition. Dementsprechend seien eine Sinisierung der chinesischen Kultur und die Herausbildung eines nativistischen Bewusstseins unabdingbar.⁴⁵⁰ Zudem leisten Neotraditionalistische Ansätze einer Essentialisierung der traditionellen Kultur Vorschub, indem sie die Identität der chinesischen Nation vornehmlich über deren traditionelles Erbe definieren. In diesem Zusammenhang nimmt die konfuzianische Tradition einen zentralen Stellenwert ein, da zahlreiche neotraditionalistische Intellektuelle sich in ihren Überlegungen maßgeblich auf sie beziehen, sie als zentrales Element der chinesischen Kultur und als identitätsstiftendes Fundament der chinesischen Nation begreifen; mehr dazu weiter unten.

Eine kritische Auseinandersetzung mit der westlichen Moderne, die als universalisierbares Wertemodell zurückgewiesen wird, findet von Seiten kulturkonservativer Nationalisten häufig unter Bezugnahme auf postkolonialistische Theorien statt. Gerade vor dem Hintergrund der patriotischen Rhetorik der Kommunistischen Partei bedienen sich chinesische Nationalisten häufig okzidentalistischer Diskursstrategien, postulieren einen Antagonismus zwischen China und dem Westen und formulieren ihre Nationsentwürfe in Abgrenzung zu einer westlichen Andersartigkeit. Neotraditionalistische, konservative Positionen lehnen auf politischer Ebene eine blinde Übernahme des liberalen Demokratiemodells ab und stellen, sich auf die kulturrelativistische Prämisse kultureller Differenzen berufend, dessen globale Adaptierbarkeit in Frage. Solche Argumentationsmuster und Diskursstrategien finden sich auch bei konfuzianischen Intellektuellen wie etwa Jiang Qing oder Kang Xiaoguang, welche ihre politischen Entwürfe ebenfalls kontrafaktisch dem liberalen, demokratischen System (des Westens) entgegensetzen.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ Guo, 2004. S. 18 f.

⁴⁴⁹ Lee, Jung Nam: The Revival of Chinese Nationalism. Perspectives of Chinese Intellectuals. In: Asian Perspective, 30. Jg., Nr. 4 (2006). S.145. / Zhao, 1997 S. 736.

⁴⁵⁰ Zhao, 1997. S. 737. / Fewsmith, 2008. S. 127.

⁴⁵¹ Vgl.: Kang, 2006. / Jiang, 2011.

Diese Rezeptionsverschiebung gegenüber der traditionellen Kultur manifestierte sich ebenso in den politischen Überlegungen des Neokonservatismus, welche in den frühen 1990er Jahren im Rahmen des „neuen Nationalismus“ innerhalb der Kommunistischen Partei und in deren nahem intellektuellen Umfeld aufkamen.⁴⁵² Während neoautoritäre Entwürfe gegen Ende der 1980er Jahre, das „Dilemma der Gleichzeitigkeit“ dahingehend aufgelöst hatten, indem sie – da Demokratisierung zu ihrer erfolgreichen Realisierung eines bestimmten ökonomischen Entwicklungsniveaus bedürfe – für ein sequenzialistisches Entwicklungsmodell plädierten, den politischen Reformprozess vom Prozess marktwirtschaftlicher Liberalisierung abkoppelten und dieser nachreichten, jedoch grundsätzlich an der demokratischen Zielorientierung des Transitionsprozesses festhielten, wurde diese in den neokonservativen Konzepten der 1990er Jahre verworfen oder schlichtweg nicht mehr diskutiert.⁴⁵³ Diese übernahmen die fundamentale Prämisse des Neoautoritarismus, wonach der Übergang zu einem marktwirtschaftlichen System soziopolitische Stabilität und deshalb die Stärkung zentralstaatlicher Kapazitäten (Militär, Bürokratie usw.) sowie ein paternalistisch geprägtes, autoritäres Herrschaftssystem erfordere, unterschieden sich aber wesentlich in ihrer machtrationalen Instrumentalisierung der chinesischen Kulturtradition.⁴⁵⁴ Zwar hatten neoautoritäre Argumentationslinien schon in den 1980er Jahren die kausale Beziehung zwischen einem aufgeklärten, konfuzianischem Autoritarismus und einer erfolgreichen ökonomischen Entwicklung betont, was damals noch von antitraditionalistischen sowie liberalen Intellektuellen heftig kritisiert worden war, die neokonservative Überlegungen der 1990er Jahre gingen allerdings einen Schritt weiter und bekannten sich nun explizit zur chinesischen Tradition und kritisierten antitraditionalistische Ansätze.⁴⁵⁵ Sie forderten die Kommunistische Partei dazu auf, zur Konsolidierung ihrer Macht den Nationalismus aufzuwerten und traditionelle Elemente der Herrschaftslegitimation einer „kreativen Revision“ zu unterziehen, um diese selektiv zur Herstellung von Massenloyalität zu instrumentalisieren.⁴⁵⁶ Neokonservativen Positionen zufolge, sollte sich gesellschaftliche Entwicklung auf der Grundlage der nationalen Tradition vollziehen, deren disziplinierende

⁴⁵² Schubert, 2001. S. 60.

⁴⁵³ Vgl.: Offe, Claus: Das Dilemma der Gleichzeitigkeit. Demokratisierung und Marktwirtschaft in Osteuropa In: Merkur 45. Jg, Nr. 4 (1991). S. 279 – 292.

⁴⁵⁴ China Youth Daily Ideology and Theory Department (Transl.: Kelly, David): Realistic Responses and Strategic Options for China after the Soviet Upheaval. In: Chinese Law and Government, 29. Jg., 2 (1996). S. 13 – 32. / Gu, Xin/ Kelly, David: New Conservatism: Intermediate ideology of a ‘new elite’. In: Goodman, David S.G./ Hooper, Beverly: China’s Quiet Revolution. New Interactions between State and Society. S. 219 – 233.

⁴⁵⁵ Schubert, 1997. S. 73.

⁴⁵⁶ Ebd. S. 61 f.

Funktion gelobt wurde, weshalb gerade konservative Werte der konfuzianischen Sozialethik funktionalisiert werden sollten.⁴⁵⁷

In diesem Kontext ist besonders auf den instrumentellen Charakter hinzuweisen, der diesem Paradigma einer alternativen Moderne, die sich auf einen kulturellen Partikularismus gründet, innewohnt. Das emanzipatorische Potenzial gegenüber Universalansprüchen (beispielsweise bezüglich Menschenrechten) erwächst dabei aus der kulturell begründeten Inkompatibilität unterschiedlicher Ordnungsvorstellungen. Die Verankerung einer bestimmten (autoritären) Regierungsform in einer partikularen kulturellen oder religiösen Tradition naturalisiert diese gewissermaßen. Somit impliziert die politische Betonung kultureller Unterschiede Differenzen einerseits nach außen eine Zurückweisung externer Einmischungen in die internen Angelegenheiten eines souveränen Staates und ist andererseits zugleich nach innen der Legitimation eines autoritären Herrschaftssystems dienlich. Diese zweckrationale, funktionale Ebene im postkolonialen Diskurs wird in der internationalen Debatte über den rasanten wirtschaftlichen Aufschwung Südostasiens in den 1990er Jahren (speziell jenen der vier Tigerstaaten und Japans) evident, die sich allerdings vorwiegend um dessen kulturelle Grundlagen drehte und ihren Höhepunkt im kulturalistischen Konzept der „asiatischen Werte“ fand. Dieses knüpfte indirekt an die These des „konfuzianischen Kapitalismus“ an und setzte der „westlichen Moderne“ einen „asiatischen Entwicklungspfad“ entgegen. Vertreter dieses Konzeptes, wie der ehemalige Premierminister Singapurs Lee Kuan Yew oder der damalige Premierminister Malaysias Mahathir bin Mohamad kritisierten den „westlichen“ Anspruch universeller Menschenrechte und stützten ihre Argumentation auf die angebliche Existenz genuin „asiatischer Werte“ (wie etwa der Bedeutung von Familie, Disziplin, sozialer Harmonie und Ordnung oder dem Überwiegen der Kollektivs gegenüber dem Individuum).⁴⁵⁸ Hierbei wird wiederum deutlich, dass derartige kulturellrelativistische Standpunkte, in ihrem Bestreben um Abgrenzung, ähnlich den von ihnen kritisierten orientalistischen und eurozentristischen Ansätzen, ebenso zu einer Simplifizierung und Homogenisierung von kulturellen Traditionen tendieren; wenn nicht sogar zur Konstruktion einer imaginierten Tradition neigen.

6.6.6 Konfuzianischer Diskurs

Vor diesem Hintergrund setzte sich zu Beginn der 1990er Jahre die Neuverhandlung der konfuzianischen Tradition fort, welche zunächst auf den akademischen und intellektuellen

⁴⁵⁷ Zhao, 1997. S. 733 f. / Fewsmith, 2008. S. 111. / Schubert, 1997. S. 70.

⁴⁵⁸ Fewsmith, 2008. S. 148 f.

Diskurs beschränkt blieb, sich jedoch sukzessive diversifizierte, schließlich im Kontext einer allgemeinen Popularisierung der chinesischen Kulturtradition auf die gesamte Gesellschaft übergriff und bis in die Gegenwart zieht.⁴⁵⁹ So ist in China seit Mitte der 1990er Jahre eine massenkulturelle Bewusstwerdung und Wiederentdeckung der chinesischen Kulturtradition zu beobachten, welche mit gesellschaftlichen Retraditionalisierungstendenzen einhergeht.⁴⁶⁰ Exemplarisch zu nennen sind in diesem Zusammenhang die (Re-)Popularisierung von Daoismus, Buddhismus, Falun Gong und eben auch Konfuzianismus oder etwa ein erneutes Interesse an der traditionellen, chinesischen Medizin Qigong oder Taijiquan.

Verschiedene Faktoren, wie etwa die zunehmende Anerkennung in der offiziellen Rhetorik der Kommunistischen Partei, der Einflussgewinn kulturkonservativer Positionen, die Revision des offiziell sanktionierten Geschichtsbildes, die fortschreitende Institutionalisierung des konfuzianischen Diskurses sowie das wachsende Interesse an den „Nationalen Studien“, begünstigten nach 1989 eine Vertiefung und Diversifizierung der intellektuellen Debatten über das konfuzianische Erbe. Dies lässt sich an einer deutlichen Zunahme der Publikationen und an einer wachsenden transnationalen Vernetzung (besonders Hongkong und Taiwan) ablesen.⁴⁶¹ Durch den achten Fünfjahresplan für die Sozialwissenschaften (1991–1995) beschloss die chinesische Regierung das umfassende Forschungsprojekt unter der Leitung Fang Kelis zur Untersuchung der neukonfuzianischen Philosophie fortzusetzen. 1994 wurde anlässlich des 2545. Geburtstages von Konfuzius auf einer Konferenz der Konfuzius Stiftung in Peking, in Anwesenheit hochrangiger Parteikader, die Internationale Konfuzius Vereinigung gegründet, deren erster Präsident Gu Mu, einflussreiches Mitglied der Kommunistischen Partei wurde. Zum Ehrenpräsident wurde Lee Kuan Yew ernannt, einer der Hauptverfechter des Konzeptes der „asiatischen Werte“.⁴⁶² Im selben Jahr wurden vom Zentralkomitee der Kommunistischen Partei die „Richtlinien zur Umsetzung der Patriotischen Erziehung“ veröffentlicht, welche die traditionelle Kultur in den Mittelpunkt des schulischen Lehrplans stellten und, obgleich sich nicht explizit auf Konfuzius oder die konfuzianische Tradition beziehend, mehrmals die bedeutende Rolle traditioneller Tugenden erwähnten, locus classicus der konfuzianischen Sozialethik.⁴⁶³ 2001 errichtete die Volksuniversität Peking als erste chinesische Universität auf ihrem Campus eine monumentale Statue von Konfuzius, um im folgenden Jahr das „Institut für konfuzianische Forschung“ zu eröffnen.

⁴⁵⁹ Billioud/ Thoraval, 2007. S. 5.

⁴⁶⁰ Billioud, 2007. S. 50 f. / Billioud/ Thoraval, 2007. S. 5.

⁴⁶¹ Makeham, 2008. S. 58.

⁴⁶² Ebd. S. 61 ff.

⁴⁶³ Ebd. S. 66.

Neben der Forschungsarbeit leisten zahlreiche Universitäten durch vielfältige Kursangebote und Trainingsprogramme für Unternehmer und Parteikader einen weiteren Beitrag zur Verbreitung des traditionellen Kulturerbes. Inhalte sind beispielsweise das kommentierte Lesen konfuzianischer Klassiker, des Yijings, Sunzis „Kunst des Krieges“ oder daoistischer und buddhistischer Texte.⁴⁶⁴ Neben dem institutionalisierten, akademischen Betrieb führte die politische Liberalisierung zur Gewährung gesellschaftlicher Freiräume und infolge zur Entstehung „kultureller Rückzugsgebiete“, innerhalb welcher von Neotraditionalisten versucht wird traditionelle Pädagogik und konfuzianische Praxen in das Bildungssystem zu integrieren und auf lokaler Ebene mit Duldung der Behörden autonome Strukturen zu institutionalisieren (Privatschulen, Kulturzentren usw.) – mit dem Ziel einer konfuzianischen Renaissance.⁴⁶⁵

Hatte sich der (neu)konfuzianische Diskurs in den 1980er Jahren vorwiegend um methodische und philosophische Fragen, also um sich selbst, gedreht, verschob sich sein Fokus in den 1990er Jahren sukzessive auf die Auseinandersetzung über die aktuelle Relevanz der konfuzianischen Tradition und damit auf die Frage, wie denn das konfuzianische Kulturerbe zu modernisieren sei, um daraus einen praktischen Nutzen für die Gesellschaft zu ziehen. Diese Debatte diversifizierte sich und politisierte sich schließlich nach 1992 im Kontext des „neuen Nationalismus“ und des damit verbundenen „Nationale-Studien-Fiebers“ (guoxue re) und löste damit schlussendlich eine neue aus, nämlich jene über das Verhältnis zwischen Marxismus und Konfuzianismus.⁴⁶⁶ Das „Nationale-Studien-Fieber“, aus welchem in den Folgejahren ein „Konfuzius-Fieber“ hervorging, entwickelte sich zu Beginn der 1990er Jahre aus einer intellektuellen Bewegung, die einen Perspektivenwechsel gegenüber der traditionellen Kultur, deren Aufwertung sowie eine intensiviertere Suche nach deren Wurzeln einforderte (Kunst, Literatur, Geschichte, Philosophie, Sprachwissenschaften). 1992 wurde an der Universität Peking das „Forschungszentrum für Traditionelle Chinesische Kultur“ eröffnet und ein Jahr später veranstalteten Studentenorganisationen an derselben Universität einen „Nationale-Studien-Monat“. Beide Ereignisse wurden von einer umfassenden Berichterstattung in den staatlichen Medien begleitet, wo sie ein äußerst positives Echo fanden; was darauf hindeutet, dass das „Nationale-Studien-Fieber“, wenn auch nicht zentral gelenkt, doch von staatlicher Seite gefördert wurde.⁴⁶⁷ Zunächst auf den akademischen Raum beschränkt, popularisierte sich dieses Phänomen, welches die Neubewertung des

⁴⁶⁴ Billioud/ Thoraval, 2007. S. 8 ff.

⁴⁶⁵ Schubert, 2001. S. 10 ff. / Billioud/ Thoraval, 2007. S. 10 ff.

⁴⁶⁶ Makeham, 2008. S. 58 ff.

⁴⁶⁷ Billioud, 2007. S. 53. / Makeham, 2008. S. 67 f.

konfuzianischen Erbes maßgeblich beschleunigte, in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre, griff auf die Massenkultur über und wurde zunehmend von Kulturkonservativen politisch vereinnahmt.

Anhand des 1994 gegründeten Journals *Yuandao*, beziehungsweise anhand ihres Herausgebers Chen Ming, lässt sich das intellektuelle als auch strukturelle Naheverhältnis zwischen konservativen, konfuzianischen Intellektuellen, der „Nationale-Studien-Bewegung“ sowie neokonservativen Ansätzen verdeutlichen. Das, dem Umfeld der „Nationalen-Studien-Bewegung“ zuordenbare, Journal bietet kulturkonservativen Positionen eine Plattform und argumentiert für eine moderne Relevanz der chinesischen Kulturtradition.⁴⁶⁸ Chen Ming ist jenen neotraditionalistischen Intellektuellen zuzuordnen, welche dem Regime gegenüber eine Strategie der Anpassung wählen und durch Annäherung eine Patronage durch die Kommunistische Partei anstreben, um dadurch die Chancen der Realisierung ihrer politischen Gesellschaftsvorstellungen zu erhöhen. Diese Linie verdeutlicht sich in einem Essay, das Chen Ming 1994 in der Erstausgabe seines Journals veröffentlichte. In diesem Essay über die „Chinesische-Kulturrenaissance-Bewegung“ in Taiwan lobt Chen Ming (allerdings ungewöhnlich deutlich) die Guomindang für ihre Position gegenüber der chinesischen Kulturtradition, welche letztendlich eine der Hauptursachen für die erfolgreiche Wirtschaftsentwicklung in den 1970er und 1980er Jahren gewesen sei. Sich dem Stilmittel der historischen Analogie bedienend und damit die Kommunistische Partei indirekt auffordernd, es der Guomindang gleichzutun, kritisierte er aus einer neokonservativen Perspektive einen Demokratisierungsprozess als zweiseitiges Schwert, welches den Modernisierungsprozess letztendlich gefährde und plädierte stattdessen für einen aufgeklärten Autoritarismus um eine konfuzianische Erneuerung durchzuführen.⁴⁶⁹

Bis gegen Ende der 1990er Jahre sah sich das „Nationale-Studien-Fieber“ allerdings immer wieder teils heftiger Kritik von Seiten marxistischer Intellektueller ausgesetzt, die es als eine Bedrohung für die marxistische Orthodoxie betrachteten und ihm unterstellten nach wie vor in der feudalistischen Tradition verhaftet zu sein. Diese Debatte kühlte gegen Ende der 1990er Jahre allerdings ab, als die „Nationale Studien“ zunehmend als positive Bejahung der Nationalkultur akzeptiert wurden.⁴⁷⁰ Mitte der 1990er Jahre entwickelte sich aus dieser Kontroverse jedoch eine erhitzte Auseinandersetzung über das Verhältnis von Marxismus und chinesischer Kulturtradition, aus der sich eine weitere ideologisch aufgeladene Debatte über

⁴⁶⁸ Makeham, 2008. S. 67 und 192 ff.

⁴⁶⁹ Ebd. S. 192 ff.

⁴⁷⁰ Ebd. S. 69.

das Verhältnis und über die Kompatibilität zwischen Marxismus (chinesischem Sozialismus) und konfuzianischer Kultur herauslöste. Diese führte dazu, dass in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre zahlreiche Konferenzen, Symposien und Vorträge zu diesem Thema veranstaltet wurden, an denen sowohl marxistische Theoretiker als auch konfuzianische Intellektuelle teilnahmen. Beispielsweise veranstaltete die Konfuzius Stiftung im Jänner 1995 ein Symposium über das Verhältnis zwischen den „Nationalen Studien“ und dem Marxismus. Im Dezember desselben Jahres organisierte sie eine weitere Veranstaltung, diesmal in Zusammenarbeit mit der Zentralen Parteihochschule der Kommunistischen Partei. Die dreitägige Konferenz drehte sich um die Fragen, wie die konfuzianische Tradition kritisch verinnerlicht werden könne um unter der Leitung des Marxismus fortzubestehen und wie die Beziehung zwischen der traditionellen Kultur und dem „Sozialismus chinesischer Prägung“ eigentlich zu verstehen sei.⁴⁷¹ Fang Keli selbst, stets am Marxismus sowie am Machtanspruch der Kommunistischen Partei festhaltend, vertrat den Ansatz einer kreativen Synthese. Er plädierte dafür, dass der Marxismus rationale, positive Elemente („traditionelle Tugenden“) der konfuzianischen Tradition in einem dialektischen Prozess der Aufhebung aufnehmen müsse um den korrekten, historischen und kulturellen Bedingungen Chinas zu entsprechen und längerfristig überlebensfähig zu bleiben.⁴⁷² Die vielen Veranstaltungen und Publikationen dieser Jahre verdeutlichten zum einen die Dialogbereitschaft sowohl seitens marxistischer als auch konfuzianisch geprägter Akademiker und Intellektueller, zum anderen offenbarten sie jedoch auch die Persistenz von Differenzen, besonders hinsichtlich dem Fehlen einer theoretischen oder methodologischen Gesprächsgrundlage (kulturelles Erbe versus feudale Ideologie).⁴⁷³

Dennoch wurde im Kontext dieser Debatte erstmals seit der Machtergreifung 1949 auch im nahen Umfeld der Kommunistischen Partei ernsthaft die Frage nach einer (kreative) Synthese von konfuzianischer Tradition und Marxismus gestellt. Zwar war die provokante These einer Affinität zwischen der marxistisch-leninistischen Ideologie und der konfuzianischen Sozialethik, wenn auch nur vereinzelt, schon gegen Ende der 1980er Jahre aufgeworfen worden; allerdings aus einer entgegengesetzten, antitraditionalistischen, liberalen Perspektive, welche indirekt auf das Regime abzielte. Darüber hinaus führten diese Debatten dazu, dass erstmals die, zuvor als antagonistische angesehene, Beziehung zwischen Marxismus und traditioneller Kultur von zahlreichen Intellektuellen als komplementär betrachtet wurde.

⁴⁷¹ Makeham, 2008. S. 69 f.

⁴⁷² Ebd. S. 68 ff. und 238 ff.

⁴⁷³ Ebd. S. 239 f.

Während moderate Marxisten dem Dialog teilweise offen gegenüberstehen, lehnen orthodoxe Marxisten den Dialog allerdings ab, da der konfuzianischen Tradition als feudalistisches Relikt zersetzendes Potenzial inhärent sei.⁴⁷⁴ Ren Jiyu beispielsweise, der während der 1980er Jahre die konfuzianische Kulturtradition immer wieder als Kernstück der feudalistischen Ideologie der traditionellen Gesellschaft angegriffen hatte, deren schädlichen Einflüsse selbst in der Gegenwart offensichtlich seien, setzte seine Kritik auch in den 1990er Jahren fort. So mischte er sich wiederholt in die intellektuelle Debatte darüber ein, ob die konfuzianische Ethik als Religion einzuordnen sei und kritisierte sie von einem ideologischen Standpunkt als Opium des Volkes.⁴⁷⁵

6.6.7 „Politischer Konfuzianismus“

Im Hinblick auf die intellektuelle Rezeption der konfuzianischen Tradition im Kontext des kulturellen Nationalismus, sind exemplarisch zwei konservative, konfuzianische Intellektuelle zu erwähnen, nämlich Jiang Qing und Kang Xiaoguang. Deren politische Ansätze illustrieren die politische Brisanz einer Aufwertung der konfuzianischen Tradition.

Jiang Qing gilt als einer der einflussreichsten politischen Theoretiker unter den konservativen konfuzianischen Intellektuellen der Gegenwart und sein 2003 in China publiziertes Hauptwerk „Politischer Konfuzianismus“ als die systematischste Verteidigung der konfuzianischen Philosophie als moderne, politische Theorie.⁴⁷⁶ Aus einer neotraditionalistischen Perspektive distanziert sich Jiang Qing von den liberalen konfuzianischen Philosophen wie Mou Zongsan, Xu Fuguan, Zhang Junmai und Zang Junyi, welche sich dem Diktat der Bewegung des Vierten Mai unterwerfen und die chinesische Kultur relativieren und in einem weiteren Schritt der vollkommenen Verwestlichung preisgeben würden. Aus einer kulturellrelativistischen Position heraus, weist Jiang Qing die Verankerung demokratischer Werte in der chinesischen Kultur zurück und kritisiert deren Plädoyer für eine liberale, konstitutionelle Demokratie (siehe das 1958 in Hongkong veröffentlichte Manifest der oben genannten Autoren), da diese als politische Regierungsform nicht universell implementierbar und daher vom spezifischen historisch-kulturellen Kontext abhängig sei.⁴⁷⁷ Eine unkritische Übernahme der westlichen Demokratie würde zu einem

⁴⁷⁴ Guo, 2004. S. 75.

⁴⁷⁵ Makeham, 2008. S. 342.

⁴⁷⁶ Bell, Daniel A.: China's leaders rediscover Confucianism (14. 9. 2006). Unter: <http://www.nytimes.com/2006/09/14/opinion/14iht-edbell.2807200.html>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011. / Bell, Daniel: A Visit to a Confucian Academy (22. 9. 2008). Unter: <http://www.dissentmagazine.org/online.php?id=146>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

⁴⁷⁷ Chen, 2007. S. 195 ff.

Verlust der genuin chinesischen Identität führen.⁴⁷⁸ Auf der Grundlage dieser Prämisse veröffentlichte er 2006 im Internet einen Artikel, in welchem er seine Forderung unterstrich, den Konfuzianismus in den Rang einer konstitutionell verankerten, Nationalreligion zu erheben, um die kulturelle Identität Chinas zu wahren; eine Idee, welche dem chinesischen Modernisierungsdiskurs nicht neu ist und bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts von Kang Youwei aufgeworfen worden war.⁴⁷⁹ Dieser Beitrag löste eine kontroverse Debatte aus, wurde in den staatlichen Medien scharf angegriffen und löste antikonfuzianische Reflexe aus. Der Ansatz wurde als konservativ kritisiert, da er die Säkularität der Gegenwart in Frage stellen würde.⁴⁸⁰ Auch seitens des Bildungsministeriums wurde Kritik laut.⁴⁸¹ Ein weiterer Grund für die heftige Kritik dürfte der Umstand sein, dass Jiang Qing in seinem Aufsatz, in dem er sich mit der postulierten Notwendigkeit auseinandersetzt, das konfuzianische Erbe wiederzuerwecken und sich mit dessen Integration in den politischen Prozess auseinandersetzt, zugleich fordert, den Konfuzianismus als staatliche Ideologie in die Verfassung aufzunehmen und damit implizit eine Substitution der leninistisch-marxistischen Ideologie durch eine konfuzianische andenk. Umso deutlicher werden seine politischen Argumentationslinien in einem 2004 in Taiwan veröffentlichten Buch, in welchem er seine politischen Ideen elaboriert und konkretisiert. In dieser Schrift, welche bezeichnenderweise bisher nicht in China publiziert wurde, attestiert Jiang Qing dem politischen System in China ein eklatantes Legitimitätsdefizit sowie mangelnde politische Stabilität und entwirft detailliert ein institutionelles Gerüst für eine konfuzianisch geprägte Gesellschaftsordnung.⁴⁸²

Ein weiterer einflussreicher konfuzianischer Intellektueller, welcher sich auf Grund seiner politischen Positionen gezwungen sah im Ausland zu publizieren, ist Kang Xiaoguang. Er veröffentlichte 2005 in Singapur ein Buch, in welchem er sich für einen aufgeklärten, wohlwollenden, in der konfuzianischen Tradition verwurzelten Autoritarismus ausspricht. Wie Jiang Qing weist auch Kang Xiaoguang das liberale Demokratiemodell zurück, da ein Demokratisierungsprozess seiner Meinung zufolge die Gefahr politischer Instabilität und das Risiko eines Staatszerfalls in sich berge, unterstellt dem politischen System ebenfalls eine dramatische Legitimitätskrise und fordert genauso wie Jiang Qing, den Konfuzianismus zur Nationalreligion sowie zur Staatsideologie zu erheben.⁴⁸³ Zwar vermeiden beide einen expliziten Angriff auf die Kommunistische Partei selbst; allerdings sprechen beide dem

⁴⁷⁸ Jiang, 2011. S. 17 ff.

⁴⁷⁹ Chen, 2011. S. 209 f.

⁴⁸⁰ Huang (China Daily), 2006. / Bell, 2011. S. 149.

⁴⁸¹ Ai, 2009. S. 701.

⁴⁸² Bell, 2011. S. 140. / Chen, 2011. S. 209 ff.

⁴⁸³ Chen, 2011. S. 212 f.

Marxismus, welchen sie als ausländische Ideologie kritisieren, sein Legitimationspotenzial ab. Die Legitimität eines politischen Systems sei untrennbar mit den spezifischen historischen und kulturellen Bedingungen des jeweiligen Landes verknüpft, welche zugleich die Grundlage für ein reformiertes, neues politisches System darstellen sollten. Kang Xiaoguang zufolge solle die Zukunft in der Tradition verwurzelt sein und sich aus dieser speisen.⁴⁸⁴

Zu diesem Zweck skizziert Jiang Qing ein Dreikammernsystem, dessen dreidimensionale Legitimität er kulturell und ideengeschichtlich in der chinesischen Kultur zu verankern versucht.⁴⁸⁵ Legitime politische Macht bedürfe sowohl einer transzendentalen, einer traditionellen als auch einer demokratischen Legitimation; sie müsse nämlich erstens im Einklang mit dem Himmel stehen, zweitens in der nationalen Kulturtradition verwurzelt sein und drittens den Willen des Volkes repräsentieren. Allerdings sollte diese dritte demokratische Ebene nicht dazu verleiten, die partizipative Legitimationsform überzubewerten und davon auszugehen, er integriere das Prinzip der uneingeschränkten Volkssouveränität in seinen normativen Entwurf; genau dies geschieht nämlich nicht. Jiang Qing räumt explizit der demokratischen Dimension keinen Vorrang gegenüber den beiden anderen ein. Im Gegenteil, einen paternalistischen Standpunkt beziehend, spricht er sich sogar gegen ein allgemeines Wahlrecht aus.⁴⁸⁶

Der autoritären Prämisse folgend, wonach soziale Ordnung und politische Stabilität zentrale Voraussetzungen für einen erfolgreichen Entwicklungsprozess seien, argumentieren sowohl Jiang Qing als auch Kang Xiaoguang für einen wohlwollenden Autoritarismus. Zwar seien alle Menschen prinzipiell ihrem Potenzial nach gleich, in realiter würden aber Tugend, Moral, Weisheit und Bildung diesen theoretischen Egalitarismus aufheben. Diese individualistische Idee, auf die sich die liberale Demokratie und die Idee des Gesellschaftsvertrages gründen, sei, laut Kang Xiaoguang, schon allein infolge enormer sozioökonomischer Ungleichheiten zu verwerfen und damit auch die darauf aufbauenden politischen Konzepte.⁴⁸⁷ Der „Weg des Himmels“ wiege schwerer als die volatile Stimmung des Volkes, weshalb eine Herrschaft der Tugendhaften notwendig sei, womit beide direkt an Konfuzius und Menzius anknüpfen.⁴⁸⁸

Im Gegensatz zu Jiang Qing verzichtet Kang Xiaoguang allerdings auf einen politischen Gegenentwurf und regt vielmehr eine Neuorganisation des politischen Systems sowie eine

⁴⁸⁴ Kang, 2006. S. 77 und 113.

⁴⁸⁵ Wang, 2011. S. 40. / Bell, 2011. S. 141 ff.

⁴⁸⁶ Bell, 2011. S. 142. / Chen, 2011. S. 211.

⁴⁸⁷ Kang, 2006. S. 92.

⁴⁸⁸ Chen, 2011. S. 211. / Konfuzius, 2005. S. 71 (8:9). / Menzius, 1976. S. 182 (7A:5) und 100 ff. (3A:4). / Kang, 2006. S. 96.

„Konfuzianisierung“ der Kommunistischen Partei an. Abgesehen von einer angedachten Einführung von korporatistischer Institutionen zwecks Aushandlung innergesellschaftlicher Konflikte sowie der Einrichtung administrativer Konsultations- und Feedbackmechanismen, verbleibt er bei seinem politischen Ansatz weitgehend im Rahmen des status quo.⁴⁸⁹ Kang Xiaoguang plädiert für eine konfuzianische Metamorphose der Kommunistischen Partei. Diese solle die marxistisch-leninistische Ideologie durch die Doktrinen von Konfuzius und Menzius substituieren, in ihren Parteischulen die Lehrpläne ändern und die „Vier Bücher“ und die „Fünf Klassiker“, unterrichten um somit sukzessive nach meritokratischen Maßstäben eine konfuzianische Verwaltungselite auszubilden (hier drängt sich die Parallele zum kaiserlichen Beamtenprüfungssystem förmlich auf). Zudem sei ein institutioneller Nexus zwischen dem konfuzianischen Bildungssystem und der konfuzianischer Regierungsform herzustellen um andere „Ideologien“ auszuschließen und die Rekrutierung des administrativen Personals zu gewährleisten.⁴⁹⁰ Ziel sei ein aufgeklärter, wohlwollender Autoritarismus zum Wohle des Volkes, eine paternalistische Regierung konfuzianischer Gelehrter, in deren Hände sowohl die Legislative als auch Judikative vereint sind.

6.6.8 Die Kommunistische Partei und der konfuzianische Diskurs

Sowohl der Entstehungszusammenhang des intellektuellen sowie akademischen Diskurses über die konfuzianische Kulturtradition nach 1978 als auch dessen Fortentwicklung bis hinein in die Gegenwart, verdeutlichen die komplexe Ambivalenz des Standpunktes, welchen die Kommunistischen Partei gegenüber der (Re-)Popularisierung der konfuzianischen Tradition im allgemeinen sowie gegenüber den diversen konfuzianischen Strömungen im speziellen, einnimmt. Das politische Agieren der Kommunistischen Partei nach 1978 unterstreicht ihre Bereitschaft eine graduelle Neubewertung der konfuzianischen Tradition zuzulassen und in Teilen sogar zu fördern, aber zugleich auch ihre Entschlossenheit diesen Prozess durch Eingriffe gezielt zu beeinflussen und im Bedarfsfall zu unterbinden. So trug der Parteienstaat seit Mitte der 1980er Jahre durch diverse wissenschaftspolitische Maßnahmen maßgeblich zur Vertiefung der akademischen Debatte über das konfuzianische Kulturerbe bei, initiierte Anfang der 1990er Jahre durch bildungspolitische Massenkampagnen zur patriotischen Erziehung ein öffentliches Umdenken gegenüber der traditionellen Kultur und weist durch Tätigkeiten hochrangiger Parteikader ein personales Naheverhältnis zu einigen nichtstaatlichen, konfuzianischen Organisationen auf, etwa der Konfuzius Stiftung oder der Internationale Konfuzius Vereinigung. Diesen fördernden Eingriffen sind allerdings politische

⁴⁸⁹ Kang, 2006. S. 103 f.

⁴⁹⁰ Ebd. S. 97 ff. und 115.

Restriktionen gegenüberzustellen. Publikationsverbote für konfuzianische Intellektuelle, wie Jiang Qing oder Kang Xiaoguang, oder auch die erst im Jahr 2007 erlaubte Publikation des politischen Hauptwerks des liberalen, neokonfuzianischen Philosophen Mou Zongsan, zeigen, dass die Kommunistische Partei nach wie vor bestrebt ist, ihre ideologische Definitionsmacht zu wahren und deshalb eine Politisierung des Diskurses zu vermeiden.⁴⁹¹

Ähnlich verhält es sich mit den beiden von Fang Keli geleiteten Forschungsprojekten zur Untersuchung des Neokonfuzianismus. Die beiden Forschungsprojekte sind als Versuch zu werten, den sich gerade entfaltenden Diskurs über die konfuzianische Kulturtradition aktiv mitzugestalten, dadurch zu lenken. Zwar wurden im Rahmen dieses Projekts durchaus nach Anknüpfungspunkten zwischen Marxismus und konfuzianischer Tradition gesucht und auch Ansätze einer Synthese konzeptualisiert, allerdings ist zweierlei zu beachten. Erstens erfolgte die Auseinandersetzung mit der konfuzianischen Tradition stets von einem marxistischen Standpunkt aus und zielte nicht darauf ab die marxistische Systemideologie zu ersetzen, sondern lediglich diese in der chinesischen Tradition zu verankern, damit zu bereichern und somit deren Legitimität zu erneuern. Zweitens fällt auf, dass das Forschungsprojekt genau in jener Periode eingestellt wurde, in welcher sich der Diskurs zu pluralisieren begann, genau zu jenem Zeitpunkt, als sich regierungskritische Ansätzen (Jiang Qing oder Kang Xiaoguang) zu etablieren vermochten.

Zwar wirkte Fang Keli durch seine Arbeit maßgeblich an der Etablierung methodischer und theoretischer Grundlagen für eine intellektuelle Auseinandersetzung über die konfuzianische Tradition mit, gleichzeitig versuchte er aber immer ideologische Konformität sicherzustellen und kritisierte wiederholt unterschiedliche (neu-)konfuzianische Philosophen in und außerhalb Chinas, wie beispielsweise Jiang Qing, denen er unter anderem vorwarf die theoretischen Grundlagen des leninistischen Marxismus dekonstruieren zu wollen. In den Jahren nach 1992 traten vermehrt politische Differenzen innerhalb des Forschungsprojektes zutage. Dies führte schließlich dazu, dass einige Mitglieder der Forschungsgruppe, die sich ablehnend gegenüber dem leninistischen Marxismus geäußert hatten, für ihre angebliche ideologische Inkonsequenz und mangelnde Kritik an systemkritischen, neokonfuzianischen Intellektuellen, entlassen wurden.⁴⁹² Die internen Divergenzen und der Umstand, dass es für Fang Keli nach 1994 infolge der sukzessiven Diversifizierung der Debatte sowie angesichts eines wachsenden gesamtgesellschaftlichen Interesses an der konfuzianischen Tradition

⁴⁹¹ Bell, 2011. S. 140. / Chen, 2011. S. 209 ff. und 212 f. / Billioud, 2007. S. 52.

⁴⁹² Makeham, 2008. S. 252 ff. und 342.

zunehmend schwierig wurde, richtungsweisend auf den Diskurs einzuwirken, könnten Gründe dafür sein, weshalb das Forschungsprojekt nach 1995 nicht mehr verlängert wurde.⁴⁹³ Die Forschungsprojekte als staatlich orchestrierte Funktionalisierung der konfuzianischen Tradition zu interpretieren, wie vereinzelt versucht, erweist sich folglich als problematisch und selbst wenn, wäre höchstens von einem sehr begrenzten Experiment zu sprechen.⁴⁹⁴

Ebenso zeigt sich die Vielschichtigkeit intellektueller und akademischer Ansätze, zum einen im Hinblick auf grundlegende philosophische und methodologische Problemstellungen, zum anderen in Bezug auf gesellschaftspolitische Vorstellungen sowie die damit verknüpften Einstellungen gegenüber der Kommunistischen Partei. Diese analytische Trennung zwischen methodologischen und theoretischen Differenzen auf der einen Seite und politisch-ideologisch motivierten Debatten auf der anderen Seite lässt sich aber in realiter nicht aufrechterhalten. Dieser Umstand wird evident, werden die politischen Implikationen der definitorischen Frage nach dem Wesen und Sein der konfuzianischen Kultur in Betracht gezogen. Ähnlich verhält es sich mit diskursiven Bezugnahmen auf artverwandte, abstrakte Konzepte, wie etwa auf jenes der (chinesischen) Kultur oder der (chinesischen) Nation, welchen ebenso ein enormes politisches Potenzial inhärent ist. So ist der Diskurs über das konfuzianische Kulturerbe und dessen aktuelle Relevanz, sowohl der intellektuelle, der akademische als auch der politische, seit den frühen 1990er Jahren durch die Abwesenheit einer präzisen, weitgehend geteilten Definition der konfuzianischen Tradition gekennzeichnet und wird vielmehr von einem diffusen Nebeneinander alternativer Ansätze geprägt, was nicht unbedingt auf eine zentrale Steuerung durch die Kommunistische Partei schließen lässt.⁴⁹⁵ Ohne Zweifel kommt es seit den 1990er Jahren zu einer sukzessiven Vereinnahmung der zuvor verteufelten, chinesischen Kulturtradition. Gerade das vergangene Jahrzehnt beweist, dass die Kommunistische Partei durchaus bereit scheint, kulturelle Nationskonzepte in die marxistische Systemideologie zu integrieren, sofern diese nicht den eigenen Machtanspruch tangieren. Allerdings, wie das „Theater“ um die Errichtung der Konfuzius-Statue auf dem Tiananmen-Platz zeigt, scheint diese Linie in der Kommunistischen Partei umstritten.

Nichtsdestotrotz lässt sich konstatieren, dass sich seit den frühen 1990er Jahren, im Zuge des zunehmenden Einflussgewinns kulturkonservativer und neotraditionalistischer Positionen im intellektuellen und akademischen Diskurs ein gewisser Konsens zu etabliert haben scheint, wonach die konfuzianische Tradition ein bedeutender Bestandteil der chinesischen Kultur und

⁴⁹³ Makeham, 2008. S. 255.

⁴⁹⁴ Vgl.: Wang, 1996. S. 67 ff.

⁴⁹⁵ Makeham, 2008. S. 338 ff.

dieser nach wie vor von aktueller Relevanz sei. Dieser wird mittlerweile in gewissem Maße auch von der Kommunistischen Partei geteilt, selbst zahlreiche marxistische Kritiker der konfuzianischen Tradition scheinen, im Rahmen der nationalistischen Neuausrichtung der Kommunistischen Partei und der damit verbundenen Aufwertung der chinesischen Kultur nach 1989 sowie infolge der sukzessiven Neuinterpretation des offiziell sanktionierten Geschichtsbildes nach 1978, die anhaltende Präsenz der konfuzianischen Tradition innerhalb der (sozialistischen) Kultur Chinas zu akzeptieren.⁴⁹⁶ Von einer zentralen Steuerung durch die Kommunistische Partei zu sprechen, würde dennoch intellektuelle Diskurse homogenisieren und bestehende subversive Elemente ignorieren. Werden die oben zitierten Positionen Ren Jiyus hinzugezogen, verdichtet sich dieser Eindruck. Weshalb, wenn denn die Kommunistische Partei eine ideologische Instrumentalisierung des konfuzianischen Erbes beabsichtigt habe, kritisierten in den 1990er Jahren, zahlreiche, der Kommunistischen Partei nahestehende, marxistische Intellektuelle die „Nationale-Studien-Bewegung“ (als konfuzianische Erweckungsbewegung angegriffen) oder wiesen Konzepte einer kreativen Synthese zwischen Marxismus und konfuzianischer Tradition auf Grundlage altbekannter, antitraditionalistischer Argumentationslinien heftig zurück?

Allerdings ebenso komplex wie jene Position, welche die Kommunistische Partei gegenüber der konfuzianischen Tradition einnimmt, ist jene, die von kulturkonservativen Nationalisten gegenüber der Kommunistischen Partei vertreten wird. Deren Ziel einer Renationalisierung des Staates, beziehungsweise deren Bestreben die vermeintlich verlorengegangene Kohärenz zwischen Nation und Staat wiederherzustellen, führt zu verschiedenen Strategien gegenüber dem Staat. Gerade weil die Anziehungskraft kultureller Nationskonzepte häufig auf gebildete Gesellschaftsschichten beschränkt bleibt, besteht für kulturelle Nationalisten ein hoher Anreiz durch Kooperation und Anpassung zu versuchen, eigene Wert- und Ordnungsvorstellungen in den politischen Prozess hineinzutragen, damit zu institutionalisieren und in der Gesellschaft zu verankern.⁴⁹⁷ Diese Beziehung kann durchaus von wechselseitigem Vorteil sein. Beispielsweise argumentierte Chen Ming, aus einer neokonservativen Perspektive, für einen aufgeklärten Autoritarismus, ohne den Machtanspruch der Kommunistischen Partei in Frage zu stellen, um politische Unterstützung für die konfuzianische Tradition sicherzustellen. Ein anderes Beispiel war ein von Seiten des Bildungsministeriums 2001 mitfinanziertes, unter der Schirmherrschaft der Konfuzius Stiftung stehendes privates Projekt, welches sich um die Aufbereitung und Publikation von Lehrmaterial dreht, das Kindern konfuzianische Texte

⁴⁹⁶ Makeham, 2008. S. 338 ff.

⁴⁹⁷ Makeham, 2008. S. 343. / Guo, 2004. S. 19 f.

näherbringen soll. Obwohl das Unterrichtsmaterial nur versuchsweise eingesetzt wurde, löste die Publikation 2004 eine erhebliche Kritik aus.⁴⁹⁸ Des Weiteren ist das „Beijing Oriental Morality Research Institute“ zu nennen, das ebenfalls die partielle, gegenseitige Annäherung exemplifiziert. Diese semiautonome Institution, die 1994 mit finanzieller Unterstützung der Stadtverwaltung Pekings und des staatlichen Bildungsministeriums eingerichtet wurde, leitet ein Programm zur moralischen Erziehung und Popularisierung traditioneller Werte (de facto handelt es sich dabei jedoch weitgehend um die konfuzianische Ethik) sowie zur Ausbildung von Lehrkräften. Das Projekt erstreckte sich anfangs auf über hundert Schulen sowie vier Universitäten, wurde schließlich aber, im Zuge des neunten (1996–2000) und zehnten (2001–2005) Fünfjahresplans des Bildungsministeriums landesweit auf 373 Schulen ausgeweitet.⁴⁹⁹

7. Legitimationswandel und ideologischer Transformationsprozess

Nachdem das vorherige Kapitel die Rezeption der konfuzianischen Tradition rekapitulierte, werden im folgenden der ideologische Transformationsprozess und dessen Konsequenzen für die Legitimationsstrategie der Kommunistischen Partei dargelegt.

Der unter der Ägide Deng Xiaopings eingeleitete Öffnungs- und Reformprozess sowie der unmittelbar damit verbundene politische Wandel nach 1978, in erster Linie gekennzeichnet durch eine sukzessive Entdogmatisierung, Pragmatisierung sowie Institutionalisierung des politischen Prozesses, führten zu einer tiefgreifenden Verschiebung der Legitimationsmechanismen der Kommunistischen Partei. Um diesen Übergang begreifen zu können, bedarf es jedoch eines Überblicks über jene Legitimationsmechanismen aus der „maoistischen“ Periode von 1949 bis 1978, welche durch den Reformkurs ihre Funktion oder bereits zuvor ihre Wirkung verloren hatten.

7.1 Von 1949 bis 1978

Im Hinblick auf die traditionelle politische Kultur des Kaiserreichs ist darauf hinzuweisen, dass die Kommunistische Partei, durch ihr siegreiches Hervorgehen aus dem chinesischen Bürgerkrieg bei ihrer Machtergreifung 1949 in gewissem Maße auch noch auf das Konzept des Himmlischen Mandats rekurrieren konnte, wonach nur siegreiche Rebellionen legitim sind.⁵⁰⁰ Ferner knüpfte die Theorie des historischen Materialismus mit ihrem dialektischen Stufenmodell, aus welchem die Kommunistische Partei ihr historisches Mandat ableitete,

⁴⁹⁸ Makeham, 2008. S. 322.

⁴⁹⁹ Ebd. 313 ff.

⁵⁰⁰ Yang, Zhong: Legitimacy Crisis and Legitimation in China. In: Journal of Contemporary Asia, 26. Jg., Nr. 2 (1996). S. 206.

beinahe nahtlos an die philosophische Grundlage des himmlischen Mandats an; nämlich die traditionelle, konfuzianische Vorstellung, der zufolge Geschichte Ausdruck einer zyklisch verlaufenden, durch den komplementären Gegensatz von Yin und Yang geprägten, kosmologischen Ordnung sei.⁵⁰¹

Das ganz zentrale Mittel der Legitimation der kommunistischen Einparteienherrschaft, gerade in deren frühen Phase, bildete jedoch zweifelsfrei das Prestige einer siegreichen Revolution, die marxistische Ideologie und die dieser inhärente Verheißung einer besseren Zukunft in Form einer gerechten, egalitären Gesellschaftsordnung. Zumal sich „revolutionärer Geist“ auf Freiheit beruft, um dieser „selbst eine neue Stätte zu gründen“, wie Hannah Arendt es in „Über die Revolution“ ausdrückt.⁵⁰² Die marxistische Ideologie leistete in diesem Kontext zweierlei. Einerseits legitimierte sie auf einer normativen Ebene, durch ihren Rückgriff auf die Geschichtsphilosophie des Historischen Materialismus und die notwendigen Gesetzmäßigkeiten des wissenschaftlichen Sozialismus, gleichzeitig den Machtanspruch der Kommunistischen Partei sowie die autoritäre Regierungsform des politischen Systems. Andererseits generierte sie, durch die Projektion einer gesellschaftlichen Utopie und die Darlegung bestimmter Ideale, konkrete (materielle) Zielvorgaben, deren Realisierung das historische Mandat der politischen Eliten legitimierte. Wesentliche legitimatorische Motive im Zuge der Machtergreifung und den darauffolgenden Jahren waren jene der nationalen Unabhängigkeit, der Befreiung aus imperialistisch-kolonialistischer Hegemonie sowie jene der Moderne und des damit verbundenen gesellschaftlichen Fortschritts.

“Our nation will never again be an insulted nation.

[...] The Chinese People have stood up.”⁵⁰³

Mao Tse-tung

Hervorzuheben ist die deutliche Betonung nationalistischer Topoi. Anders als die russischen Kommunisten während der Oktoberrevolution 1917, welche gewissermaßen in den Wirren des Ersten Weltkrieges handstreichartig die Macht übernommen hatten, hatte sich die Kommunistische Partei in einem langen und entbehrungsreichen Bürgerkrieg sowohl gegen die Guomindang als auch gegen die japanischen Invasionstruppen zu behaupten vermocht. Wie auch in Vietnam 1954 oder in Kuba 1959 war die Machtergreifung 1949 das Ergebnis

⁵⁰¹ Kluver, 1996. S. 23 f. und 28.

⁵⁰² Arendt, Hannah: Über die Revolution. München, 2011. S. 42.

⁵⁰³ Mao Tse-tung in seiner Rede am 21. September 1949 auf der 1. Plenarsitzung der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes. Zitiert nach: Scott, David: China stands up. The PRC and the international system. London, New York, 2007. S. 1.

einer von großen Teilen der Bevölkerung getragenen, nationalen Revolution, ganz im Gegensatz zu den osteuropäischen Staaten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, wo durch die Rote Armee von außen kommunistische Systeme implementiert worden waren. Darüber hinaus war durch die Gründung der Volksrepublik China 1949 und durch die Annexion Tibets 1951 – erstmals seit dem Ende der Monarchie 1911 – die territoriale Integrität im Rahmen des status quo ante 1911, mit Ausnahme der Gebiete der äußeren Mongolei und Taiwans, wiederhergestellt worden.⁵⁰⁴ Erstmals seit dem Ende des Ersten Opiumkrieges (1839–1842) war China vollends befriedet, wiedervereinigt und von jeglicher Fremdherrschaft befreit. Dies erklärt die immer wieder anzutreffende Analogie zwischen Mao Tse-tung und dem ersten Kaiser Chinas, dem Reichseiniger Qin Shihuangdi. Ebenso wurde durch die militärische Konfrontation mit den Vereinigten Staaten im Zuge des Koreakrieges (1950–1953), die ebenfalls in begrenzten militärischen Auseinandersetzungen gipfelnden Spannungen mit der Sowjetunion oder auch durch den siegreichen Abschluss des indisch-chinesischen Grenzkrieges 1962 das nationalistische Thema einer wiedererstarkenden, aufsteigenden chinesischen Nation perpetuiert.

Gleichzeitig trugen all diese Ereignisse nachhaltig dazu bei, Mao Tse-tungs Ruhm zu mehren und seinen einzigartigen Status als Nationalheld zu festigen. Schon während des chinesischen Bürgerkrieges avancierte er zu jenem charismatischen Heroen, um welchen sich, insbesondere nach 1949, der autoritäre Personenkult entfalten sollte, welcher schließlich infolge der Kulturrevolution seinen Höhepunkt fand. Bereits 1945 wurde seine alles andere überragende Rolle als allwissende und unfehlbare Leitfigur in einer Resolution des Zentralkomitees zur Parteigeschichte festgehalten und somit offiziell in den revolutionären Gründungsmythos eingeschrieben.⁵⁰⁵ Das, mit ideologischen Dogmen vermengte, unter der Prämisse des historischen Materialismus verstandene und von Seiten der Partei fortwährend reproduzierte, Epos der revolutionären Machtergreifung bot den erzählerischen Rahmen Mao Tse-tung, als personifizierte Befreiung von kolonialistischer und feudalistischer Ausbeutung, zum Mittelpunkt des neuen politischen Mythos der noch jungen Volksrepublik China zu erheben. Mao Tse-tung repräsentierte nicht nur die Kommunistische Partei, sondern verkörperte ebenso als übermenschlicher Heros die Sehnsüchte und Hoffnungen einer neugegründeten Nation.⁵⁰⁶ In diesem Zusammenhang ist, unter Verweis auf Max Weber von charismatischer Legitimität

⁵⁰⁴ Guo, 2006. S. 157.

⁵⁰⁵ Kluver, 1996. S. 25 f.

⁵⁰⁶ Ebd. S. 27.

zu sprechen, mit welcher Mao Tse-tung die Kommunistische Partei ausstattete, die wiederum von seiner paternalistischen Autorität zehren konnte.

Des Weiteren ist die politische Mobilisierung durch permanente Massenkampagnen zu erwähnen, welche während der maoistischen Periode vor 1978 eine zentrale Form der Herrschaftslegitimation darstellte. Theoretisch wurde der mobilisierten Bevölkerung ein herausragender Stellenwert bei der Formulierung und Implementierung politischer Entscheidungen eingeräumt. Praktisch sollte durch Massenkampagnen und weitgehend symbolische Partizipation Unterstützung für politische Maßnahmen generiert, der Eindruck politischer Teilhabe erweckt und durch formale Einbindung die Grenzen zwischen Bevölkerung und Staat verwischt werden.⁵⁰⁷

Auch auf einer sozioökonomischen Ebene dominierte das Motiv der nationalen Befreiung, nämlich der von Diskriminierung und feudalistischer Ausbeutung.⁵⁰⁸ Zwar stellte die wirtschaftliche Modernisierung per se kein direktes Mittel zum Zweck der politischen Legitimation dar, sondern wurde vielmehr als Beweis der Überlegenheit des sozialistischen Entwicklungsweges verstanden; dennoch trug eine substanzielle Verbesserung der Lebensverhältnisse in den ersten Jahren nach der Machtergreifung, von altgedienten Kadern rückblickend häufig als die „goldenen Jahre“ bezeichnet, maßgeblich zur Legitimation der Kommunistischen Partei bei.⁵⁰⁹ Exemplarisch hervorzuheben sind dabei die rechtliche Gleichstellung der Frau, die Einführung eines allgemeinen Gesundheitswesens, die Beseitigung von Einkommensunterschieden, die Stabilisierung des allgemeinen Preisniveaus oder die große Bodenreform nach 1949, welche 80 Prozent der Bevölkerung betraf und in deren Folge beinahe 40 Prozent der landwirtschaftlichen Nutzfläche neu verteilt wurden; erst ab 1955 kam es zu den großen Kollektivierungsmaßnahmen und ab 1958 schließlich zur Einführung der Volkskommunen.⁵¹⁰

Allerdings führten die stockende sozioökonomische Modernisierung und das Scheitern zentraler, wirtschaftlicher Reformen, wie jene des Großen Sprungs, nach und nach dazu, dass die Kommunistische Partei die Umwälzung der Produktionsverhältnisse (Basis), sprich die ökonomische Entwicklung, von der ideologischen Revolution des Überbaues argumentativ abkoppelte. Während sich die Volksrepublik China, aus einer wirtschaftlichen Perspektive,

⁵⁰⁷ Weatherley, 2006. S. 28.

⁵⁰⁸ Guo, 2006. S. 157 f.

⁵⁰⁹ Saich, 2004. S. 25.

⁵¹⁰ Domes, Jürgen: Tradition und Traditionsbruch in der Politik der VR China. In: Paul, Gregor/ Woesler, Martin (Hrsg.): Zwischen Mao und Konfuzius. Die Geschichte der Volksrepublik China als Resultat und Reflex von Tradition und Neuerung. Bochum, 2000. S. 66.

gegenüber dem Westen auf einem steinigen Pfad der nachholenden Entwicklung befinde, sei sie diesem ideologisch-spirituell, durch die Verwirklichung einer sozialistischen Gesellschaftsordnung weit überlegen. Die ökonomische Inferiorität wurde durch Kolonialismus und Fremdherrschaft erklärt, als unabänderliches Entwicklungsstadium legitimiert, in einem weiteren Schritt durch die Formulierung ideologischer Superiorität kompensiert, um schließlich durch die Vollendung des kommunistischen Entwicklungspfad transzendiert zu werden. Mao Tse-tung selbst verklärte die chinesische Unterentwicklung zwischen 1956 und 1958 mehrmals in verschiedenen Ansprachen, indem er den Analphabetismus der Mehrheit der chinesischen Bevölkerung propagandistisch dahingehend überhöhte, dass dieser dem Wohlstand westlicher Industrienationen durch intellektuelle, wie spirituelle Reinheit überlegen sein. Demnach sei die chinesische Bevölkerung nicht durch die Dekadenz materiellen Reichtums korrumpiert, sondern verfüge über revolutionäres Bewusstsein, gleich einem weißen, unbefleckten Blatt Papier, auf welches man die die schönsten Bilder malen könne.⁵¹¹

7.2 Nach 1978 – Gründe für die politische Neuorientierung

Die schrittweise Veränderung der Legitimation nach 1978 bis hinein in die Gegenwart ist im Kontext des von der Kommunistischen Partei selbst initiierten Transformationsprozesses zu verstehen. Die politische Neuausrichtung der Legitimationsstrategie der Kommunistischen Partei nach dem Tode Maos und der darauffolgenden Zerschlagung der „Viererbände“ war aus drei verschiedenen, jedoch eng miteinander verknüpften Punkten notwendig geworden.

Erstens strebte die Kommunistische Partei unter Deng Xiaoping, welche, wie bereits angesprochen, durch die Exzesse der Kulturrevolution in eine gravierende Legitimitätskrise geraten war, durch die zunehmende Rationalisierung und Institutionalisierung politischer Entscheidungsprozesse eine Rekonsolidierung ihrer erodierten Machtbasis an. Durch den Tod des Vorsitzenden Mao Tse-tung 1976 war an der Spitze der Kommunistischen Partei darüber hinaus ein Machtvakuum entstanden, welches durch das Ableben weiterer einflussreicher Parteigranden wie Zhou Enlai und Zhu De im selben Jahr weiter verstärkt wurde und zu einem internen Machtkampf und Richtungsstreit zwischen Mao Tse-tungs Nachfolger Hua Guofeng und Deng Xiaoping führte.

Neben dem Machtvakuum innerhalb der Kommunistischen Partei ist im Hinblick auf Jürgen Habermas' Analyse zu „Legitimationsproblemen im Spätkapitalismus“ zudem ein (partieller)

⁵¹¹ Schram, 1985. S. 128.

Identitätsverlust, beziehungsweise ein vorübergehendes ideologisches Vakuum infolge des wirtschaftlichen Reformprozesses zu konstatieren.⁵¹² Auch wenn Habermas sich dezidiert auf demokratisch verfasste Staaten bezieht, so bietet sich sein Ansatz in Teilen dennoch an, da Habermas treffend jene (legitimatorischen) Konsequenzen analysiert, die einem politischen System aus Steuerungsproblemen erwachsen. Werden dessen Thesen nun auf das vormals planwirtschaftlich organisierte, autoritär regierte, sozialistische Regime der Volksrepublik China adaptiert, lässt sich die Kulturrevolution als Systemkrise in Form einer „Desintegration der gesellschaftlichen Institutionen“ interpretieren.⁵¹³ Habermas versteht den Begriff der Systemkrise als Zustand, im Zuge dessen die Struktur eines Gesellschaftssystems weniger Möglichkeiten zur Problemlösung zulässt, als zur Bestandserhaltung des Systems notwendig wären.⁵¹⁴ Legitimationskrisen, wie eben jene nach dem Ende der Kulturrevolution, resultieren aus Veränderungen im politischen System, durch welche ein Legitimationsbedarf entsteht, den die politische Führung nicht zu befriedigen vermag. Legitimationskrisen sind, nach Habermas, zugleich „Identitätskrisen“⁵¹⁵ in deren Folge sich „normative Strukturen nicht in erforderlichem Maße aufrechterhalten oder herstellen lassen.“⁵¹⁶ Indem das politische System ergo seine Grenzen und seinen normativen Gehalt zwecks Selbsterhaltung ändert, verliert es unvermeidlich an Identität. So kann in Anbetracht der wirtschaftlichen Reformen und ideologischen Entdogmatisierung nach 1978 auch von einem Traditionsbruch gesprochen werden, im Zuge dessen „identitätsverbürgende Deutungssysteme ihre sozial-integrative Kraft einbüß[t]en“.⁵¹⁷

Zweitens wurden gerade ab den späten 1960er Jahren, insbesondere im direkten Vergleich gegenüber dem dynamischen Wirtschaftswachstum Japans und der benachbarten, ostasiatischen Schwellenländern (Singapur, Taiwan, Südkorea und Hongkong) die eklatanten Defizite der staatlich gelenkten und auf Autarkie abzielenden, chinesischen Volkswirtschaft evident. Trotz hoher Wachstumsraten im Industriesektor, ungefähr 11 Prozent zwischen 1952 und 1978, stagnierte die Arbeitsproduktivität bei steigenden Kapitalkosten auf Grund technologischer Rückständigkeit und ineffizienter Bürokratie. Die Überkonzentration auf den Bereich der Schwerindustrie führte zu mangelnden Investitionen in anderen Wirtschaftszweigen und bremste dadurch deren Wachstum. So vermochten die agrarwirtschaftlichen Wachstumsraten nicht mit der demographischen Entwicklung Schritt zu

⁵¹² Habermas, 1973.

⁵¹³ Ebd. S. 10 ff.

⁵¹⁴ Ebd. S. 11.

⁵¹⁵ Ebd. S. 68.

⁵¹⁶ Ebd. S. 70.

⁵¹⁷ Ebd. S. 13.

halten. Ab der Mitte der 1970er Jahre stagnierten Konsum, Einkommen und Wohnsituation sowohl in den urbanen Zentren, als auch in den ländlichen Gebieten oder stiegen nur sehr langsam an. Eine Versorgungskrise war die Folge.⁵¹⁸

Drittens ist der 1978 angestoßene Transformationsprozess neben einer bewusst angestrebten Neuorientierung auch als Reaktion auf eben diesen selbst, in Form einer dynamischen Rückkoppelung, beziehungsweise dessen sozioökonomische Konsequenzen zu verstehen. Zwar ist in Bezug auf China nicht von einem „Dilemma der Gleichzeitigkeit“ zu sprechen, wie es Claus Offe für Osteuropa nach 1989 für die ehemaligen sowjetischen Staaten Osteuropas konstatierte, nämlich einer doppelte Systemtransformation, durch die Einführung marktwirtschaftlicher Mechanismen in eine Planwirtschaft bei gleichzeitigen Demokratisierungsbemühungen.⁵¹⁹ Aber auch wenn es sich beim 1978 angestoßenen Öffnungs- und Reformprozess nicht um politischen Wandel im Sinne einer demokratischen Umwälzung des politischen Prozesses handelte und der Fokus der politischen Führung eindeutig auf einer graduellen Liberalisierung der staatlich gelenkten Planwirtschaft lag, so sind die nachhaltigen Auswirkungen auf ein autoritäres Herrschaftssystem leninistischer Prägung dennoch nicht von der Hand zu weisen. Laut Janos Kornai gibt es keine radikalere Reform für ein sozialistisches System als eine Veränderung der Eigentumsstruktur.⁵²⁰ Die wirtschaftlichen Reformen und deren sozioökonomischen Konsequenzen führten und führen nach wie vor durch Privatisierungen, die Zulassung ausländischer Direktinvestitionen, die Integration in den Weltmarkt, die Neuverhandlung gesellschaftlicher Rollen oder die Umverteilung von Ressourcen und beziehungsweise der Zugänge zu diesen, zu einem Transformationsdruck auf das politische System, welches sich permanent den veränderten Bedingungen anpassen muss um seinen Machtanspruch aufrecht erhalten zu können.

7.3 Ideologische Wandel. Die Rolle der Ideologie in Transformationsprozessen

Bezogen auf die politische Entwicklungen nach 1978 im allgemeinen, insbesondere im Hinblick auf die legitimierende Rolle der kommunistischen Ideologie wird in zahlreichen Publikationen die Einschätzung geteilt, wonach in diesem Zusammenhang von einer „Marginalisierung“⁵²¹ der einst so wirkungsmächtigen Ideologie, einer „ideologischen

⁵¹⁸ White, Gordon: Riding the Tiger. The Politics of Economic Reform in China. Stanford, 1993. S. 30 – 36.

⁵¹⁹ Vgl.: Offe, 1991.

⁵²⁰ Vgl.: Heberer, Thomas: Das Dilemma politischer Reformen in China. In: Project Discussion Paper No. 21/2002. Unter: <http://homepage.rub.de/david.beckeherm/WiSe%202005-2006/Hausarbeit/Dorfwahlen%20in%20China%20-%20Demokratieansatz%20oder%20Opium%20f%20FCrs%20Volk/Quellen/discuss21.pdf>, zuletzt aufgerufen am 18. 1. 2012. S. 9

⁵²¹ Guo, 2006. S. 147.

Orientierungslosigkeit⁵²² oder gar einer „Entideologisierung“⁵²³ zu sprechen sei, oder vollends überspitzt geschlussfolgert, dass die Kommunistische Partei jeglichen Bezug auf den leninistischen Marxismus aufgegeben habe.⁵²⁴ Allerdings sollte vor dem Hintergrund des Eingangs eingeführten Ideologiebegriffs und unter Verweis auf die Möglichkeit ideologischen Wandels, vielmehr von Entdogmatisierung, einer Loslösung von orthodox-marxistischen Positionen oder auch einer ideologischen Pragmatisierung gesprochen werden. Ein derartiges Fazit wäre auch deshalb irreführend, weil die Kommunistische Partei weiterhin am leninistischen Marxismus (obgleich chinesischer Prägung) festhält und dieser auch nach wie vor in offiziellen Verlautbarungen oder etwa in der Verfassung den zentralen ideologisch-inhaltlichen Bezugspunkt darstellt.

Angesichts der Aufwendung enormer Ressourcen zur Produktion, Reproduktion und Reform des ideologischen Diskurses durch die Kommunistische Partei ist allerdings weniger dessen aktuelle Relevanz als dessen Funktion zu hinterfragen.⁵²⁵ So kommt ideologischen Diskursen als Mechanismus zur Reproduktion und damit Aufrechterhaltung politischer Legitimität in autoritär regierten Staaten gerade im Zuge von gesellschaftlichen Transformationsprozessen, eine zentrale Bedeutung zu.⁵²⁶ Ökonomische Transformationsprozesse, welche in der Regel durch rapiden sozioökonomischen wie institutionellen Wandel gekennzeichnet sind, wecken Erwartungen, führen damit zugleich zu einer hohen Volatilität politischer Präferenzen. Dies wirkt sich insofern auf die Legitimation des politischen Systems aus, als dass der rhetorisch artikulierte Anspruch auf Legitimität mit gesellschaftlich geteilten Normen konsistent sein und soziale Bedürfnisse und Interessen reflektieren muss. Dementsprechend hängt der Erfolg narrativer Legitimationsstrategien davon ab, bis zu welchem Grad diese mit den Erfahrungen und den Realitäten ihrer Rezipienten kohärent sind.⁵²⁷ So wurde der maoistischen Ideologie und dem Revolutionsmythos infolge der ökonomischen Reformen teilweise die Grundlage entzogen, was letztendlich zu einer Legitimationskrise führte, welche in den Ereignissen auf dem Tiananmen-Platz am 4. Juni 1989 mündeten.⁵²⁸

Indem politische Legitimität permanenter Reproduktion bedarf, sehen sich die politischen Eliten des Regimes folglich gezwungen den Transformationsprozess theoretisch zu konzeptualisieren und glaubwürdig in den ideologischen Diskurs zu integrieren, um somit

⁵²² Cho, Hyekyung: Chinas langer Marsch in den Kapitalismus. Münster, 2005. S. 210.

⁵²³ Yang, 1996. S. 210.

⁵²⁴ Cho, 2005. S. 221.

⁵²⁵ Holbig, 2006. S. 6.

⁵²⁶ Ebd. S. 8.

⁵²⁷ Kluver, 1996. S. 128.

⁵²⁸ Ebd. S. 3.

dessen Relevanz zu aktualisieren. So muss dem ökonomischen Transformationsprozess ein ideologischer folgen, wenn nicht sogar vorausgehen. Vermögen sie dies zu leisten, kann Ideologie als sozial konstruierte Realität die subjektiven Wahrnehmungen des sozioökonomischen Wandels strukturieren, soziale Prozesse erklären und interpretieren, dadurch ein gewisses Maß an Erwartungssicherheit erzeugen und somit politische Herrschaft stabilisieren. Durch ihren stabilisierenden und legitimierenden Effekt reduziert Ideologie als zentraler Faktor innerhalb des Transformationsprozesses ergo die relativen Kosten politischer Herrschaft und erweitert damit gleichzeitig den Handlungsspielraum der politischen Entscheidungsträger.⁵²⁹ Dies gilt umso mehr in autoritären Systemen, wo die herrschenden Eliten keinen homogenen Block darstellen, sondern – wie etwa 1978 in China – in einer fragmentierten, durch interne Flügelkämpfe geprägten Partei organisiert sind, so dass politischer Wandel nicht nur gegenüber weiten Teilen der Bevölkerung zu legitimieren ist, sondern ebenso gegenüber einflussreichen Interessensgruppen innerhalb des Parteiapparates. Durch ihr immanente Normen und Wertvorstellungen begrenzt die politische Identität eines politischen Systems aber auch gleichzeitig den Gestaltungsraum der politischen Eliten, weshalb Reformen eine Erneuerung der rhetorischen Basis von Legitimität notwendig machen um diese soziokulturellen, normativen Grenzen neu zu definieren und neu zu verhandeln und damit auch die Rolle der Partei innerhalb der Gesellschaft neu zu verorten.

7.4 Sukzessive Entdogmatisierung

„Marx ist bereits seit 101 Jahren tot.“⁵³⁰

Renmin Ribao am 7. 12. 1984

Durch eine graduelle Neubetonung und Neuakzentuierung verschiedenster narrativer Motive kam es nach 1978 im Rahmen der permanenten Reproduktion der ideologischen Basis und fortwährenden Erzählung des nationalen Mythos zu einer sukzessiven Verschiebung inhaltlicher Konstanten und Neudefinition der diesen inhärenten Normen und Wertesysteme. Dieser diskursive Prozess führte von einer Flexibilisierung ideologischer Dogmen, zu einer Neubesetzung des utopischen Leitmotivs, zu einer Neuverortung Chinas im Kontext der marxistischen Geschichtsphilosophie und schließlich zu einer Neukonzeptualisierung des Sozialismusbegriffs.

⁵²⁹ North, 1990. S. 85 f.

⁵³⁰ Renmin Ribao: Marxism Can't Solve Problems, 7. 12. 1984; zitiert nach: Inside China Mainland, Jänner (1985). S. 1 f.

Diese soeben skizzierte legitimatorische Neuorientierung, auf die im folgenden Abschnitt eingegangen werden soll, kann, mit Weber gesprochen, als eine Verschiebung von einer, durch die permanente Präsenz von Massenkampagnen und Personenkult geprägten Politik revolutionärer „Werteorientierung“ hin zu einer verstärkt institutionalisierten „Effizienzorientierung“ beschrieben werden⁵³¹ – oder marxistisch formuliert, als eine orthodoxe Interpretation des historischen Materialismus, welche die revolutionäre Praxis (Überbau) der Entwicklung der Produktivkräfte (Basis) unterordnet.⁵³² Diese Neuausrichtung während der 1980er Jahre manifestiert sich explizit in der ideologischen Umdeutung der utopischen, eschatologischen Vision, welche einen zentralen Bestandteil der marxistischen Ideologie darstellt. Unmittelbares Ziel der Herrschaft der Kommunistischen Partei ist nicht mehr die Utopie einer klassenlosen, auf Egalitarismus gegründeten Gesellschaftsordnung unter der Führung des Proletariats, sondern die Errichtung eines prosperierenden, modernen sozialistischen Staates, wie es 1981 in einer Resolution („Resolution über einige Fragen der Geschichte der Kommunistischen Partei Chinas seit der Gründung der Volksrepublik China“) zur Parteigeschichte festgehalten und wodurch die marxistisch-leninistische Ideologie weitgehend auf ihre Funktion als ökonomisches Entwicklungsmodell reduziert worden war.⁵³³

7.5 Pragmatische Flexibilisierung: „Die Wahrheit in den Fakten suchen“

Der reformorientierte Flügel innerhalb der Kommunistischen Partei um Deng Xiaoping und Chen Yun sah sich nach 1978 dem Dilemma ausgesetzt, im parteiinternen Diskurs sowie propagandistisch-medial nach außen sich einerseits von der kulturrevolutionären Spätphase Mao Tse-tungs zu distanzieren, die Einführung marktwirtschaftlicher Strukturen ideologisch zu verorten und andererseits pro forma ideologische Kontinuität wahren zu müssen, ohne jedoch eine einschneidende, ideologische Zäsur herbeizuführen.

Durch die Propagierung „die Praxis zum einzigen Kriterium der Wahrheit“ zu erheben, wahrte Deng Xiaoping vordergründig den Schein ideologischer Kontinuität, indem er sich damit direkt auf Mao Tse-tungs Ausspruch bezog, wonach „die Wahrheit in den Tatsachen [zu] suchen“ sei, und sich dadurch als legitimer Nachfolger Mao Tse-tungs gebärdete. Gleichzeitig leitete er damit aber eine sukzessive Flexibilisierung und Entdogmatisierung des ideologischen Überbaus ein, welche die ideologische Neuausrichtung zunehmend den Notwendigkeiten der ökonomischen Systemtransformation unterwarf. Wie schon früher Mao

⁵³¹ Weigelin-Schwiedrzik, Susanne: Die KP China auf der Suche nach der eigenen Legitimität. In: Böll Thema, Nr. 2 (2007). S. 8.

⁵³² Misra, 1998. S. 55.

⁵³³ Kluver, 1996. S. 54./ Weigelin-Schwiedrzik (a), 2006. S. 1070 ff.

Tse-tung, beispielsweise während der sogenannten Yan'an-Periode, rechtfertigte auch Deng Xiaoping den chinesischen Sonderweg, sprich das Abweichen von den theoretischen Grundlagen des leninistischen Marxismus, durch die Partikularität Chinas.

“[China] shall adhere to Marxism and keep to the Socialist road. But by Marxism we mean Marxism that is integrated with Chinese conditions, and by socialism we mean a socialism that is tailored to Chinese conditions and has a specifically Chinese character.”⁵³⁴

Deng Xiaoping

Diese Argumentationslinie, welche die Anwendbarkeit des sowjetische Entwicklungsmodells negierte, da diese nicht den spezifischen historischen und nationalen Verhältnissen Chinas Rechnung trage, manifestierte sich schließlich explizit in der Formulierung des „Sozialismus chinesischer Prägung“, welche Deng Xiaoping auf dem 12. Parteitag 1982 erstmals einführte.⁵³⁵

Bereits im Dezember 1978 hatte Deng Xiaoping auf der 3. Plenarsitzung des 11. Zentralkomitees den Klassenkampf für beendet erklärt und ihm als Mittel der politischen Auseinandersetzung entsagt. Damit zog er einen endgültigen Schlussstrich unter die Wirren der Kulturrevolution und den revolutionären Klassenkampf, welcher im September 1962 auf dem 10. Plenum des 8. Zentralkomitees von Mao Tse-tung zur neuen Parteilinie erhoben worden war. 1981 verabschiedete die Führung der Partei auf der 6. Plenarsitzung der 11. Zentralkomitees eine Resolution zur Parteigeschichte, welche eine einschneidende Neubewertung Mao Tse-tungs zum Inhalt hatte. Das maoistische Konzept der permanenten Revolution unter der Diktatur des Proletariats, welches als theoretische Grundlage der Kulturrevolution gegolten hatte, wurde endgültig verworfen, Mao Tse-tungs theoretische und praktische Fehler während des Großen Sprungs kritisiert. Im Gegensatz dazu rühmte die Resolution seine Rolle im Zuge der chinesischen Revolution und seine Verdienste um die Sinisierung des leninistischen Marxismus.⁵³⁶

Ebenso verdeutlichen die Änderung der Parteistatuten 1982 sowie die Verfassungsänderung im selben Jahr den signifikanten ideologischen wie institutionellen Wandel im Zuge des angestoßenen Reformprozesses. Der 1982 angenommene Verfassungsentwurf reflektiert den Versuch die angestrebte, stärkere Trennung zwischen Staatsapparat und Partei institutionell zu

⁵³⁴ Deng Xiaoping, zitiert nach: Guo, 2006. S. 161.

⁵³⁵ Cho, 2005. S. 210. / Misra, 1998. S. 91.

⁵³⁶ Knight, 2007. S. 197.

verankern. Das politische System der Volksrepublik China wurde als „sozialistischer Staat unter der Diktatur des Volkes“ definiert, die revolutionäre, klassenkämpferisch konnotierte Diktion von der „Diktatur des Proletariats“ verworfen und der politische Führungsanspruch der Kommunistischen Partei lediglich in der Präambel in Form der „Vier Grundprinzipien“ festgeschrieben.⁵³⁷ Diese sogenannten „Vier Grundprinzipien“, die erstmals im März 1979 von Deng Xiaoping postuliert wurden, markieren als theoretische Grundlage des beschrittenen Entwicklungsprozesses deutlich dessen politisch-ideologischen Rahmen.⁵³⁸ Demnach soll sich die Volksrepublik China auf dem sozialistischen Weg unter der politischen Führung der Kommunistischen Partei, den Ideen des maoistisch-leninistischen Marxismus folgend, unter der demokratischen Diktatur des Volkes entwickeln.⁵³⁹ Dementsprechend verstand sich die Kommunistische Partei gemäß den überarbeiteten Parteistatuten von 1982 als „Avantgarde der arbeitenden Klasse“, welche die Interessen des gesamten chinesischen Volkes vertritt und nicht mehr ausschließlich als Vertreterin des Proletariats.⁵⁴⁰ Diese Entwicklung einer graduellen Neuformulierung der eigenen Rolle und des damit verbundenen Vertretungsanspruches fand ihre konsequente Fortsetzung in einer abermaligen Änderung der Parteistatuten, welche auf dem 16. Parteitag 2002 verabschiedet wurde.⁵⁴¹ Dieser zufolge ist die Kommunistische Partei nicht nur „Avantgarde der arbeitenden Klasse“, sondern auch die Vertreterin des „chinesischen Volkes und der chinesischen Nation“.⁵⁴²

7.6 Das „Anfangsstadium des Sozialismus“ und die „sozialistische Marktwirtschaft“

Um die aus ideologischer Sicht widersprüchliche Koexistenz marktwirtschaftlicher und planwirtschaftlicher Unternehmensformen theoretisch vereinbaren zu können, wurde 1987 auf dem 13. Parteitag jene Doktrin eingeführt, gemäß welcher sich China erst in einem 100 Jahre dauernden „Anfangsstadium des Sozialismus“ befinde.⁵⁴³ Auf Stufenmodelle von Marx, Lenin und nicht zuletzt Mao Tse-tung rekurrierend, wurde dem marxistischen Geschichtsmodell und damit de facto der chinesischen Geschichte selbst ein neues Entwicklungsstadium eingeschrieben und der status quo als primäres Entwicklungsstadium des Sozialismus gedeutet. Die Volksrepublik China befinde sich demnach trotz des

⁵³⁷ Saich, 2004. S. 125.

⁵³⁸ Ebd. S. 113.

⁵³⁹ Chinesische Verfassung vom 4. Dezember 1982 (letzte Verfassungsänderung im März 2004). In englischer Sprache unter: <http://english.people.com.cn/constitution/constitution.html>, zuletzt aufgerufen am 27. 3. 2011.

⁵⁴⁰ Saich, 2004. S. 112.

⁵⁴¹ Ai, 2009. S. 689.

⁵⁴² Parteistatuten der Kommunistischen Partei China, verabschiedet am 21. 10. 2007 auf dem 17. Parteitag (in englischer Sprache). Unter: <http://www.china.org.cn/english/congress/229722.htm>, zuletzt aufgerufen am 3. 9. 2011.

⁵⁴³ Cho, 2005. S. 211.

revolutionären Sieges über die überkommene „alte“, feudalistische Ordnung erst in einem transitorischen Entwicklungsstadium, im Zuge dessen die chinesische Nation in einem langwierigen Prozess nachholender Modernisierung sukzessive ihre angestammte Größe wiedererlange.⁵⁴⁴ Erst eine vollständige Freisetzung aller Produktivkräfte würde China befähigen den Sozialismus endgültig zu realisieren. Dafür allerdings, wie es bereits Mao erkannt habe, sei die Zuhilfenahme kapitalistischer Produktionsmethoden eine unabdingbare Notwendigkeit.

*“A new democratic revolution aims at wiping out only feudalism and monopoly capitalism, only the landlord class and the bureaucratic capitalist class and not at wiping out capitalism in general [...] In view of China’s economic backwardness even after the countrywide victory of the revolution, it will still be necessary to permit the existence for a long time of a capitalist sector [...]”*⁵⁴⁵

Mao Tse-tung

Der politischen Linie Deng Xiaopings folgend, argumentierte Zhao Ziyang, Generalsekretär der Kommunistischen Partei, auf dem 13. Parteitag, dass die Periode des Klassengegensatzes überwunden sei und dass der Hauptwiderspruch der Gegenwart, sich damit nach wie vor der Terminologie der maoistischen Dialektik bedienend, nicht mehr zwischen den Klassen, sondern zwischen Fortschritt (sozioökonomischer Entwicklung) und Armut verlaufe, weshalb das Hauptaugenmerk auf der stetigen Fortentwicklung der Produktivkräfte zu liegen habe.⁵⁴⁶ Interessanterweise hatte Mao selbst bereits 1957, wenn auch – retrospektiv betrachtet – nur vorübergehend, den Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie für beendet erklärt, und den zukünftigen Hauptwiderspruch auf den Unterschied zwischen der Rückständigkeit einer agrarischen Gesellschaft und den Fortschritt einer industrialisierten Nation verlagert.⁵⁴⁷ Die Einführung der Doktrin des Anfangsstadiums des Sozialismus markiert einen zentralen Schritt im ideologischen Transformationsprozess nach 1978. Erstens sollte sie die andauernde sozioökonomische Rückständigkeit, trotz beinahe vier Dekaden kommunistischer Herrschaft, unter Bezugnahme auf die partikuläre historische Situation Chinas erklären. Zweitens sollte sie einen theoretischen Kontext für den Reformprozess etablieren und die Kommunistische Partei endgültig von den Fesseln ideologischer Inkonsistenz befreien, welche sich aus dem Vergleich zur politischen Linie vor 1978, den Schriften von Marx, Engels und Lenins, dem

⁵⁴⁴ Misra, 1998. S. 91 ff.

⁵⁴⁵ Mao Tse-tung, zitiert nach: Selden, Mark: The political economy of Chinese socialism. Armonk, 1988. S. 61.

⁵⁴⁶ Kluver, 1996. S. 87.

⁵⁴⁷ Schram, 1985. S. 124.

Entwicklungspfad anderer sozialistischer Staaten (allen voran jenem der UdSSR) oder der einstigen eschatologischen Vision der sozialistischen Utopie ergab.⁵⁴⁸ Drittens leiteten sie endgültig die ideologische Umdeutung des Sozialismus und der diesem inhärenten Normen, Werte und Ideale ein, welche sich auf dem 14. Parteitag im Oktober 1992 fortsetzen sollte.

Reflektierte die theoretisch Herleitung und Interpretation der Doktrin des Anfangsstadiums des Sozialismus allerdings noch das Bestreben der Kommunistischen Partei eine explizite ideologische Zäsur zu vermeiden und Kontinuität zum maoistischen Erbe zu wahren, erfolgte im Rahmen des 14. Parteitages unter dem Banner der „sozialistischen Marktwirtschaft“ eine signifikante Neuformulierung der sozialistischen Ideologie. In ideologischen Grundsatzfragen eine markante Wende vollziehend, interpretierte Jiang Zemin sozialistische Leitmotive neu und erhob den nationalen Modernisierungsprozess zum absoluten Prinzip des Sozialismus.

*“In essence, the objective of socialism is to liberate and develop the productive forces, to eliminate exploitation and polarization, and ultimately to achieve common prosperity.”*⁵⁴⁹

Infolge musste die maoistische Betonung einer egalitaristischen Gesellschaftsordnung nicht nur Deng Xiaopings Losung weichen, wonach einige zuerst reich werden sollten, sondern wurde sogar ausdrücklich als Gefährdung für die ökonomische Entwicklung kritisiert („Jedem nach seiner Arbeitsleistung“), Klassendifferenzen als notwendige Entwicklungsvoraussetzung akzeptierend.⁵⁵⁰ Zwar bedeutete diese neue Linie nicht eine direkte Negation der einst glorifizierten Utopie einer kommunistischen Gesellschaftsordnung, aber dennoch eine beträchtliche Relativierung dieses politischen Motivs; indem diesem die Vision einer „sozialistischen Modernisierung“ vorgeschoben wurde, deren Charakteristika weitgehend im Widerspruch zu den maoistischen Idealen stehen.

*“Poverty is not socialism, but it is impossible for everyone to become prosperous simultaneously We must allow and encourage some areas and individuals to grow rich first, so that more and more areas and individuals will do so until common prosperity is eventually achieved.”*⁵⁵¹

Den nationalen Fortschritt und die Mehrung des allgemeinen Wohlstands zum politischen Leitmotiv erklärend, bedeutete darüber hinaus eine Rationalisierung des Machtanspruchs und zugleich eine Effizienzorientierung der Legitimationsstrategie der Kommunistischen Partei,

⁵⁴⁸ Kluver, 1996. S. 88 f.

⁵⁴⁹ Jiang Zemin, zitiert nach: Kluver, 1996. S. 110 f.

⁵⁵⁰ Misra, 1998. S. 91 f.

⁵⁵¹ Ebd.

deren Legitimität sich nun an makroökonomischen Indikatoren messen ließ. Über den Erfolg der sozialistischen Modernisierung würden letztlich die von Deng Xiaoping in den frühen 1990er Jahren formulierten „drei Nutzen“ entscheiden.⁵⁵²

“In the final analysis, the criterion for judging the success of our work in various fields is whether it helps develop the productive forces of socialist society, strengthen the overall capacity of the country and improve the people’s standard of living.”⁵⁵³

Jiang Zemin

Ferner können Jiang Zemins Ausführungen, wonach der 1978 eingeleitete Reform- und Öffnungsprozess ein Umbruch von historischer Dimension gewesen sei, welchen er auf Grund seiner Auswirkungen auf die chinesische Geschichte als „neue Revolution“ deklarierte, als Versuch gelesen werden, die Legitimität der Kommunistischen Partei vom Charisma Mao Tse-tungs und den Errungenschaften der ersten Führungsgeneration abzulösen und zu erweitern. Die Legitimität der Partei, so Jiang Zemin, ruhe nicht nur auf deren historischen Rolle in den 1930er und 1940er Jahren, sondern vielmehr auf deren permanenter Aufgabe als Avantgarde der Geschichte der chinesischen Nation den Weg zu weisen. Die erste Generation um Mao habe sich durch die siegreiche Revolution und die Gründung einer demokratisch-sozialistischen Nation ausgezeichnet; darauf folge nun eine zweite, deren erklärtes Ziel die Befreiung der Produktivkräfte sei.⁵⁵⁴

7.7 Konsequenzen eudämonischer Legitimität

Legitimation, die versucht Legitimität auf einer utilitaristischen Ebene über die ökonomische Performanz des politischen Systems und dessen Fähigkeiten zur effizienten Bereitstellung öffentlicher Güter und Dienstleistungen herzustellen, auch als „eudämonische Legitimität“ bezeichnet (vom griechischen Wort *eudaimonia*, welches so viel wie Glück, Glückseligkeit oder Wohlbefinden bedeutet), führt zu nachhaltigen Implikationen für die Legitimationsmechanismen eines autoritären Regimes.⁵⁵⁵

Auf der immateriell-normativen Ebene ist im Hinblick auf realsozialistische Systeme, angesichts einer wachsenden Systemkomplexität, auf den Bedeutungsverlust ideologischer

⁵⁵² Holbig, Heike: The Party and Private Entrepreneurs in the PRC. In: Copenhagen Journal of Asian Studies, 16. Jg., (2002). S. 41.

⁵⁵³ Ebd.

⁵⁵⁴ Kluver, 1996. S. 106 f.

⁵⁵⁵ Chen, Feng: The Dilemma of Eudaemonic Legitimacy in Post-Mao China. In: Polity, 29. Jg., Nr. 3 (1997). S. 421 – 439. / DUDEN. Das Fremdwörterbuch. Band 5. Mannheim, Wien, Zürich, 1997. S.239.

Rechtfertigungsstrategien zu verweisen. Die dem Transformationsprozess immanente Dynamik untergräbt – in Anbetracht eines evidenten Widerspruchs zwischen propagierter Gesellschaftsordnung und Realverhältnissen – das ideologische Leitmotiv des Regimes und führt marxistische Werte ad absurdum. Vor diesem Hintergrund erodiert der ideologische Nexus zwischen der regierenden Kommunistischen Partei, die sich selbst als avantgardistische Vorhut der revolutionären Klassen versteht, und den Regierten zunehmend. Doch genau jener revolutionäre, ideologische Narrativ ist es, welcher den Alleinvertretungsanspruch und das historische Mandat der Kommunistischen Partei legitimiert; womit diese unter Druck gerät, die sozioökonomischen Umwälzungen in den ideologischen Rahmen zu integrieren und ihre politischen Bezugspunkte zu erneuern, um den gesellschaftlichen Wandel zu verorten, zu erklären und zu deuten.⁵⁵⁶ Durch den wirtschaftlichen Reformprozess erwachsen dem autoritären System und seinen Legitimationsmechanismen verschiedene Probleme, welche im folgenden Abschnitt auf fünf Punkte zusammengefasst werden.

Erstens wirkt sich die Liberalisierung vormals gelenkter sozialer Prozesse und die Dezentralisierung wirtschaftlicher Entscheidungsprozesse direkt auf die Fähigkeiten des Staates aus, positive wie negative Sanktionen zu setzen.⁵⁵⁷ Durch Deregulierung und Privatisierung verliert der Staatsapparat signifikante Ressourcen um sich die Loyalität zentraler Interessensgruppen durch Patronageleistungen zu sichern. Dies gilt insbesondere für autoritäre Herrschaftssysteme wie den chinesischen Einparteiensstaat, wo die Regierung auf die Kooperation verschiedener Akteure angewiesen ist.

Zweitens haben der graduelle Rückzug des Staates aus dem öffentlichen Raum und das Ende permanenter politischer Mobilisierung zur Folge, dass die Fähigkeit des Staates, sich durch revolutionäre Massenkampagnen symbolisch zu legitimieren, beschnitten wird. Das Ende der Massenkampagnen bedeutet demnach das Ende symbolischer Partizipation. Gleichzeitig verliert der Staat Ordnungsinstrumente zur politischen Sozialisation und Indoktrination. Durch die schrittweise Entkoppelung und Emanzipation des wirtschaftlichen Sektors vom politischen System und dessen Beschränkungen, erwachsen dem Markt sozialintegrative Aufgaben.⁵⁵⁸ Der Markt und eine entstehende Zivilgesellschaft übernehmen somit Funktionen der Vergesellschaftung, welche zuvor vom Staat wahrgenommen wurden.⁵⁵⁹ Der staatliche

⁵⁵⁶ Arato, Andrew: *Critical Sociology and Authoritarian State Socialism*. In: Thompson, John B./ Held, David (Hrsg.): *Habermas. Critical Debates*. Cambridge, 1982. S. 198.

⁵⁵⁷ Ebd. S. 208 ff.

⁵⁵⁸ Habermas, 1973. S. 39.

⁵⁵⁹ Ebd. S. 73.

Einflussverlust beeinträchtigt dessen Fähigkeiten in, wie auch immer gearteten, politischen Krisen durch staatliche Eingriffe Stabilität herzustellen.

Drittens stellt sich die Frage der politischen Stabilität; wobei der hier angewandte Stabilitätsbegriff nicht als Langlebigkeit missverstanden werden soll, sondern sich auf die Fähigkeit des Staates bezieht, externen wie internen Schocks zu widerstehen.⁵⁶⁰ In Ermangelung belastbarer Alternativen und auf Grund des Unvermögens des Regimes, seine Legitimität durch demokratische Wahlen zyklisch zu erneuern, gerät die soziökonomische Entwicklung, symbolisiert durch die alljährlich Wachstumsraten des chinesischen Bruttoinlandsproduktes, zum zentralen Indikator politischer Legitimität. Durch ihre unmittelbare Koppelung an die ökonomische Performanz gerät die politische Legitimität der herrschenden Eliten und damit des politischen Systems per se jedoch in ein direktes Abhängigkeitsverhältnis zur nationalen Wirtschaftsentwicklung. Diese lässt sich jedoch im 21. Jahrhundert im Kontext einer zunehmend vernetzten Weltwirtschaft nicht mehr alleinig innerhalb der Grenzen des Nationalstaates steuern und lenken, sondern bedarf internationaler Koordination und Kooperation; womit die politische Legitimation den Unwägbarkeiten externer Schocks (z.B. Asienkrise 1997 oder internationale Finanzkrise 2007–2010) ausgesetzt wird. Sich selbst im Zuge eudämonischer Legitimationsstrategien als Garant eines anhaltenden Wirtschaftswachstums gebärdend, muss für die Kommunistische Partei folglich jegliche Wirtschaftskrise, vermag sie nicht auf diese zu reagieren, im Umkehrschluss unweigerlich eine Legitimationskrise darstellen.⁵⁶¹ Durch die legitimatorische Koppelung werden ökonomische Krisen direkt in das politische System verschoben, so dass ökonomische Krisentendenzen unmittelbar zu einer Bedrohung für die Identität und damit Stabilität des politischen Systems mutieren können.⁵⁶² Versagt das staatliche Krisenmanagement, „fällt es hinter selbstgesetzte programmatische Ansprüche zurück,“ was sich negativ auf die Legitimität auswirkt, so dass der politische Handlungsspielraum exakt in jenem Moment, in dem eine Erweiterung notwendig wäre, drastisch zusammenschrumpft.⁵⁶³ Ein anschauliches Beispiel hierfür bietet das Suharto-Regime (1966–1998) in Indonesien, dessen Legitimität in direkter Relation zur nationalen Wirtschaftsentwicklung zu stehen schien. Die asiatische Finanzkrise 1997 (Abfluss von ausländischem Kapital, Inflation, Massenentlassungen) bedeutete für das politische System einen externen Schock, der die ohnehin bestehende

⁵⁶⁰ Beetham, 1991. S. 33.

⁵⁶¹ Weigel-Schwiedrzik, 2007. S. 9

⁵⁶² Habermas, 1973. S. 39.

⁵⁶³ Ebd. S. 98.

internen Spannungen verschärfte, eskalieren ließ und letztendlich Suhartos Niedergang beschleunigte.⁵⁶⁴

Viertens ist, modernisierungstheoretisch betrachtet, hervorzuheben, dass sich ein autoritäres Regime dem Dilemma ausgesetzt sieht, durch die Realisierung sich gesetzter Ziele die eigene Legitimation zu unterminieren, beziehungsweise den alleinigen Machtanspruch in Frage zu stellen. So folgern Ronald Inglehart und Christian Welzel wie auch Samuel Huntington, dass hohes Wirtschaftswachstum längerfristig ein autoritäres Regime delegitimiere, da wirtschaftliche Diversifizierung, eine allgemeine Wohlstandssteigerung und die graduelle Gewährung zivilgesellschaftlicher Freiheiten im Zuge sozioökonomischer Modernisierung gesellschaftlicher Pluralisierung den Weg ebne, zur Herausbildung neuer Interessensgruppen führe, neue Bedürfnisse generiere, somit politische Präferenzen nachhaltig neustrukturiere und deshalb mittelfristig auch zur Artikulation von Partizipationsforderungen führe.⁵⁶⁵

Fünftens ist auf die ungleiche Verteilung des neugenerierten Wohlstandes hinzuweisen, welche zur Deprivilegierung zuvor protegierter sozialer Schichten führt. Der nach 1978 einsetzende Transformationsprozess veränderte durch die Privatisierung und Dekollektivierung maroder Staatsbetriebe, durch die Reduktion staatlicher Sozialleistungen sowie durch Rationalisierungsmaßnahmen im staatlichen Bürokratieapparat tiefgreifend den Zugang zu Ressourcen, strukturierte Verteilungsverhältnisse neu und führte zur Herausbildung subkultureller Milieus sowie zur Formierung neuer Interessensgruppen, welche miteinander in Konkurrenz um eben diese Ressourcen traten. Vor diesem Hintergrund kann der sozioökonomische Transformationsprozess und die diesem immanente Neuverhandlung der ehemals paternalistischen Rolle des Staates auch als Interessens- und Verteilungskonflikt betrachtet werden.⁵⁶⁶ Die Volksrepublik China vereint heute auf ihrem Staatsgebiet verschiedene Teilräume, welche sich in ihren Entwicklungsniveaus deutlich voneinander abheben. Regionale Entwicklungsdisparitäten, eine frappierende Diskrepanz zwischen urbanen Zentren und dem ländlichen Raum, gravierende Umweltverschmutzung, Inflation, sowie eine wachsende Einkommensungleichverteilung sind die Folgen einer Politik, die unter dem von Deng Xiaoping proklamierten Motto „Es ist egal, welche Farbe eine Katze hat, solange sie nur Mäuse fängt“ jahrzehntelang hohen Wachstumsraten gegenüber

⁵⁶⁴ Zheng, Yongnian/ Liang, Fook Lye: Political legitimacy in reform China. Between economic performance and democratization. In: White, Lynn (Hrsg.): Legitimacy. Ambiguities of Political Success or Failure in East and Southeast Asia. Singapore, 2005. S. 194.

⁵⁶⁵ Inglehart/ Welzel, 2005. S. 120. / Huntington, 1993. S. 66.

⁵⁶⁶ Zheng, Yongnian: Globalization and State Transformation in China. Cambridge 2004. S. 142.

nachhaltiger Entwicklung den Vorzug gab.⁵⁶⁷ Eben diese externen Folgekosten des Modernisierungsprozesses trugen zur Entstehung einer neuen Schicht von Modernisierungsverlierern bei, welche sich angesichts eines wachsenden Widerspruchs zwischen Systemideologie und Realverhältnissen vom politischen System entfremdet fühlen. So kritisierten Arbeiter, 1993 während verschiedenen Streiks, explizit die Preisgabe vormals sozialistischer Tugenden durch die Kommunistische Partei.⁵⁶⁸

7.8 Tiananmen und danach

“When did we ever say that the dictatorship of the proletariat was to be abolished?”⁵⁶⁹

Deng Xiaoping

Als Reaktion auf die Proteste und deren gewaltsame Niederschlagung im Juni 1989 begann die Kommunistische Partei in den darauffolgenden Jahren ihre Legitimationsstrategie, wie bereits angesprochen, durch den „neuen Nationalismus“ zu untermauern sowie ihre positive Legitimation durch eine komplementären, negativen Modus zu ergänzen.⁵⁷⁰ Positive Legitimation bezieht sich hierbei auf die performanzorientierte Anstrengungen politischer Eliten die Attraktivität des politischen Systems und dessen Legitimität dadurch zu steigern, indem durch verschiedene Maßnahmen eine Verbesserung der sozioökonomischen Verhältnisse erreicht oder zumindest propagiert wird. Negative Legitimationsstrategien hingegen beziehen sich auf Maßnahmen, welche den status quo des politischen Systems dahingehend legitimieren, indem die von alternativen Entwürfen (z.B. Demokratisierung) ausgehenden Gefahren (z.B. Reichszerfall, Bürgerkrieg) betont und diese damit gleichzeitig delegitimiert werden. Diese neokonservative Argumentationslinie, deren nationalistische Unterfütterung sich bereits auf dem 14. Parteitag 1992 abgezeichnet hatte, wurde schließlich auf dem 15. Parteitag im September 1997 von Jiang Zemin erneut unterstrichen, indem er die zentrale Bedeutung „politischer Stabilität“ und „graduellen Wandels“ (in Abgrenzung zu übereilten Reformen) für die „Stabilität der Modernisierung“ hervorhob.⁵⁷¹ Zwar stellte die Propagierung sozioökonomischen Fortschritts und die Verheißung einer glorreichen Zukunft, als deren Garant sich die Kommunistische Partei nach wie vor begreift, weiterhin eine zentrale Komponente der Legitimationsstrategie dar, gleichzeitig wurde aber zunehmend die

⁵⁶⁷ Deng Xiaoping, zitiert nach: Kluver, 1996. S. 59.

⁵⁶⁸ Chen, 1997. S. 434.

⁵⁶⁹ Deng Xiaoping, zitiert nach: Khan, Waheed A.: Role of Ideas in the Survival of the Chinese Communist Party. In: China Report, 41. Jg., Nr. 2 (2005). S. 145

⁵⁷⁰ Yang, 1996. S. 214.

⁵⁷¹ Sausmikat, 2006. S. 73. / Chen, 1997. S. 423.

Fragilität der „friedlichen Entwicklung“ des chinesischen Modernisierungsprozesses sowie dessen Bedrohung durch Chaos und Aufruhr hervorgehoben und auf das Anhalten einer imperialistischen Bedrohung für den (Wieder-)Aufstieg der chinesischen Nation verwiesen (insbesondere im Hinblick auf die Vereinigten Staaten).⁵⁷²

Hierbei bediente sich die nationalistische Rhetorik der Kommunistischen Partei unter anderem der Neuinterpretation des historischen Narratives, infolge welcher es zu einer Neubetonung der chinesischen Opferrolle während dem sogenannten Jahrhundert der Demütigung gekommen war und stilisierte die Vergangenheit zu einem mahnenden Beispiel für die Gegenwart. Aus dieser Perspektive wurden gesellschaftliche politische Stabilität im Einklang mit den von Deng Xiaoping proklamierten Vier Grundprinzipien im Inneren sowie territoriale Integrität und nationale Souveränität nach außen zu jenen unabdingbaren Voraussetzungen für eine prosperierende Entwicklung erhoben, welche lediglich die Kommunistische Partei gewährleisten könne; womit die Kommunistische Partei den eigenen Machtanspruch letztlich direkt mit dem Schicksal der chinesischen Nation verknüpfte. Dieser Logik folgend, welcher zufolge sich die Kommunistische Partei als Hüterin der chinesischen Nation begreift, birgt jeglicher Autoritätsverlust das Risiko eines nationalen Zerfalls in sich.⁵⁷³ Diese negative Legitimationslinie ließ sich zusätzlich durch den abrupten Zusammenbruch der Sowjetunion (1989–1991) und den Staatszerfall des ehemaligen Jugoslawiens (1991–1995) exemplifizieren. Die plötzliche Implosion der Sowjetunion und ihrer osteuropäischen Satellitenstaaten wurde in der Volksrepublik China von Seiten der politischen Eliten durchaus ambivalent wahrgenommen.

Der Zusammenbruch des ersten großräumigen Experiments des wissenschaftlichen Sozialismus bedeutete einerseits das Wegbrechen eines zentralen ideologischen Bezugspunktes, welcher lange Zeit als wegweisendes Modell, aber auch als Reibungspunkt gedient hatte und welcher von Mao Tse-tung zu einer der zwei tragenden Säulen des chinesischen Sozialismus (Revolution der Bolschewiki 1917 und sinisierter Marxismus) erklärt worden war; weshalb das Ereignis in offiziellen Verlautbarungen und Kommentaren auch weitgehend heruntergespielt wurde.⁵⁷⁴ Andererseits bedeuteten das Ende des globalen Systemwiderspruchs und der damit verbundene Zusammenbruch der sozialistischen Bruderstaaten jedoch auch das Wegfallen ideologischer Beschränkungen und somit

⁵⁷² Jones, 2005. S. 80 ff.

⁵⁷³ Guo, 2004. S. 33. / Vickers, S. 60 f.

⁵⁷⁴ Kelly, David: Guest Editor's Introduction. In: Chinese Law and Government, 29. Jg., 2 (1996). S. 5.

gleichzeitig eine Chance zur politischen Eigenständigkeit. Aus dieser Perspektive ermöglichte das Einstürzen der einen Säule eine kreative Neuinterpretation der zweiten.

7.9 Grenzen nationalistischer Legitimation

Politisch instrumentalisierter Nationalismus erweist sich allerdings als ein zweiseitiges Schwert für den konstitutionell verankerten, alleinigen Machtanspruch der Kommunistischen Partei und vermag, ohne weiteren ideologischen Kontext, längerfristig wohl kaum ein adäquates Substitut für den leninistischen Marxismus zu bilden. Vermag er sich nämlich als eigenständiger, identitätsstiftender Bezugspunkt, in Form eines alternativen Narratives vom revolutionären Mythos der kommunistischen Staatspartei zu emanzipieren, um daraufhin als mögliche Gegenidentifikation in Konkurrenz zur marxistischen Ideologie zu treten, stellt er eine Bedrohung für die Legitimität eines marxistischen Einparteiensystems dar. Lassen sich die fundamentalen normativen Werte und Leit motive einer Gesellschaft nicht mehr exklusiv aus der Ideologie des herrschenden Regimes ableiten, wird seine beanspruchte ideologische Definitionsmacht untergraben. Dieser Prozess vollzieht sich in China beispielsweise durch die Formulierung neotraditionalistischer, kulturalistischer Nationskonzepte, welche immer wieder mit dem gesellschaftlichen Hegemonialanspruch der Kommunistischen Partei konfliktieren. Zunächst haben die Revision der dialektischen Großerzählung, die damit zusammenhängende Relativierung des historischen Materialismus und die ideologische Entdogmatisierung nach 1978 nach und nach die ideologischen Fundamente des von der Kommunistischen Partei beanspruchten Erkenntnismonopols unterminiert. Gemäß ihrer marxistisch-leninistischen Ideologie verfügt die Kommunistische Partei nämlich, als gesellschaftliche Avantgarde, über die alleinige Einsicht in die absoluten Gesetzmäßigkeiten des historischen Fortschrittes, woraus sie letztendlich ihren exklusiven Herrschaftsanspruch ableitet.⁵⁷⁵ Darüber hinaus wurde durch die patriotische Rhetorik ein paralleles (alternatives) Bezugssystem – die chinesische Nation – etabliert, welches die monopolisierte Exegese gesellschaftlicher Sinnzusammenhänge gefährdet. Zwar stellt die Nation seit jeher einen integralen Bestandteil der großen Narrative der Kommunistischen Partei dar; der „neue Nationalismus“ nach 1989 wertete sie als ideologisches Motiv jedoch nachhaltig auf.

Im Gegensatz zur offiziellen Rhetorik unter Mao Tse-tung, wo nationalistische Ansätze stets dem ideologischen Primat des leninistischen Marxismus untergeordnet und durch den Anti-Imperialismus in den politischen Diskurs integriert worden waren, führte die Aufwertung und Neuinterpretation des Konzeptes des Patriotismus, die bereits in den 1980er Jahren eingesetzt

⁵⁷⁵ Vgl.: Schram, 1985. S. 86.

hatte, aber schließlich im politischen Paradigmenwechsel nach 1989 kulminierte, zu einer sukzessiven Aufweichung der Grenzen zwischen Sozialismus und Patriotismus.⁵⁷⁶ So ersetzte der Begriff des Patriotismus im offiziellen Diskurs beispielsweise jenen des Kommunismus als „spirituelle Stütze des chinesischen Volkes“.⁵⁷⁷ Zwar bildet der leninistische Marxismus sowohl in den Parteistatuten der Kommunistischen Partei als auch in der chinesischen Verfassung nach wie vor den primären ideologischen Bezugspunkt, de facto impliziert die rhetorische Gleichsetzung beider Konzepte, die sich in Parteiprogrammen und vielen Reden finden lässt, aber eine gleichberechtigte, komplementäre Koexistenz. Anhand einer Rede Jiang Zemin lässt sich die zirkuläre Argumentation, welche auf eine Egalisierung beider Konzepte abzielt, aufzeigen. In einer Ansprache im Juni 1990 definierte Jiang Zemin Sozialismus (und damit die Kommunistische Partei) als Repräsentanten der fundamentalen Interessen des Staates, der Nation und des Volkes. Die Kommunistische Partei verdiene demnach Loyalität, weil sie die einzigartige Tradition der chinesischen Nation fortführe und weiterentwickle, die nationale Einheit errungen und die territoriale Integrität verteidigt habe und durch und durch patriotisch sei.⁵⁷⁸

„The patriotism of the CCP is the supreme example of the patriotism of the Chinese People.“⁵⁷⁹

Jiang Zemin

Nicht mehr sozialistisches Klassenbewusstsein, sondern die Bindung an die Nation bildet das Fundament politischer Kohäsion, das Leitmotiv politischer Sozialisation und Integration. Damit wiederum wird jedoch die Loyalität der Regierten gegenüber der Kommunistischen Partei durch die Loyalität gegenüber einer imaginierten Gemeinschaft überlagert. Gerät die propagierte Kongruenz zwischen der Kommunistischen Partei und der chinesischen Nation ins Wanken und werden die herrschenden Eliten nicht mehr als legitime Repräsentanten der chinesischen Nation wahrgenommen, kann sich der nationalistische Diskurs ebenso gegen diese selbst richten.

Als problematisch erweist sich eine nationalistische Legitimationsstrategie allerdings bereits dann, entwickelt sie, gleich Goethes Zauberlehrling, in Form eines „alltäglichen, spontanen Volksnationalismus“ eine Eigendynamik, die das Regime nicht mehr zu kontrollieren vermag.

⁵⁷⁶ Zhao, 1998. S. 288.

⁵⁷⁷ Ebd. S. 296.

⁵⁷⁸ Guo, 2004. S. 30 ff.

⁵⁷⁹ Jiang Zemin in seiner Rede auf dem 6. Plenum des 14. Zentralkomitees der Kommunistischen Partei; zitiert nach: Zhao, 2004. S. 227.

Im Hinblick auf China kann konstatiert werden, dass sich dieser Volksnationalismus teilweise verselbstständigt und dadurch einer direkten Steuerung durch den Staat entzogen hat und den staatszentrierten Nationalismus des Regimes sogar häufig an Aggressivität und Schärfe übertrifft – beispielsweise die anti-japanischen Ausschreitungen anlässlich eines Fußball-Länderspiels 2004, oder etwa die anti-amerikanischen Proteste nach der Bombardierung der chinesischen Botschaft in Belgrad durch Kampffjets der NATO im Mai 1999 sowie im April 2001 infolge der Kollision eines chinesischen Abfangjägers mit einem us-amerikanischen Spionageflugzeug).⁵⁸⁰ Kontrollverluste sind deshalb gefährlich, da sich eine nationalistische Legitimationsstrategie, wie bereits angesprochen, auch gegen das Regime wenden kann. Dies zeigte sich beispielsweise in den Jahren 1990 und 1996, als die Regierung jeweils gegen anti-japanische Demonstrationen (Streit um die Senkaku-Inseln) vorging und deshalb selbst zum Ziel des nationalistischen Volkszorns wurde.⁵⁸¹ Ein weiteres Exempel bildet Qin Yongmin, ein chinesischer Dissident, der 1998 dem damaligen Generalsekretär der Kommunistischen Partei und Staatspräsidenten, Jiang Zemin scharf kritisierte und ihm mangelnden Patriotismus unterstellte. Auslöser gewesen war die, in den Augen des Dissidenten demütigende und ungerechtfertigte, offizielle Annahme einer als enttäuschend empfundenen Entschuldigung Tokios für die japanische Aggression zwischen 1937 und 1945.⁵⁸²

Während sich diese Kritikpunkte allerdings lediglich gegen einzelne politische Maßnahmen richten, auf einer performativen, evaluativen Ebene verbleiben und damit das Stellen der Systemfrage unterlassen, tragen gewisse Argumentationslinien kultureller Nationalisten durch die Formulierung alternativer Nationsentwürfe und Identitätskonzepte zu einer Erosion der ideologischen Deutungshoheit der Kommunistischen Partei bei und stellen vereinzelt sogar einen direkten Angriff auf deren Machtanspruch und somit deren Legitimität dar. Auf einer normativen Ebene argumentierend, stellen einige kulturkonservative, neotraditionalistische Intellektuelle den Anspruch der Kommunistischen Partei in Frage, die chinesische Nation zu verkörpern, entziehen ihr damit ihre beanspruchte Singularität und zielen somit direkt auf die Legitimität des Regimes – wodurch die Ambivalenz nationalistischer Legitimationsstrategien evident wird. In deren Logik stellt der leninistische Marxismus eine ausländische Kultur oder Ideologie dar, die – um es mit den Worten Jiang Qings zu sagen – unfähig ist, den chinesischen Nationalgeist auszudrücken und lediglich unter dem Schutze des staatlichen

⁵⁸⁰ Schubert, 1997. S. 64 f. / Vgl.: Opletal, Helmut: Durch Nein-Sagen zur Weltmacht? Nationalismus in China von Mao Zedong bis Deng Xiaoping. In: Beiträge zur historischen Sozialkunde, 28. Jg., Nr. 4 (1998). S. 171 – 178.

⁵⁸¹ Strecker Downs, Erica/ Saunders, Phillip C.: Legitimacy and the Limits of Nationalism. China and the Diaoyu Islands. In: International Security, 23. Jg., Nr. 3 (1998/99). S. 127 ff.

⁵⁸² Seo, 2005. S. 180. / Schubert, 2001. S. 9.

Gewaltmonopols in China Fuß fassen konnte.⁵⁸³ Auf einer ähnlichen Ebene argumentiert Falun Gong, welche sich selbst als authentische Essenz der chinesischen Kultur versteht und das Verbot der Bewegung als Unterdrückung der chinesischen Kultur durch eine fremde Macht interpretiert.⁵⁸⁴

7.10 Der 16. Parteitag 2002 – die endgültige Neuinterpretation der eigenen Rolle

Der 16. Parteitag im November 2002 markiert den vorläufigen Endpunkt der ideologischen Entdogmatisierung nach 1978. Durch die von Jiang Zemin eingeführte Doktrin der „Drei Repräsentationen“ definierte die Kommunistische Partei endgültig ihre eigene Rolle neu. Nach den normativen Gesellschaftsvorstellungen (beziehungsweise den daraus resultierenden sozioökonomischen Zielsetzungen; von Egalitarismus zu Wohlstand) und den Mitteln zu deren Erreichung (beziehungsweise den daraus resultierenden wirtschaftlichen Organisationsformen; von zentralisierter Planwirtschaft zu dezentralisierter Marktwirtschaft), hatte sie nun auch ihren Vertretungsanspruch (beziehungsweise das daraus ableitbare Selbstverständnis; von Klassenpartei zu Volkspartei) neudefiniert und dadurch ihre eigene Rolle innerhalb der Gesellschaft grundlegend neuinterpretiert. Der neuformulierte Vertretungsanspruch erstreckt sich seit 2002 auf die „fortschrittlichen Produktivkräfte“, die „fortschrittliche Kultur“ und auf die „überwiegende Mehrheit des Volkes“. Ihren überarbeiteten Parteistatuten zufolge versteht sich die Kommunistische Partei nun nicht mehr ausschließlich als „Avantgarde der arbeitenden Klasse“, sondern nun auch als Vertreterin des „chinesischen Volkes und der chinesischen Nation“; womit sie endgültig den Wandel von einer avantgardistischen, revolutionären Klassenpartei zu einer reformistischen Volkspartei vollzog – ein Wandel der sich unter anderem auch an den Mitgliederzahlen ablesen lässt.⁵⁸⁵ Verfügungte die Partei 1949 noch über 4,5 Millionen Mitglieder, gehörten ihr 2010 bereits 80 Millionen Mitglieder an.⁵⁸⁶

Im Rahmen dieses neuformulierten Vertretungsanspruches ermöglichte die Kommunistische Partei auf dem 16. Parteitag die Aufnahme von Unternehmern in die Partei, was zweierlei bedeutet. Erstens kann dieser Schritt als machtrationale Strategie gelesen werden, welche der

⁵⁸³ Makeham, 2008. S. 337.

⁵⁸⁴ Seo, 2005. S. 181.

⁵⁸⁵ Parteistatuten der Kommunistischen Partei China, verabschiedet am 21. 10. 2007 auf dem 17. Parteitag. Fewsmith, Joseph: Rethinking the Role of the CCP. Explicating Jiang Zemin's Party Anniversary Speech. In: China Leadership Monitor, Nr.1/ Teil 2 (2002). Unter: http://media.hoover.org/sites/default/files/documents/clm2_JF.pdf, zuletzt aufgerufen am 18. 7. 2011. / Holbig, 2006. S. 17 ff.

⁵⁸⁶ International Department Central Committee of CPC: China Focus: China's Communist Party members exceed 80 million. Unter: <http://www.idcpc.org.cn/english/events/110625.htm>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011. / Saich, 2004. S. 106.

zunehmenden gesellschaftlichen Differenzierung und Pluralisierung Rechnung tragen soll und auf eine Integration der neuen gesellschaftlichen Eliten, auf die Verhinderung alternativer Machtzentren und somit letztlich auf die Aufrechterhaltung der eigenen Legitimität abzielt. Zweitens implizierte der neue Vertretungsanspruch und diese damit verknüpfte Öffnung, indem sie de facto den Widerspruch zwischen der kapitalistischen Ausbeuterklasse und den ausgebeuteten proletarischen Massen auflöst, aber eine Revision der marxistischen Theorie der Arbeit, welche ein Kernelement des wissenschaftlichen Sozialismus darstellt. Durch ihren Anspruch zugleich Arbeit und Kapital, Proletarier und Unternehmer zu vertreten, definierte die Kommunistische Partei ihr eigenes ideologisches Fundament neu und gibt, wenn auch nicht *expressis verbis* ihre Identität als Avantgarde der Arbeiterklasse gewissermaßen auf – zumal Ausbeutung bei Marx keine moralische Kategorie ist, sondern den kapitalistischen Produktionsverhältnissen innewohnt.⁵⁸⁷ Im Grunde bedeutet die Aufnahme von Unternehmern in die Partei und die de facto damit verbundene endgültige Absage an den Klassenkampf eine konsequente Fortsetzung des nach 1978 eingeleiteten Paradigmenwechsels, welcher die revolutionäre Praxis graduellen Reformschritten unterordnet und damit auch die einstmalige marxistische Legitimationsstrategie und ihre sozialistische Utopie durch einen nationalistisch akzentuierten Sozialutilitarismus ablöst. Theoretisch legitimiert wird diese ideologische Neuausrichtung, die auf dem 13. Parteitag 1987 eingeleitet wurde, indem die Kommunistische Partei den Fokus von den Produktionsverhältnissen, welche der marxistischen Orthodoxie zufolge den Klassenwiderspruch und damit auch den Klassenkampf bedingen, auf die Produktivkräfte verschiebt. Dieser Logik folgend, um die Koexistenz verschiedener sozialer Schichten zu rechtfertigen, wurde nach dem Klassenkampf und den diesen bedingenden Klassengegensätzen auch der marxistische Klassenbegriff weitgehend aufgegeben und durch den der gesellschaftlichen Schicht ersetzt.⁵⁸⁸ Ironischerweise führten gerade die ökonomischen Reformen nach 1978 zur Entstehung von Klassenstrukturen.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ Fewsmith, Joseph: The Sixteenth National Party Congress: The Succession That Didn't Happen. In: *The China Quarterly*, Nr. 173 (2003). S. 4 ff.

⁵⁸⁸ Ai, 2009. S. 689 f.

⁵⁸⁹ Li, Xing: From 'Politics in Command' to 'Economics in Command': A Discourse Analysis of China's Transformation. In: *The Copenhagen Journal of Asian Studies*, 18. Jg., (2003). S. 81.

8. Konfuzianische Worthülsen für marxistische Ideologie?

Während sich die vorherigen Kapitel ausführlich mit den ideologischen Rahmenbedingungen möglicher politischer Rückgriffe auf die konfuzianische Kulturtradition auseinandergesetzt haben, gilt es nun die offizielle Rhetorik der Kommunistischen Partei zur konfuzianischen Kulturtradition nach 1978 näher zu beleuchten. In dieser manifestieren sich die veränderte Wahrnehmung sowie die selektive, politische Funktionalisierung der traditionellen Kultur im Allgemeinen und ihrer konfuzianischen Aspekte im Besonderen. Jeweils für sich alleine mögen die unterschiedlichen Sprechakte von verschiedenen, hochrangigen Parteikadern und Regierungsmitgliedern oder gewisse ideologische Bezüge in politischen Programmen keine zwingende Aussagekraft besitzen und könnten als Einzelfälle oder Ausnahmen abgetan werden, doch in Summe (auch dann, wenn der Blick lediglich auf die nationale Ebene gerichtet und die regionale und lokale Ebene ausklammert wird) ergeben sie ein kohärentes Gesamtbild und illustrieren eine tiefgreifende Neubewertung der konfuzianischen Tradition. Des Weiteren sollen die folgenden Auszüge aus diversen Reden, Regierungsprogrammen oder Parteiresolutionen nicht darüber hinwegtäuschen, dass der leninistische Marxismus, mit den Vier Grundprinzipien als zentralem Bezugspunkt, nach wie vor die offizielle Staatsideologie darstellt. Auch ist festzuhalten, dass laut Makeham keine offiziellen, schriftlichen Dokumente vorliegen, welche die Instrumentalisierung der konfuzianischen Tradition zur Konstruktion einer nationalen, konfuzianischen Identität thematisieren würden, während sehr wohl Bezüge auf die „traditionelle Kultur“ oder die „kulturelle Tradition“ existieren.⁵⁹⁰

Auf den folgenden Seiten wird auf jene vier Bereiche eingegangen, in denen Bezugnahmen auf die konfuzianische oder die traditionelle Kultur besonders deutlich werden, nämlich das Naheverhältnis zur Konfuzius Stiftung sowie zur Internationalen Konfuzius Vereinigung, die Instrumentalisierung der konfuzianischen Tradition in der außenpolitischen Selbstdarstellung, jene ideologischen Motive, welche einen konfuzianisch konnotierten Hintergrund aufweisen und abschließend auf die Betonung der „traditionellen Werte“ in Bezug auf Fragen der öffentlichen und individuellen Moral.

8.1 Das (personelle) Naheverhältnis zu konfuzianischen Organisationen

Die explizitesten, positiven Bezugnahmen auf die konfuzianische Tradition von Seiten hochrangiger Parteikader lassen sich im Rahmen verschiedener Veranstaltungen über oder zu Ehren von Konfuzius finden – in der Regel organisiert von der Konfuzius Stiftung oder der Internationalen Konfuzius Vereinigung. In diesem Zusammenhang lässt sich ein signifikantes,

⁵⁹⁰ Makeham, 2008. S. 8.

personelles Naheverhältnis zwischen diesen nichtstaatlichen Organisationen und der Kommunistischen Partei feststellen, welche sich sowohl durch die Teilnahme hochrangiger Parteikader an unterschiedlichen Veranstaltungen als auch dadurch manifestiert, dass Führungspositionen von hochrangigen Parteikadern besetzt werden. Daraus lässt sich zwar auf eine politische Enttabuisierung und Rehabilitierung der konfuzianischen Kulturtradition schließen, allerdings nicht zwingend auf eine politische Vereinnahmung. Zum einen ist der Rahmen als informell unverbindlich und nicht als politisch institutionalisiert zu bezeichnen, weshalb gewissermaßen offen bleibt inwiefern die Aussagen verschiedener Parteikader die gesamte Partei oder nur die Meinung Einzelner oder die von Strömungen innerhalb der Partei repräsentieren. Darüber hinaus bleiben politische Forderungen, die aus der Kommunistischen Partei heraus, hinsichtlich der konfuzianischen Kulturtradition öffentlich artikuliert werden, weitgehend auf diesen Rahmen beschränkt. Zum anderen besteht dieses Naheverhältnis seit Mitte der 1990er Jahre und ist seitdem weitgehend konstant geblieben, ohne dass dessen Relevanz und Einfluss im politischen Prozess entscheidend zugenommen hätte.

Aus den Reihen jener Parteikader, welche bereits in den 1990er Jahren entschieden für eine Neubewertung der konfuzianischen Kulturtradition eingetreten sind, ist sicherlich der 2009 verstorbene Gu Mu hervorzuheben. Gu Mu, der als einer der Architekten der Reform- und Öffnungspolitik (Errichtung der Sonderwirtschaftszonen) gilt, personifiziert wie kaum ein anderer das besondere Naheverhältnis zwischen der Kommunistischen Partei und der Mitte der 1980er Jahre einsetzenden Popularisierung der konfuzianischen Kulturtradition. Als langjähriges Mitglied des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei (bis 1993) bekleidete Gu Mu verschiedene hohe Regierungsämter, wie das des Vizepremierministers oder jenes des Vizepräsidenten der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes. Daneben war er aber auch Ehrenpräsident der 1984 gegründeten Konfuzius Stiftung und ab 1994 Präsident der im selben Jahr gegründeten Internationalen Konfuzius Vereinigung; ein Amt, welches ab 2004 von einem weiteren hochrangigen Parteimitglied besetzt werden sollte, nämlich Ye Xuanping, ehemaliger Gouverneur der Guangdong Provinz und ehemaliger Vizepräsident der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes.⁵⁹¹

In seiner Funktion als Ehrenpräsident der Konfuzius Stiftung hielt Gu Mu im August 1987 in Qufu, dem Geburtsort von Konfuzius, anlässlich der ersten internationalen Konferenz in der Geschichte der Volksrepublik China über die konfuzianische Kulturtradition, eine Rede, in

⁵⁹¹ Makeham, 2008. S. 50; 63 und 316 f.

welcher sich die bereits abzeichnende Neubewertung der chinesischen Kultur nach 1978 und zugleich die Debatte über den eingeschlagenen Modernisierungsprozess widerspiegelt.

“[Confucianism is] one of the crystallizations of national Chinese culture. [...] Although its founder, Confucius, was born in China, culture and thought are the common wealth of all humankind, and are not bound by national boundaries. [...] In order to make China progress, the only correct way is to start from the needs of reality, critically inherit those periods of excellence in traditional Chinese culture and thought, including that of Confucianism, and at the same time, critically assimilate the reasonable elements of other cultures.”⁵⁹²

Gu Mu

Zwei Jahre später, im Oktober 1989, anlässlich von Feierlichkeiten zu Ehren des 2540. Jahrestages von Konfuzius' Geburt, gemeinsam veranstaltet von der Chinesischen Konfuzius Stiftung und der UNESCO, denen unter anderem Jiang Zemin, der damalige Staatspräsident und Generalsekretär der Kommunistischen Partei, Li Xiannian, ehemaliger Staatspräsident und damaliger Vorsitzender der Politischen Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes und Wu Xueqian, damaliger Vizepremierminister, beiwohnten, äußerte sich Gu Mu, der als Schirmherr der Veranstaltung fungierte, in seiner Rede weniger zurückhaltend und kritisierte offen antitraditionalistische Tendenzen.⁵⁹³

“In dealing with the issue of traditional culture and foreign culture, undoubtedly our national culture should constitute [the national] subject position. This is because the development of any nation is tied to its “national conditions”, and the transformation of any nation is tied to its national culture. If an attitude of [cultural] nihilism is adopted in regard to one’s own culture, then the foundation upon which to absorb and digest foreign cultures will be lost, making the establishment and development of a new culture impossible.”⁵⁹⁴

Gu Mu

Gegen Ende seiner Ansprache, im Zuge derer er Konfuzius außerdem als großen Denker, Pädagogen und Politiker lobte,⁵⁹⁵ als einen herausragenden Mitbegründer der traditionellen

⁵⁹² Gu Mu zitiert nach: Song, 2003. S. 87.

⁵⁹³ Twohey, 1999. S. 114.

⁵⁹⁴ Gu Mu zitiert nach: Makeham, 2008. S. 247.

⁵⁹⁵ Wei, Liming: Konfuzius und die moderne Zeit. In: Beijing Rundschau, Nr. 51 (1989). S. 20.

Kultur Chinas und als deren Repräsentanten bezeichnete sowie die bedeutsame Rolle der konfuzianischen Tradition für die Geschichte Chinas und deren tiefgreifenden Einfluss auf ganz Ostasien hervorhob, ging Gu Mu noch auf das konfuzianische Harmonieverständnis ein und betonte dessen praktische Relevanz für die Gegenwart.⁵⁹⁶ Eine Aussage, welche in Anbetracht der zeitlichen Nähe zu den Ereignissen am Tiananmen-Platz vom 4. Juni 1989 und angesichts der Anwesenheit von Jiang Zemin und anderen prominenten Parteikadern nicht ohne politische Brisanz bleibt. Jiang Zemin selbst folgte im Gespräch mit Teilnehmern des Symposiums der Argumentation Gu Mus, bezeichnete die konfuzianische Tradition ebenfalls als wertvolles Kulturerbe der chinesischen Nation und sprach sich ebenso für eine selektive Übernahme der positiven Aspekte des konfuzianischen Denkens aus.⁵⁹⁷

Im Oktober 1994, anlässlich einer von der Konfuzius Stiftung veranstalteten Konferenz zum 2545. Jahrestag von Konfuzius' Geburt wurde die Internationale Konfuzius Vereinigung aus der Taufe gehoben. Neben Gu Mu, der erste Präsident der neugegründeten Internationalen Konfuzius Vereinigung und Lee Kuan Yew, welcher Ehrenpräsident wurde, nahmen unter anderem mehrere hochrangige Parteimitglieder teil, darunter Jiang Zemin, Li Ruihuan, der damalige Vorsitzenden der Politischen Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes sowie Mitglied des Ständigen Ausschusses des Politbüros und Li Lanqing, damaliger Vizepremierminister.⁵⁹⁸ In seiner Eröffnungsrede bezeichnete Li Ruihuan das konfuzianische Kulturerbe als Hauptsäule der traditionellen Kultur sowie als Stolz der chinesischen Nation und unterstrich dessen Relevanz für die gegenwärtige Realität. Noch deutlicher plädierte Li Lanqing in seiner Rede für diese Politik der kritischen Fortschreibung, wonach negative, überkommene Aspekte des konfuzianischen Erbes zu verwerfen, positive jedoch entsprechend den Notwendigkeiten der Gegenwart zu pflegen und zu übernehmen seien. Li Lanqing beließ es jedoch nicht dabei, die Aktualität der konfuzianischen Ethik zu unterstreichen, sondern stellte, sich explizit für eine Integration konfuzianischer Inhalte in den Sozialismus chinesischer Prägung aussprechend, diese darüber hinaus in einen politisch-ideologischen Kontext.

“Today in coming together to commemorate Confucius and to study and discuss his thought and the rujia [konfuzianische Kultur, Anm. d. Verf.]doctrines that he established, we must critically inherit, pass on, and promote this valuable cultural legacy. We must select its essence so that under the new historical conditions and

⁵⁹⁶ Song, 2003.S. 87.

⁵⁹⁷ Vgl.: Wei (Beijing Rundschau), 1989. S. 20.

⁵⁹⁸ Makeham, 2008. S. 63 ff. / Ai, 2009. S. 697.

according to the needs of the new times, we get rid of the old and bring forth the new, enabling ruxue [konfuzianische Lehre, Anm. d. Verf.] to make a positive contribution to the construction of socialism with Chinese characteristics.”⁵⁹⁹

Li Lanqing

Wie auch Gu Mu, welcher in seiner Rede die Verantwortung der Wissenschaft betonte, einen Beitrag zur Lösung sozialer Probleme sowie zur moralischen Erziehung der Gesellschaft zu leisten und eine weitere Popularisierung der konfuzianischen Lehre einforderte, ging aber auch Li Lanqing in seiner Ansprache auf Fragen der moralischen Vervollkommnung und ethische Aspekte ein.⁶⁰⁰

“Confucius and the rujia represented by him stressed the importance of moral cultivation and moral education. Regarding the perfection of subjective morality as the means to complete the foundation of social morality, they combined individual cultivation with the duties and responsibilities that should be accorded to other people, the country and society. It is important to bear this in mind in the current social situation in which the market economy and the production of commodities are developing, since it provides a lesson for us as we nurture a new generation who have ideals, morals, culture, and discipline”⁶⁰¹

Li Lanqing

Diese Zitate illustrieren den graduellen Wandel, der sich bereits im Laufe der 1980er Jahre abzeichnete und sich bis Mitte der 1990er Jahre schließlich im politischen Diskurs vollzog. Die Teilnahme einiger hochrangiger Parteikader an Feierlichkeiten zu Ehren von Konfuzius, besonders alle fünf Jahre anlässlich runder Jubiläen hält bis in die Gegenwart an.⁶⁰² Im Oktober 2004 regte beispielsweise Ye Xuanping auf einem internationalen Symposium anlässlich des 2555. Geburtstages von Konfuzius, an welchem er in seiner Funktion als neuernannter Vorsitzender der Internationalen Konfuzius Vereinigung teilnahm, dazu an, positive Aspekte der konfuzianischen Lehre zu bewahren.⁶⁰³

„We must work hard to raise the standard of research on the theoretical aspects of ruxue [konfuzianische Lehre, Anm. d. Verf.], but at the same time we must

⁵⁹⁹ Li Lanqing zitiert nach Makeham, 2008. S. 65.

⁶⁰⁰ Makeham, 2008. S. 64 f.

⁶⁰¹ Li Lanqing zitiert nach Makeham, 2008. S. 65.

⁶⁰² Besonders in den Jahren 1989 (2540), 1994 (2545), 1999 (2550) und 2004 (2555).

⁶⁰³ Makeham, 2008. S. 316 f.

*devote full attention to the dissemination and popularization of ruxue [...] Only by transforming new findings about the theoretical aspects of ruxue into new resources for popularizing ruxue can the power and value of ruxue be revealed. Popularizing ruxue will enable it to become imbued with vigor. For ruxue to secure ongoing vitality and for it to be able to display that vitality require it to enter into the lives of ordinary people. Only a ruxue that exists within the lives of ordinary people can possess a real enduring value.*⁶⁰⁴

Je Xuanping

Auch Jia Qinglin, Mitglied des Ständigen Ausschusses des Politbüros der Kommunistischen Partei Chinas und Vorsitzende der Politischen Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes, nahm an dieser Konferenz teil und merkte in seiner Rede an, dass die Kommunistische Partei die Bewahrung und Entwicklung der „überlegenen, traditionellen Kultur“ unterbewertet habe und diese aber mit Hilfe wissenschaftlicher Methoden adaptieren müsse.⁶⁰⁵ Jia Qinglin und Ye Xuanping nahmen auch an einer Konferenz der Internationalen Konfuzius Vereinigung 2009 (2560. Geburtstag) teil, bei der auch Gu Xiulian anwesend war, ehemalige Vizevorsitzende des Ständigen Ausschusses des Nationalen Volkskongresses. In seiner Ansprache lobte Jia Qinglin Konfuzius als Gründer der konfuzianischen Tradition und großen Philosophen. Die konfuzianische Tradition sei, so Jia Qinglin, ein zentraler Bestandteil der traditionellen Kultur und Geschichte Chinas und könne einen wichtigen Beitrag für den Fortschritt, die Einheit und Stabilität Chinas leisten, weshalb sie in die gegenwärtige Realität integriert werden müsse um der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung zu dienen.⁶⁰⁶ Ein Jahr später nahm Chen Zhili, Vizevorsitzende des Ständigen Ausschusses des Nationalen Volkskongresses an Feierlichkeiten in Qufu teil.⁶⁰⁷

8.2 Selbstdarstellung nach außen

Weitere diskursive Bezugnahmen auf die konfuzianische Kulturtradition finden sich im Kontext der internationalen Politik. Beispielsweise Li Ruihan zitierte 2001 während eines Treffens mit dem Staatspräsidenten Singapurs S. R. Nathan, bezugnehmend auf Fragen der internationalen Politik die „goldene Regel“ und stellte die konfuzianische Vorstellung von

⁶⁰⁴ Makeham, 2008. S. 316 f.

⁶⁰⁵ Makeham, 2008. S. 316 f. / Lam, Willy Wo-Lap: Chinese Politics in the Hu Jintao Era. New Leaders, New Challenges. Armonk, 2006. S. 280.

⁶⁰⁶ Xinhua: Senior official calls for inheriting, displaying Confucianism (24. 9. 2009). Unter: http://news.xinhuanet.com/english/2009-09/24/content_12108121.htm, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

⁶⁰⁷ Xinhua: 2561st birthday of Confucius celebrated in China (28. 9. 2010). Unter: http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2010-09/28/c_13534300.htm, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

Harmonie dem Konzept der Hegemonie antithetisch gegenüber.⁶⁰⁸ Ein Jahr später, im Oktober 2002 zitierte auch Staatspräsident Jiang Zemin im Zuge seiner Rede zur Eröffnung der Präsidentenbibliothek George H. W. Bushs, Konfuzius.⁶⁰⁹ Ministerpräsident Wen Jiabao stellte Konfuzius im März 2003 in einer Rede an der Harvard-Universität sogar in eine Reihe mit Sun Yat-sen um die herausragende Besonderheit der chinesischen Kulturtradition zu illustrieren und zitierte anschließend den neokonfuzianischen Moralphilosophen Zhang Zai.⁶¹⁰ Daneben ist auf außenpolitische Entsprechung zu verweisen, welche das Konzept der Harmonischen Gesellschaft in den beiden Konzepten des „Friedlichen Aufstiegs“ innerhalb einer „Harmonischen Welt“, findet.⁶¹¹

Seit Mitte der 2000er Jahre zeichnet sich eine sukzessive Aneignung der konfuzianischen Tradition als ikonographisches Symbol der chinesischen Kultur ab. Konfuzius dient der Volksrepublik China in diesem Zusammenhang dazu, die chinesische Nation nach außen hin identitätsstiftend zu repräsentieren sowie deren kulturelle Attraktivität und internationale Akzeptanz zu steigern (soft power), beispielsweise in Form der Konfuzius-Institute.⁶¹² Dabei handelt es sich um vorgeblich nichtstaatliche (obwohl zum Teil durch das chinesische Bildungsministerium finanziert, welchem sie indirekt unterstellt sind) Kulturinstitute, die Sprachkurse und Vorträge über die chinesische Kultur organisieren; in etwa vergleichbar mit dem deutschen Goethe-Institut, der italienische Società Dante Alighieri oder dem englischen British Council.⁶¹³ Weltweit existieren mittlerweile 322 Niederlassungen in 96 Staaten.⁶¹⁴ Was die Konfuzius-Institute aber von Kulturinstituten anderer Staaten unterscheidet ist ihr Verhältnis zur Kommunistischen Partei, zu der sie, obwohl nach außen nichtstaatlich, de facto eine deutliche Nähe aufweisen. Die Vorsitzende des Aufsichtsrates ist Liu Yandong, Mitglied des Politbüros, Mitglied des Staatsrates sowie ehemalige Vizepräsidentin der Politischen Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes.⁶¹⁵ Li Changchun, einer der Vorsitzenden des Ständigen Ausschusses des Politbüros beschrieb die Konfuzius-Institute sogar als

⁶⁰⁸ Lam, 2006. S. 280. / Vgl.: Konfuzius, 2005. S. 107 (12:2): „Was du selber nicht wünschst, das tue nicht den Menschen an.“

⁶⁰⁹ Jiang, Zemin: Ansprache anlässlich der Eröffnung der Präsidentenbibliothek George H. W. Bushs, 2002. Unter: <http://www.fmprc.gov.cn/eng/topics/3719/3721/t19082.htm>, zuletzt aufgerufen am 2. 8. 2011. / Konfuzius, 2005. S. 124 (13:23).

⁶¹⁰ Lam, 2006. S. 281. / Wen, Jiabao: Ansprache an der Harvard-Universität, 2003. Unter: http://www.chinadaily.com.cn/en/doc/2003-12/11/content_289494.htm, zuletzt aufgerufen am 2. 8. 2011.

⁶¹¹ Yu, Bin: China's Harmonious World. Beyond Cultural Interpretation. In: Journal of Chinese Political Science, 13. Jg., Nr. 2 (2008). S. 119 – 141.

⁶¹² Nye, Joseph: Soft Power. The means to success in world politics. New York, 2004.

⁶¹³ Konfuzius Institut. Unter: <http://english.chinese.cn/>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

⁶¹⁴ Hanban (Confucius Institute Headquarters). Unter: <http://english.hanban.org/>, aufgerufen am 3.11. 2011.

⁶¹⁵ Konfuzius Institut. Unter: http://www.chinese.cn/conference11/article/2011-12/11/content_394460.htm, zuletzt aufgerufen am 7. 1. 2012.

einflussreiches Instrument zum Zweck der Propaganda gegenüber dem Ausland.⁶¹⁶ Dementsprechend fielen die Reaktionen der Konfuzius-Institute 2010 über die Verleihung des Friedensnobelpreises an den Dissidenten Liu Xiaobo verhalten oder gar ganz aus.⁶¹⁷ In diesem Zusammenhang ist außerdem auf den Konfuzius-Friedenspreis zu verweisen, der von einer Nichtregierungsorganisation als Reaktion auf die Vergabe des Friedensnobelpreises an Liu Xiaobo ins Leben gerufen wurde. Obwohl sowohl von Seiten der Organisatoren als auch von Seiten des Kulturministeriums jegliche Beteiligung der Regierung bestritten wurde, waren von einer Abteilung des Kulturministers Einladungen zur Verleihung verschickt worden. Im September 2011 verfügte das Kulturministerium eine Einstellung der Preisverleihung, nichtsdestotrotz wurde der Konfuzius-Friedenspreis zwei Monate später an Vladimir Putin vergeben.⁶¹⁸

Weitere Beispiele sind der „UNESCO-Konfuzius-Preis für Alphabetisierung“, welcher 2005 von der chinesischen Regierung gestiftet wurde oder der vom chinesischen Kulturministerium und der Provinzregierung Shandongs gestiftete „Konfuzius-Kultur-Preis“.⁶¹⁹ Letzterer wurde 2009 anlässlich des „Konfuzius-Kultur-Festivals“ ins Leben gerufen, welches seit 1984 alljährlich in Qufu stattfindet und ebenfalls vom Kulturministerium und der Provinzregierung Shandongs finanziert wird. Die ersten Preise erhielten der (neu-)konfuzianische Gelehrte und Professor für chinesische Geschichte und Philosophie Tu Wei-ming sowie die Konfuzius Stiftung, beide für ihre Verdienste um die Erforschung der traditionellen, chinesischen Kultur.⁶²⁰ In diesem Kontext ist ebenfalls die bereits angesprochene Eröffnungszeremonie der Olympischen Spiele 2008 zu sehen, welche sich sowohl an das chinesische als auch das internationale Publikum richtete.

⁶¹⁶ The Economist: A message from Confucius. New ways of projecting soft power (22. 10. 2009). Unter: <http://www.economist.com/node/14678507>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

⁶¹⁷ Puhl, Jan/ Schulz, Sandra/ Wagner, Wieland: Der chinesische Traum (3. 1. 2011). Unter: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-76121070.html>, zuletzt aufgerufen am 7. 1. 2012.

⁶¹⁸ Liu, Linlin: NGO creates 'Peace Prize' (9. 12. 2010). Unter: <http://china.globaltimes.cn/society/2010-12/600306.html>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011. / Watts, Jonathan: Vladimir Putin scoops Chinese peace award (15. 11. 2011). Unter: <http://www.guardian.co.uk/world/2011/nov/15/vladimir-putin-wins-peace-prize>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011. / Watts, Jonathan: China's rival to Nobel peace prize is scrapped after one year (29. 10. 2011). Unter: <http://www.guardian.co.uk/world/2011/sep/29/china-nobel-confucius-prize-scrapped>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011. / Wong, Edward: Competing Confucius Award Bares Discord in China (1. 10. 2011). Unter: <http://www.nytimes.com/2011/10/02/world/asia/competing-confucius-award-bares-discord-in-china.html>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

⁶¹⁹ The UNESCO Confucius Prize for Literacy. Unter: <http://www.unesco.org/new/en/education/themes/education-building-blocks/literacy/literacy-prizes/unesco-confucius-prize/>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

⁶²⁰ Xinhua: First Confucius Cultural Award presented in east China's Shandong (28. 9. 2009). Unter: http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2009-09/28/c_1355495.htm, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

8.3 Konfuzianisch konnotierte, ideologische Motive

Im Fokus der wissenschaftlichen Rezeption steht allerdings das konfuzianisch konnotierte Konzept der „Harmonischen Gesellschaft“ (hexie shehui). Daneben weist allerdings noch ein weiteres ideologisches Konzept einen traditionellen, konfuzianischen Hintergrund auf, nämlich der Begriffe der „wohlhabenden Gesellschaft“ (xiaokang shehui).

8.3.1 Bescheidener Wohlstand

Der Begriff des „bescheidenen Wohlstandes“ (xiaokang) wurde bereits 1979 von Deng Xiaoping eingeführt und wurde seither kontinuierlich, sowohl von Jiang Zemin 2002 auf dem 16. Parteitag als auch von Hu Jintao auf dem 17. Parteitag, propagiert.⁶²¹ Seine ideologische Prägung erfuhr das Konzept, das seit 1979 häufig als Zielsetzung der Modernisierungspolitik („Reform und Öffnung“) angeführt wird im Kontext der Verheißung einer besseren Zukunft in Form von (bescheidenem) materiellem Wohlstand. Wie der Begriff der Harmonie (hexie) findet sich auch jener des bescheidenen Wohlstandes wiederholt im Buch der Riten und im Buch der Lieder, welche beide zu den Fünf Klassikern der konfuzianischen Philosophie gehören. In beiden Büchern bezieht sich das Motiv des (bescheidenen) Wohlstandes auf eine Gesellschaft, die zwar noch nicht das utopische Ideal der „Großen Einheit“ (datong) erreicht hat, trotzdem aber bereits ein gewisses Maß an sozioökonomischen Wohlstand verwirklichen konnte.⁶²² Unmittelbar damit verknüpft ist der Begriff der „wohlhabenden Familie“ (xiaokang zhi jia), welcher sich ebenfalls im Buch der Lieder findet und von Deng Xiaoping 1979 als Ziel des Modernisierungsprozess genannt wurde.⁶²³

8.3.2 Harmonische Gesellschaft

Gemessen an der, sowohl akademischen als auch medialen, Rezeption, wird das Konzept der „Harmonischen, sozialistischen Gesellschaft“ (in der Regel auf „Harmonische Gesellschaft“ verkürzt) am häufigsten thematisiert. Erstmals wurde das Konzept in der Resolution zum 16. Parteitag 2002 erwähnt, auf dessen 4. Plenarsitzung 2004 definiert und zusammen mit dem „Wissenschaftlichen Entwicklungskonzept“ mit der Resolution zum 17. Parteitag 2007 schließlich in die Parteistatuten aufgenommen. Obwohl der Begriff der „wissenschaftlichen Entwicklung“ innerhalb der Rede Hu Jintaos weit mehr Raum einnahm, erfuhr das Konzept der Harmonischen Gesellschaft, insbesondere in den internationalen Medien, aber auch von Seiten der Wissenschaft eine weitaus höhere Aufmerksamkeit.

⁶²¹ Ai, 2009. S. 686.

⁶²² Perry, 2008. S. 41 f.

⁶²³ Ebd.

Das Konzept selbst ist als Anerkennung sozialer Komplexität und als ein partielles (indirektes) Eingeständnis jener schwerwiegenden sozioökonomischen Widersprüche zu lesen, die durch den Prozess der „sozialistischen Modernisierung“ hervorgerufen wurden.⁶²⁴ Mit der Doktrin der Harmonischen Gesellschaft etablierte Hu Jintao einen neuen, offiziellen Entwicklungsnarrativ, welcher das Versprechen von Wohlstand (wohlhabende Gesellschaft) in einen breiten, normativen Rahmen setzt und ergänzt dementsprechend die quantitative Dimension des Modernisierungsprozesses, welche aber weiterhin aktuell bleibt, um eine qualitative. Das Konzept der Harmonischen Gesellschaft erkennt allerdings die sich zuspitzenden sozialen Konflikte und die evidenten Entwicklungsunterschiede (z.B. regionale Disparitäten wie etwa zwischen den südöstlichen Küstenregionen und den westlichen Binnenregionen, Diskrepanzen zwischen urbanen und ruralen Räumen oder eine ungleiche Einkommensverteilung) nicht nur an, sondern erhebt deren Überwindung erstmals seit dem Beginn des Reformprozesses zu einem zentralen politischen Ziel. So wiederholte Hu Jintao zwar das von seinem Vorgänger Jiang Zemin 2002 formulierte Ziel, das Bruttoinlandsprodukt pro Kopf bis 2020 zu vervierfachen, verschob den Fokus jedoch eindeutig auf den Zielkonflikt zwischen ungebremstem Wachstum („einige sollen zuerst reich werden“) und sozialer Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit.⁶²⁵ Ziel der Entwicklung Chinas ist die Verwirklichung einer Harmonischen (sozialistischen) Gesellschaft, welche sich laut Hu Jintao auf (sozialistische) Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Vertrauen, Wahrhaftigkeit, Stabilität und Ordnung sowie Harmonie zwischen Mensch und Natur gründet.⁶²⁶ Somit entscheiden nicht mehr ausschließlich quantitative Kriterien (z.B. ein stetiges Wirtschaftswachstum) über die Effizienz der Herrschaft der Kommunistischen Partei, sondern nunmehr ebenso qualitative (z.B. Rechtsstaatlichkeit), mögen sie auch noch so vage definiert sein. Zu betonen ist, dass diesem normativen Entwurf ebenso eine negative Legitimationsebene inhärent ist. Indem sich die Kommunistische Partei als Garant einer harmonischen Gesellschaftsordnung gebärdet, wird unausgesprochen dessen Gegenteil, nämlich Chaos, ebenso ein in der chinesischen Geistesgeschichte tief verwurzeltes Motiv, als Resultat eines Machtverlustes inszeniert.

Nun ist es allerdings so, dass der chinesische Harmoniebegriff (hexie) für sich genommen, keineswegs alleinig der konfuzianischen Philosophie zuordenbar ist, sondern vielmehr ein zentrales Leitmotiv der chinesischen Kultur und Geistesgeschichte darstellt, das daher von

⁶²⁴ Holbig, 2006. S. 27.

⁶²⁵ Hu Jintao, 2007.

⁶²⁶ Ebd.

allen bedeutenden philosophischen Strömungen Chinas (Daoismus, Legalismus, Buddhismus und eben auch der konfuzianischen Philosophie) aufgegriffen und sowohl in einem metaphysischen, ethischen, als auch politischen Kontext, thematisiert worden ist.⁶²⁷ Erste zeitgenössische Überlieferungen des Begriffs finden sich bereits aus vorkonfuzianischer Zeit, nämlich auf Inschriften aus der Shang Dynastie (16. – 11. Jh. v. Chr.). So findet sich auch die erste schriftliche Erwähnung der „großen Harmonie“ im ältesten der klassischen Texte Chinas, dem Buch der Wandlungen (Yijing), welches sowohl in der konfuzianischen, als auch der daoistischen Philosophie einen zentralen Stellenwert einnimmt.⁶²⁸ Während es sich im Daoismus dabei um einen bereits bestehenden, ewig vorherrschenden Zustand handelt, gewissermaßen um eine der Realität zugrunde liegende, transzendente Struktur, ist Harmonie in der konfuzianischen Philosophie nicht unmittelbar und bildet daher einen Idealzustand. Der Harmoniebegriff repräsentiert in Form der „großen Harmonie“, einen ursprünglichen, grundsätzlichen Idealzustand, welchen es erneut zu realisieren gilt, da dieser durch ein unnatürliches Ungleichgewicht aus der Balance geraten ist. Damit wird der utopische Aspekt des konfuzianischen Harmoniebegriffs evident, wobei dieser bei Konfuzius allerdings deutlich konservativ ausgelegt ist, nachdem Konfuzius sich in seiner Darstellung einer idealen Gesellschaftsordnung explizit auf die einstige Zhou-Dynastie bezieht. Die herausragende Rolle in der konfuzianischen Philosophie spiegelt sich auch in der häufigen Behandlung dieses Leitmotivs wieder, welches sich in allen der „Fünf Klassiker“ und in drei der kanonischen „Vier Bücher“ vorzufinden ist.⁶²⁹

Die omnipräsente Betonung von Harmonie und gesellschaftlicher Ordnung reflektiert den historischen Entstehungszusammenhang der konfuzianischen Philosophie und das in der chinesischen Kultur tief verwurzelte Motiv eines plötzlichen Ordnungsverfalls. Das immer wiederkehrende, dystopische Thema der chaotischen Unordnung ist zum einen auf das traditionelle, chinesische Geschichtsverständnis zurückzuführen, welches ungleich dem westlich-christlichen, Geschichte nicht linear begreift, im Sinne einer Entwicklung, welche einen Anfangs- sowie einen Endpunkt aufweist, sondern stattdessen Geschichte zyklisch wahrnimmt, im Sinne einer permanenten Wiederkehr verschiedener Perioden.⁶³⁰ Zum anderen existiert in der traditionellen Kosmologie Chinas keine Vorstellung einer transzendenten,

⁶²⁷ Delury, 2008. S. 41

⁶²⁸ Yu, Dunkang: Der Gedanke der „Großen Harmonie“ im Buch der Wandlungen (Zhou Yi). Philosophische Theorien des Konfuzianismus über Konflikt und Harmonie. In: In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf (Hrsg.): Konfuzius und die Modernisierung Chinas. Mainz, 1990. S. 69.

⁶²⁹ Delury, 2008. S. 41

⁶³⁰ Weggel, Oskar: Zwischen Marxismus und Metakonfuzianismus. China auf dem Weg zur „Renormalisierung“. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf (Hrsg.): Konfuzius und die Modernisierung Chinas. Mainz, 1990. S. 501.

anthropomorphen Urkraft, welche kreativ in den Prozess der menschlichen Geschichte eingreift oder der Glaube an eine vorgegebene, göttliche Ordnung. Vielmehr liegt es am Menschen, welcher zusammen mit Himmel und Erde die kosmologische Trinität bildet, den Willen des Himmels zu erkennen, sich selbst Grenzen zu setzen und in einer harmonischen Ordnung zu leben.⁶³¹ So ist Harmonie zugleich ein anzustrebender, relationaler Zustand, als auch der Prozess, welcher ihn aufrechterhält oder herstellt.⁶³²

Neben Konfuzius gilt Harmonie auch Menzius und Xunzi als das zentrale Leitmotiv der konfuzianischen Gesellschaftsphilosophie.⁶³³ Die ideale konfuzianische Gesellschaftsordnung realisiert sich dementsprechend durch das in Einklang bringen konfligierender Widersprüche und die Überführung gesellschaftlicher Unordnung in einen Zustand harmonischer Ordnung. Der konfuzianische Harmoniebegriff geht jedoch weit über eine gesellschaftspolitische Dimension hinaus und ist vielmehr in einem holistischen Kontext zu verstehen, welcher individuelle, soziale und kosmologische Harmonie in einen Zusammenhang stellt. Der Mensch verändert und schreibt durch sein Handeln nicht nur Geschichte, sondern formt zugleich den Kosmos.⁶³⁴ Daraus ergibt sich die multidimensionale Existenz des Individuums in der konfuzianischen Philosophie, welche einen direkten Nexus zwischen individueller Glückseligkeit, zwischenmenschlicher und gesamtgesellschaftlicher Harmonie herstellt. Die verantwortungsvolle Aufgabe des menschlichen Individuums ist es durch ethische Vervollkommnung Harmonie nach innen, wie nach außen (Umwelt – Familie, Gesellschaft, Kosmos) zu leben. Ergo ist es demgegenüber das Ziel wahren Regierens die Gesellschaft zu harmonisieren und ein harmonisches Gleichgewicht zwischen Himmel, Mensch und Erde herzustellen.

Seinen eigentlichen konfuzianischen Bedeutungszusammenhang erfährt das Konzept der Harmonischen Gesellschaft allerdings erst in Verbindung mit dem zweiten Konzept, welches auf dem 17. Parteitag verabschiedet wurde, nämlich dem der wissenschaftlichen Entwicklung. Dieses bildet den Kern von Hu Jintaos Theorieansatz und wurde erstmals auf dem 3. Plenum des 16. Parteitages im Oktober 2003 als „umfassende, koordinierte und nachhaltige Entwicklung“ definiert.⁶³⁵ Auf den ersten Blick weist das Konzept einen technokratischen

⁶³¹ Li, Chenyang: The Confucian Ideal of Harmony. In: *Philosophy East and West*, 56. Jg., Nr. 4 (2006). S. 593 f.

⁶³² Ebd. S. 591 f.

⁶³³ Li, Chenyang: The Philosophy of Harmony in Classical Confucianism. In: *Philosophy Compass*, 3. Jg., Nr. 3 (2008). S. 426.

⁶³⁴ Ebd. S. 432.

⁶³⁵ Fewsmith, Joseph: Promoting the Scientific Development Concept. In: *China Leadership Monitor*, Nr. 11 (2004). Unter: http://media.hoover.org/sites/default/files/documents/clm11_jf.pdf, zuletzt aufgerufen am 18. 7. 2011. S. 1

Beigeschmack auf und stellt im Hinblick auf den genuin, chinesischen Hintergrund des Konzepts der Harmonischen Gesellschaft den marxistischen Referenzpunkt dar, lässt es sich doch begriffsgeschichtlich von dem von Engels (später Lenin und Stalin) geprägten Konzept des „wissenschaftlichen Sozialismus“ ableiten, auf das von Seiten der Kommunistischen Partei wiederholt rekurriert wird.⁶³⁶ Diesem Umstand Rechnung tragend, konzentriert sich die überwiegende Mehrheit der akademischen Publikationen, welche sich in Bezug auf das Konzept der Harmonischen Gesellschaft mit Parallelen zur konfuzianischen Kulturtradition auseinandersetzen, lediglich auf den Harmoniebegriff sowie auf dessen geistesgeschichtlichen Hintergrund und blenden den ideologischen Kontext dabei weitgehend aus.⁶³⁷ Innerhalb des Konzepts nimmt allerdings das Prinzip „die Bevölkerung in den Mittelpunkt stellen“ (yi ren wei ben), einen zentralen Stellenwert ein, welches deutliche Parallelen zu den in Kapitel 4 bereits angesprochenen, normativen, konfuzianischen Legitimationsgrundlagen aufweist. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang das besonders von Menzius formulierte Prinzip der wohlwollenden Regierung, welche sich auf die Bevölkerung stützt, diese in das Zentrum ihres politischen Handelns stellt (min ben) und in deren Interesse regiert (ren zheng). So betonte Hu Jintao in seiner Abschlusserklärung wiederholt das Ziel der „überwiegenden Mehrheit des Volkes“ (dritte Säule, der „Drei Repräsentationen“) und dessen Interessen zu dienen sowie dessen Wohlstand zu mehren.

“Development is for the people, by the people and with the people sharing in its fruits. [...] All this will enable the Party to remain a ruling Marxist party that is built for public interests and exercises governance for the people; a party that is realistic, pragmatic and committed to reform and innovation; a party that is hardworking and clean; and a party that is full of vigor and enjoys solidarity and harmony.”⁶³⁸

Hu Jintao

8.4 Öffentliche und individuelle Moral

Zuletzt ist auf jenen Politikbereich zu verweisen, in dem seit den 1990er Jahren ein relativ konkreter, wenn auch sehr begrenzter Rückgriff auf die konfuzianische Ethik stattfindet, nämlich in Fragen, welche die öffentliche und individuelle Moral sowie gesellschaftliche Normen und Werte betreffen. Dabei ist einschränkend auf drei Punkte hinzuweisen. Erstens

⁶³⁶ Vgl.: Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. Wien, 1947.

⁶³⁷ Bsp.: Ai Guo, 2008. / Delury, 2008. / Qin, 2008. / Shi, 2008.

⁶³⁸ Hu Jintao, 2007.

erfolgen diese Bezugnahmen unter dem Deckmantel der „traditionellen Werte“, beziehen sich de facto aber, nachdem die konfuzianische Ethik in der chinesischen Geistesgeschichte zweifelsfrei den locus classicus tugendhaften Verhaltens darstellt, dennoch in erster Linie auf konfuzianische Tugenden. Zweitens sind diese Bezugnahmen auf „traditionelle Werte“ komplementär und haben die Betonung sozialistischer Werte nicht ersetzt. Gerade Hu Jintao betont in Bezug auf das Prinzip der Harmonischen Gesellschaft immer wieder die Notwendigkeit „moralischer Orientierung“ für den gesellschaftlichen Wandel und etablierte in diesem Kontext den Begriff des „sozialistischen Wertesystems“ („Acht Ehren und Acht Schanden“).⁶³⁹ Drittens ist zu betonen, dass diese sogenannten „traditionellen Werte“ in der Regel nicht näher spezifiziert werden und eine genaue Definition ausbleibt.

Bereits in den 1980er Jahren hatte die Kommunistische Partei angesichts der sukzessiven Öffnung, in Befürchtung moralischer Zersetzung durch ausländische Einflüsse, im Rahmen des Rufs nach dem „Aufbau einer spirituellen, sozialistischen Zivilisation“ unterschiedliche Kampagnen zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Moral durchgeführt; etwa die Kampagne „gegen geistige Verschmutzung“ 1983 oder jene „gegen bürgerliche Liberalisierung“ 1987.⁶⁴⁰ Im Zuge der Neubewertung der traditionellen Kultur im Kontext des „neuen Nationalismus“ erfolgte in diesem Zusammenhang aber eine zunehmende Neubetonung traditioneller Werte. Erstmals deutlich wurde diese Neubetonung traditioneller Werte im Rahmen der bereits angesprochenen Kampagne zur „patriotischen Erziehung“. 1993 veröffentlichte der Staatsrat in Zusammenarbeit mit dem Zentralkomitee der Kommunistischen Partei ein Positionspapier, das den Wert moralischer Erziehung betonte. Ausdrücklich wird darin auf die Bedeutung der „herausragenden, kulturellen Tradition Chinas“ zum Aufbau des „Sozialismus chinesischer Prägung“ verwiesen.⁶⁴¹ In der 1994 vom Zentralkomitee verfassten „Richtlinie zur Umsetzung der patriotischen Erziehung“ finden sich ebenso Bezüge auf die traditionelle Kultur.⁶⁴² 1996 verabschiedete das 6. Plenum des 14. Zentralkomitees eine weitere Resolution zum „Aufbau einer spirituellen, sozialistischen Zivilisation“, welche sich unter anderem, neben Fragen der öffentlichen Moral explizit auf familiäre Werte und Tugenden bezog, ein Kernthema der konfuzianischen Ethik. Deutlicher wurde der im Oktober 2001 verabschiedete „Aktionsplan zur Entwicklung staatsbürgerlichen Moral“. Dieser unterteilt Moral in Bezug

⁶³⁹ Vgl.: Chinesische Regierung: New moral yardstick: „8 honors, 8 disgraces“. Unter: http://www.gov.cn/english/2006-04/05/content_245361.htm, zuletzt aufgerufen am 10. 10. 2011. / Fewsmith, 2005. / Mulvenon, James: Hu Jintao and the “Core Values of Military Personnel”. In: China Leadership Monitor, Nr. 28 (2009). Unter: <http://media.hoover.org/sites/default/files/documents/CLM28JM.pdf>, zuletzt aufgerufen am 10. 10. 2011.

⁶⁴⁰ Kluver, 1996. S. 65 ff.

⁶⁴¹ Makeham, 2008. S. 311 f.

⁶⁴² Ebd.

auf das Konzept des Staatsbürgers in drei Kategorien; nämlich öffentliche Moral, familiäre Tugenden, professionelle Tugenden. Zwar hält das Dokument fest, dass sozialistische Werte nach wie vor die höchste Ebene moralischer Integrität darstellen, verzichtet jedoch weitgehend auf die gängige marxistische Terminologie und wiederholt die Notwendigkeit von Tugendhaftigkeit und traditionellen Werten.⁶⁴³

In diesem Zusammenhang ist auf die Rede Jiang Zemin auf dem 16. Parteitag 2002 zu verweisen, in welcher er nach einem Lob auf die herausragende 5000 Jahre alte Geschichte der chinesischen Nation wie folgt argumentierte.

*Promote ideological and ethical progress. Ruling the country by law and ruling the country by virtue complement each other. It is necessary to establish a socialist ideological and ethical system compatible with the socialist market economy and the socialist legal standard and consistent with the traditional virtues of the Chinese nation.*⁶⁴⁴

Jiang Zemin

Zwar bezieht sich Jiang Zemin nicht explizit auf die konfuzianische Tradition, der Verweis aber, dass es neben der Herrschaft durch Recht (fazhi), ebenso der Herrschaft durch Tugend (dezhi) bedürfe, erfährt in Bezug auf die traditionelle, politische Philosophie aber eine ganz spezielle Bedeutung. Aus dieser Perspektive ist das Prinzip der Herrschaft durch Recht eindeutig der legalistischen Philosophie zuordenbar, während das Prinzip der Herrschaft durch Tugend in der konfuzianischen Philosophie zu lokalisieren ist. Obwohl, oder gerade weil dieses Prinzip in der chinesischen Geistesgeschichte offensichtlich der konfuzianischen Philosophie zuzuordnen ist, verzichtete Jiang Zemin darauf, genauer zu konkretisieren, was er mit Tugend meine oder sich explizit auf Konfuzius zu beziehen.⁶⁴⁵ Jedoch ist einschränkend darauf hinzuweisen, dass die Kombination von Recht und Tugend einem in der traditionellen, chinesischen Staatsphilosophie tief verwurzelten Prinzip entspricht. Gerade die traditionelle Staatsdoktrin des Kaiserreichs beruhte auf dieser Verbindung von konfuzianischen sowie legalistischen Ansätzen. Zugleich ermöglicht die rhetorische Verwendung einer derartigen vagen Formulierung den Verzicht auf eine inhaltliche Konkretisierung, was wiederum eine flexible Auslegung erlaubt.

⁶⁴³ Vickers, 2009. S. 68.

⁶⁴⁴ Jiang, Zemin: Programmatische Rede auf dem 16. Parteitag, gehalten am Nov. 8. 11. 2002. Unter: <http://english.cpc.people.com.cn/66739/4496615.html>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

⁶⁴⁵ Makeham, 2008. S. 312. / Konfuzius, 2005. S. 13 (2:3) und 118 (13:6).

Das Motiv tugendhafter Herrschaft findet sich ebenso durch die Betonung der Notwendigkeit den Interessen des Volkes zu dienen, wenn auch indirekt, im Konzept der Harmonischen Gesellschaft sowie im damit verbundenen Konzept zur wissenschaftlichen Entwicklung. In abgewandelter Form, adaptiert auf die individuelle Ebene, findet es sich auch in der Schulung von Parteikadern. Zu diesem Zweck wurde beispielsweise in den vergangenen Jahren Liu Shaoqis bekanntes Essay „Wie man ein guter Kommunist wird“ neu herausgegeben, welches, wie bereits angesprochen, konfuzianische Einflüsse aufweist.⁶⁴⁶ Zudem ist der 2006 verabschiedete „Plan zur kulturellen Entwicklung“ zu erwähnen. Obgleich sozialistische Bezüge überwiegen, bezieht sich das Dokument wiederholt auf die Notwendigkeit die nationale Kultur Chinas zu entwickeln. Diese Forderung findet sich auch in der Rede Hu Jintaos auf dem 17. Parteitag, aber im Gegensatz zu dieser bezieht das Dokument den Begriff der nationalen Kultur explizit auf die 5000 Jahre alte Geschichte der chinesischen Kultur, die einen immensen Beitrag zur Entwicklung der „menschlichen Zivilisation“ geleistet habe. Das Dokument bezeichnet die chinesische Kultur als spirituellen, geistigen Zusammenhalt des nationalen Erbes und, angesichts einer komplexen Welt voller Herausforderungen, als eine unerschöpfliche Quelle von Kraft.⁶⁴⁷

⁶⁴⁶ Fewsmith, 2005. S. 3 f.

⁶⁴⁷ Billioud, 2007. S. 53 f.

Conclusio

Wie eingangs festgestellt, ist die Frage, ob eine machtpolitisch motivierte Funktionalisierung der konfuzianischen Kulturtradition stattfindet, für sich allein gestellt, wenig sinnvoll. Denn zweifellos findet seit 1978 eine Neubewertung der konfuzianischen Kulturtradition und in deren Folge eine partielle, selektive Bezugnahmen auf eben diese statt. Ebenso unbestreitbar ist der politische Zweck, dem diese kreative Neubewertung dient. Allerdings muss in Bezug auf die eingangs eingeführte Fragestellung, im Hinblick auf die Legitimationsstrategie der Kommunistischen Partei, konstatiert werden, dass die populäre These eines legitimatorischen Rückgriffs auf die konfuzianische Tradition erhebliche Mängel aufweist.

Drei zentrale Mängel lassen sich an der These einer konfuzianisch begründeten Legitimation feststellen. Zwar ist erstens durchaus von einer Neubewertung der konfuzianischen Tradition zu sprechen und ohne Zweifel überwogen unter Mao Tse-tung antitraditionalistische Ansätze, nichtsdestotrotz erscheinen begriffliche Umschreibungen wie historische Zäsur oder Revival (Renaissance) irreführend. Abgesehen davon, dass es sich um einen Prozess gradueller Neuinterpretation handelt, welcher sich über mehr als drei Jahrzehnte erstreckt, findet dieser Prozess seine intellektuellen Anknüpfungspunkte ebenso in der Zeit vor 1978 und nicht ausschließlich vor 1949. Zweitens sind jene Indikatoren, welche eine zentral gelenkte Funktionalisierung der konfuzianischen Tradition durch die Kommunistische Partei nahelegen, innerhalb ihres jeweiligen Bedeutungszusammenhangs zu verorten. Für sich allein betrachtet mögen sie durchaus eindrucksvoll und aussagekräftig sein, bezogen aber auf ihre soziopolitischen und historischen Realitätsbedingungen sind sie es nur noch bedingt. Daran anknüpfend ist schließlich drittens festzuhalten, dass diese unbestreitbaren Rückgriffe auf die konfuzianische Tradition innerhalb eines weiteren Kontextes zu sehen sind und nur im Rahmen des ideologischen Transformationsprozesses nach 1978 verstanden werden können.

Gradualismus

Zunächst ist im Hinblick auf die politische Neubewertung der konfuzianischen Tradition durch die Kommunistische Partei der Eindruck einer Zäsur zu widerlegen. Dieser Eindruck mag durch die antitraditionalistischen Ansätze in Maos politischem Denken und den exzessiven Bildersturm während der Kulturrevolution entstehen, verführt jedoch dazu, die politischen Entwicklungen vor 1978 auszublenden. Aber selbst wenn der Begriff der Zäsur verwendet würde, so würde sich dennoch die Frage stellen, wann diese denn stattgefunden

hätte. Es böte sich das Jahr 1978 an, das Jahr in dem alles begann. Gemeint sein könnten aber ebenso die 1980er Jahre, in denen sich der diskursive und strukturelle Rahmen etablierte, in dem sich in den 1990er Jahren schließlich eine Umdeutung vollziehen sollte. Sind deshalb die 1990er Jahre als Zäsur zu bezeichnen, weil sich der konfuzianische Diskurs in diesen Jahren intensiviert, eine relative Unabhängigkeit erlangte und zugleich politisierte? Oder sollte nicht doch der 17. Parteitag 2007 mit seinem Konzept der Harmonischen Gesellschaft als Zäsur bewertet werden?

Der historische Rückblick zeigt, dass die konfuzianische Kulturtradition auch bereits vor 1978 im politischen Diskurs fortwährend thematisiert wurde und zwar in einem fluktuierenden, politischen Bedeutungszusammenhang, mit alternierender Intensität. Auch wenn der politische Diskurs unter Mao Tse-tung vornehmlich von antitraditionalistischen Positionen dominiert wurde und Konfuzius häufig als negative Projektionsfläche diente, lassen sich doch unter der Oberfläche auch gegenläufige Tendenzen feststellen. Zum einen weist das Konzept des sinisierten Marxismus erstaunliche Parallelen zur chinesischen Geistesgeschichte auf, gerade in jenen Punkten, in denen die Theorien Maos von denen von Marx und Lenin abweichen. Zum anderen zeigt sich, dass bereits vor 1978 wiederholt positiv auf die konfuzianische Tradition Bezug genommen wurde, sei dies nun von Parteikadern, oder parteinahen Intellektuellen. Weshalb sich, insbesondere unter Verweis auf Liu Shaoqi, argumentieren lässt, dass die Neubewertung der konfuzianischen Tradition teilweise zugleich eine Wiederentdeckung von Ansätzen ist, welche bereits vorhanden waren.

Dabei fällt auf, dass diese positive Rezeption vor 1978, wenn auch nie Teil der offiziellen Parteilinie, stets dazu diente den Machtanspruch der Kommunistischen Partei und den von ihr verfolgten Modernisierungsprozess nicht ausschließlich in Bezug auf die universelle Theorie des leninistischen-Marxismus, sondern ebenso aus den konkreten, historischen Bedingungen Chinas heraus zu legitimieren. Daneben sticht ins Auge, dass es sich dabei um Zeitabschnitte handelte, in denen für die chinesischen Intellektuellen externe Bezugspunkte (Sowjetunion) ihre ideologische Vorbildwirkung einbüßten und an Einfluss verloren – nämlich im Zuge der Ausrichtungsbewegung von Yan'an genauso wie zwischen 1954 und 1962, als sich bereits das chinesisch-sowjetischen Schisma abzuzeichnen schien – während das Motiv der Partikularität der chinesischen Geschichte und Kultur (implizit oder explizit) an Bedeutung gewann.

In diesem Zusammenhang lassen sich Parallelen zur kulturell unterfütterten, nationalistischen Rhetorik und der damit verbundenen Aneignung der traditionellen Kultur nach 1989 ziehen, infolge derer die Vereinnahmung der traditionellen Kultur erstmals explizit in die offizielle

Parteilinie einsickerte. Diese ist zusammen mit der ideologischen Neuausrichtung unter Jiang Zemin zwar primär als Reaktion auf die politische Krise zu verstehen, welche durch die Protestbewegung und deren blutige Niederschlagung ausgelöst worden war. Begünstigt wurde diese politische Neupositionierung aber durch den Kollaps der Sowjetunion und das damit verbundene Wegbrechen des primären, ideologischen Referenzpunktes. Dementsprechend, im Kontext der sowohl von Deng Xiaoping, Jiang Zemin als auch Hu Jintao erhobenen Forderungen, das ideologische Fundament der Kommunistischen Partei aus seinem dogmatischen Korsett zu lösen und den konkreten historischen und kulturellen Bedingungen der chinesischen Nation anzupassen, lässt sich der ideologische Transformationsprozess seit 1978 gewissermaßen als „zweite Sinisierung“ beschreiben. Während die „erste Sinisierung“ noch darauf abgezielt hatte, China ideologisch von seinem sowjetischen Vorbild abzugrenzen und zugleich politisch zu emanzipieren, spielt die Abgrenzung zur Moderne des Westens, gerade seit 1989, im Zuge der „zweiten Sinisierung“ eine zentrale Rolle. Hierbei zeigt sich zudem, dass jene sozialwissenschaftlichen Erklärungsansätze, welche nach 1978 das Ende der Ideologie ausriefen (Stichwort „Deideologisierung“) zu kurz greifen. Der ideologische Pragmatismus, der seit Deng Xiaopings dazu geführt hat, dass das theoretische, ideologische Fundament der Kommunistischen Partei grundlegend neumodelliert wurde, ist keineswegs als Preisgabe normativer Legitimationsstrategien zu verstehen, sondern vielmehr als Versuch der Kommunistischen Partei, sich den selbstinitiierten, sozioökonomischen Umwälzungen (ideologisch) anzupassen und weiterhin einen überzeugenden (legitimierenden) Narrativ zu bieten.

Berechtigte Zweifel oder begrenzte Aussagekraft

Wie bereits mehrfach angesprochen, besteht kein Zweifel an der signifikanten Neubewertung der konfuzianischen Tradition durch die Kommunistische Partei seit den 1980er Jahren. Die Indikatoren aber, die auf eine zentral gesteuerte, politische Instrumentalisierung hinweisen, besitzen nur eine sehr begrenzte Aussagekraft. Denn obgleich die Kommunistische Partei einen entscheidenden Beitrag zur (Re-)Popularisierung der konfuzianischen Kulturtradition nach 1978 leistete, gerade in wissenschafts- und bildungspolitischer Hinsicht, und diverse Indikatoren den Versuch nahelegen, die eigene normative Legitimität durch Rückgriffe auf die konfuzianische Kulturtradition zu erneuern, sind berechtigte Zweifel angebracht – ganz abgesehen davon, dass kein relevantes schriftliches Dokument vorliegt, welches diese These belegen würde.⁶⁴⁸ Wobei erneut hinzuzufügen ist, dass sich der Popularitätsgewinn der

⁶⁴⁸ Makeham, 2008. S.8.

konfuzianischen Tradition, zunächst im intellektuell-akademischen und auch politischen Diskurs und schließlich in der chinesischen Gesellschaft im Allgemeinen, keineswegs ausschließlich durch staatlich initiierte Kulturkampagnen, propagandistische Indoktrination oder Programme zur patriotischen Erziehung erklären lässt.

Durch die Finanzierung der beiden, großangelegten Forschungsprojekte zur Untersuchung der neukonfuzianischen Philosophie, die Einrichtung semiautonomer Organisationen, wie die Konfuzius Stiftung (1984) oder die Internationale Konfuzius Vereinigung (1994), die breite mediale Berichterstattung während gewissen Ereignissen („Nationale-Studien-Fieber“) und durch andere Faktoren trug der Einparteienstaat in den 1980er und 1990er Jahren (direkt und indirekt) maßgeblich zur Etablierung jenes strukturellen und diskursiven Rahmens bei, innerhalb welchem sich die Neuinterpretation der traditionellen, konfuzianischen Kultur vollziehen sollte. Ebenso begünstigte die nationalistische Rhetorik nach 1989 die Festigung neotraditionalistischer, kulturkonservativer Positionen im intellektuellen Diskurs. Gleichzeitig nimmt die Kommunistische Partei gegenüber dem konfuzianischen Diskurs aber einen äußerst ambivalenten und komplexen Standpunkt ein. Die Einstellung der beiden, von Fang Keli geleiteten, Forschungsprojekte 1995 oder auch die Publikationsverbote für regimekritische, konfuzianische Intellektuelle, wie etwa Jiang Qing oder Kang Xiaoguang, exemplifizieren die anhaltende Skepsis der Kommunistischen Partei sowie deren Bestreben den Diskurs zu kontrollieren und potenziell subversive Elemente zu unterbinden. Darüber hinaus lässt sich am Beispiel kulturkonservative⁴ Intellektueller aufzeigen, dass die expliziteste, politische Vereinnahmung der konfuzianischen Kulturtradition außerhalb der Partei stattfindet und sich zuweilen sogar gegen diese und deren Machtanspruch richtet.

Gerade in Bezug auf die beiden Forschungsprojekte und Fang Kelis Ansatz einer kreativen Synthese könnte durchaus von einem begrenzten Experiment seitens der Kommunistischen Partei gesprochen werden. Es ist jedoch bezeichnend, dass das Projekt bevor sich die Debatte über einen konfuzianisch-marxistischen Synkretismus vollends entwickelt hatte, abgebrochen wurde; wohl weil sich der konfuzianische Diskurs zunehmend pluralisierte und nur begrenzt steuern ließ und weil deutlicher Widerstand von parteinahen, orthodox-marxistischen Intellektuellen deutlich wurde. Insbesondere im Hinblick auf kulturkonservative, konfuzianische Intellektuelle wird die Unfähigkeit des Zentralstaates deutlich, den nationalistischen Diskurs vollständig zu manipulieren oder zu vereinnahmen. Aus dieser Perspektive lässt sich das Naheverhältnis der Kommunistischen Partei zur Konfuzius Stiftung und zur Internationalen Konfuzius Vereinigung, deren ständiges Personal weitgehend aus

Mitgliedern der Partei besteht, als ein Versuch interpretieren, den konfuzianischen Diskurs zu begrenzen, beziehungsweise steuernd in diesen einzugreifen und für sich zu instrumentalisieren. Zwar äußerten sich im Rahmen von Veranstaltungen, die von diesen Institutionen organisiert wurden, immer wieder hochrangige Parteimitglieder zur konfuzianischen Tradition, bis hin zur Forderung selektiv konfuzianische Elemente in den chinesischen Marxismus zu integrieren; dennoch bleibt offen inwieweit es sich hierbei um die Meinung von einzelnen Parteikadern oder von Strömungen innerhalb der Partei handelte oder ob sie – was äußerst unwahrscheinlich ist – die gesamte Partei repräsentieren. Immerhin wohnen hochrangige Parteikader seit über zwei Jahrzehnten diversen Feierlichkeiten zu Ehren von Konfuzius bei, ohne dass dezidiert konfuzianische Inhalte einen programmatischen Niederschlag gefunden oder gar eine Institutionalisierung erfahren hätten. Abgesehen davon, lassen sich diesen Zitaten ebenso gegenläufige Aussagen entgegenhalten. Beispielsweise äußerte sich Jiang Zemin, der sowohl den Feierlichkeiten zum 2540. als auch jenen zum 2545. Geburtstag von Konfuzius beiwohnte, 1996 wie folgt:

*“We should adhere to Marxism, Mao Zedong’s Thoughts and Deng Xiaoping’s Theories so as to establish socialist civilization. [...] ‘Socialist civilization could assimilate and use Chinese traditional and foreign cultures for reference. But we do not allow so-called “New Confucianism” or “Western mainstream culture” manipulating our socialist civilization’.*⁶⁴⁹

Jiang Zemin

Anders verhält es sich mit der Selbstdarstellung der Volksrepublik China nach außen. Seit den 2000er Jahren wird Konfuzius zunehmend als ikonographisches Symbol der chinesischen Kulturnation instrumentalisiert, etwa als Namensgeber für die sogenannten „Konfuzius-Institute“, den „UNESCO-Konfuzius-Preis“ oder den „Konfuzius-Kultur-Preis“. Zudem dient Konfuzius dem chinesischen Staat im Rahmen der internationalen Politik als Sinnbild einer auf Harmonie bedachten, friedlichen Großmacht, deren „friedlicher Aufstieg“ in einer „Harmonischen Welt“ niemand bedroht. Gleichwohl verbleibt diese Aneignung für eine Analyse der (innenpolitischen) Legitimationsstrategie relativ irrelevant und verweist lediglich auf schwindende Berührungängste gegenüber der traditionellen, konfuzianischen Kultur. Diese schwindenden Berührungängste manifestieren sich in der Einführung des Konzepts der Harmonischen Gesellschaft, dessen geistesgeschichtlicher, konfuzianischer Hintergrund unbestreitbar ist. Natürlich ist die Einführung eines ideologischen Leitmotivs, welches sich,

⁶⁴⁹ Ai, 2009. S. 699.

sowohl durch seine Namensgebung als auch durch gewisse inhaltliche Motive, aus der chinesischen Kulturtradition ableiten lässt, bemerkenswert. Dennoch wäre es irreführend allein aus dem ideologischen Motiv der Harmonischen Gesellschaft auf eine politische Vereinnahmung der konfuzianischen Tradition durch die Kommunistische Partei oder gar auf deren Konfuzianisierung zu schließen – schon allein deshalb nicht, weil das Konzept zwar Parallelen aufweist, aber zum einen durch die abstrakte, diffuse Definition des Konzepts zu vage bleibt, zum anderen weil es nicht exklusiv der konfuzianischen Tradition zuordenbar ist. Das Konzept der Harmonischen Gesellschaft ist vielmehr als Ausdruck der „zweiten Sinisierung“, als Bruch mit der maoistischen Betonung des (permanenten) Klassenkampfes sowie als Versuch zu verstehen, die eigene, normative Legitimität, zumindest partiell, in einer genuin chinesischen Kulturtradition zu verankern. Somit ist das Konzept der Harmonischen Gesellschaft – im Kontext der (generell) zunehmenden Bezugnahme auf die chinesische Tradition (Geschichte, Kultur et al.) – Ausdruck der ideologischen „Entradikalisierung“ nach 1978, die durch eine sukzessive Relativierung historischer wie ökonomischer Determinismen und bisheriger utopischer Visionen gekennzeichnet ist.⁶⁵⁰ Nicht mehr die Realisierung großer (abstrakter) Utopien, sondern die Verwirklichung konkreter Vorgaben (z.B. die Generierung von Wohlstand und dessen gerechte Verteilung) bildet die Legitimationsgrundlage der Kommunistischen Partei.

Eine Frage des Bedeutungszusammenhanges

Dementsprechend ist zu betonen, dass politische Bezüge auf die konfuzianische Kulturtradition im weiteren Bedeutungszusammenhang einer allgemeinen Neubewertung der traditionellen Kultur nach 1978 zu verstehen sind und nicht etwa als konfuzianische Legitimationsstrategien interpretiert werden sollten, weshalb die Frage, ob die konfuzianische Tradition in der Legitimation der Kommunistischen Partei eine zentrale Rolle spielt, wohl zu verneinen ist. Eine Erklärung für die Popularität der These einer Instrumentalisierung der konfuzianischen Tradition ist in der mangelnden Trennschärfe zwischen der chinesischen Kultur und deren konfuzianischen Elementen zu finden, die zum einen in der westlichen Ideengeschichte weit verbreitet ist und zum anderen im chinesischen Diskurs der Gegenwart bewusst vermieden wird.

Wie bereits zwischen 1954 und 1962 von einigen Intellektuellen konzeptualisiert, begann die Kommunistische Partei nach 1989 sukzessive ihre politische Legitimität in der chinesischen

⁶⁵⁰ Vgl.: Meisner, Maurice: The Deradicalization of Chinese socialism. In: Dirlik, Arif/ Meisner, Maurice (Hrsg.): Marxism and the Chinese Experience. Armonk, 1989. S. 362 – 383.

Geschichte und auch in der (traditionellen) chinesischen Kultur zu verankern. Hatte sie unter Mao ihre Legitimität noch dem postulierten Bruch mit der traditionellen Ordnung abgeleitet, sieht sie sich nun mehr und mehr dem Dilemma ausgesetzt, einerseits ideologische Kontinuität zur maoistischen Periode vor 1978 zu wahren, andererseits historische und kulturelle Kontinuität zur präsozialistischen Geschichte Chinas herzustellen. Die Neubewertung und Umdeutung der chinesischen Kulturtradition im Rahmen des „neuen Nationalismus“ und die sukzessive Neuinterpretation politischer Mythen und historischer Groß Erzählungen dient dazu, das entdogmatisierte, normative Herrschaftsfundament neu zu positionieren und gleichzeitig zu stabilisieren. Im Hinblick auf die marxistisch-leninistische Systemideologie, die jedoch nach wie vor den zentralen Bezugspunkt bildet, ist Engels zu zitieren, der Tradition, ironischerweise als „vis inertiae“ (Kraft der Trägheit) bezeichnete.⁶⁵¹ Aber auch wenn sich die Kommunistische Partei im Rahmen einer nationalistischen Rhetorik als Wächterin des nationalen Erbes geriert, gilt festzuhalten, dass diskursive Bezugnahmen auf die traditionelle Kultur, ebenso wie auf deren konfuzianische Aspekte, vorwiegend sehr vage bleiben, ohne zu spezifizieren, was genau gemeint sei. So beschränken sie sich häufig darauf, sich eventuell auf die glorreiche 5000 Jahre alte Geschichte Chinas beziehend, die (traditionelle) Kultur Chinas als herausragendes Erbe der chinesischen Nation zu verklären um daraus einen abstrakten Bezugspunkt kollektiver Identität zu konstruieren. Der Schluss, die konfuzianische Tradition Chinas absorbiere nun den leninistischen Marxismus genauso wie sie vor Jahrhunderten einst den Buddhismus in die genuin chinesische Kultur integriert hatte, ist demnach wenig plausibel.⁶⁵² Dementsprechend ist weniger von einer politischen Funktionalisierung der konfuzianischen Kulturtradition, als vielmehr von einer sehr selektiven, partiellen Instrumentalisierung der traditionellen Kultur im Allgemeinen zu sprechen.

Der ideologische Transformationsprozess illustriert den Willen der Kommunistischen Partei ihren Machtanspruch normativ zu begründen und ihre Alleinherrschaft nicht ausschließlich auf (physischen) Zwang zu stützen, wenngleich die Ereignisse auf dem Tiananmen-Platz 1989 deutlich machen, dass sie ebenso bereit ist ihre Macht notfalls mit gewaltsamer Repression zu verteidigen. Die zunehmende Flexibilisierung und Pragmatisierung ihres ideologischen Fundaments, begreift die Kommunistische Partei dabei keineswegs als ideologischen Widerspruch, sondern vielmehr als Einheit von Theorie und Praxis, als Beweis ihrer

⁶⁵¹ Bakken, 2006. S. 22

⁶⁵² Vgl.: King-Yu, Chang: Der Konfuzianismus in der Republik China und seine Rolle bei den Reformen auf dem Festland. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf(Hrsg.): Konfuzius und die Modernisierung Chinas. Mainz, 1990.S. 275.

fortwährenden Anpassungsfähigkeit an die konkreten Bedingungen des chinesischen Modernisierungsprozesses und somit letztendlich als Legitimationsgrund. Die Entwicklung der chinesischen Nation geht Hand in Hand mit der Entwicklung (Sinisierung) des Marxismus. Dementsprechend sind das Konzept der Harmonischen Gesellschaft, genauso wie andere konfuzianisch konnotierte ideologische Elemente, als verschiedene Aspekte einer weiter gefassten, auf zweierlei abzielenden Legitimationsstrategie zu verstehen. Einerseits soll der Gegenwart durch Bezugnahme auf die (traditionelle oder revolutionäre) Vergangenheit deren Autorität verliehen werden. Dazu, um die Gegenwart beziehungsweise den politischen status quo in der Vergangenheit zu verankern, soll die Macht der Kommunistischen Partei historisiert werden. Andererseits jedoch, gilt es für die Kommunistische Partei eine alternative (autoritäre) Moderne zu entwerfen, einen glaubwürdigen Gegenentwurf zur demokratischen Moderne des Westens. In diesem Kontext wiederum dienen traditionelle Elemente lediglich als dekorative Elemente, welche Kontinuität gewährleisten; müssen jedoch, um überzeugend in ein alternatives Projekt der Moderne integriert zu werden, enthistorisiert werden.

Ausblick. Vom historischen zum himmlischen Mandat?

„Wer nicht das Ferne bedenkt, dem ist Betrübnis nahe.“⁶⁵³

Konfuzius

Abschließend die Frage zu stellen, ob sich die Kommunistische Partei China in den folgenden Jahrzehnten in die „Konfuzianische Partei China“ transformieren könnte, wäre wohl kaum sinnvoll.⁶⁵⁴ Eine Antwort wäre genauso wenig aussagekräftig wie beispielsweise die Prognose eines chinesischen Demokratisierungsprozesses im Laufe der nächsten zwei Jahrzehnte.⁶⁵⁵ Die akademischen Debatten über die Stabilität des autoritären Einparteiensystems verdeutlichen die begrenzte Prognostizierbarkeit zukünftiger Entwicklungen nur allzu gut. Ebenso wenig zielführend wären Hypothesen darüber, wie eine konfuzianisch beeinflusste Neuinterpretation der marxistischen Ideologie aussehen könnte. Ein eventueller, politischer Rückgriff auf die konfuzianische Tradition würde aller Wahrscheinlichkeit nach keine analoge Reproduktion traditioneller Ansätze darstellen, sondern wohl einen grundlegenden Neuentwurf bedeuten, welcher sich eklektisch traditioneller Motive und Inhalte bedient. Diesen Schluss legen auch die konfuzianisch beeinflussten, politischen Entwürfe Kang Youweis und Sun Yat-sens nahe. Nichtsdestotrotz kann die Möglichkeit einer, wie auch

⁶⁵³ Konfuzius, 2005. S. 147 (15:11).

⁶⁵⁴ Bell, 2008. S. 12.

⁶⁵⁵ Inglehart/ Welzel, 2005. S. 191.

immer gearteten, konfuzianisch begründeten Staatsideologie mittelfristig als äußerst unwahrscheinlich eingestuft werden; zum einen weil sie innerhalb der Kommunistischen Partei wohl kaum konsensfähig wäre, zum anderen, weil dies einen zu radikalen, abrupten ideologischen Bruch darstellen würde. Aber immerhin hat die Kommunistische Partei infolge des ideologischen Transformationsprozesses Anknüpfungspunkte geschaffen, beispielsweise durch die Abkehr vom Klassenkampf oder das Konzept der Harmonischen Gesellschaft. Mao würde sich wohl im Grab umdrehen, Liu Shaoqi womöglich schmunzeln, er hatte die Abkehr vom Klassenkampf durch sein Prinzip des „Ausgleichs zwischen den Klassen“ teilweise bereits vorweggenommen.⁶⁵⁶

Dennoch stellt sich die Frage, wie die Kommunistische Partei in Zukunft ihr Machtmonopol legitimieren wird. Durch den ideologischen Transformationsprozess nach 1978 und der damit verbundenen sukzessiven Herauslösung der Systemideologie aus dem dogmatischen Korsett des leninistischen Marxismus hat die Kommunistische Partei, je nach Blickwinkel, einerseits eine Neuinterpretation der eigenen Rolle gewagt, andererseits aber die Büchse der Pandora geöffnet, da sie ihr ideologisch begründetes Erkenntnismonopol gravierend unterminiert hat. Wie gezeigt wurde, vermögen weder eudämonische noch nationalistische Legitimation die Einparteienherrschaft nachhaltig, normativ zu begründen und somit längerfristig zu stabilisieren. Während sich eudämonische Legitimität beinahe ausschließlich auf utilitaristische Legitimation, sprich die (sozioökonomische) Performanz des Regimes stützt und deshalb äußerst anfällig gegenüber externe und interne Schocks ist, stellt nationalistische Legitimation den Machtanspruch in Frage, kann die Kohärenz zwischen Partei, Staat und Nation nicht glaubwürdig vertreten werden.

Ergo bleibt die Frage des normativen Überbaus, und damit jene nach einer alternativen Moderne, aktuell. Gerade im Hinblick auf das Projekt einer alternativen Moderne bleibt das Potenzial neotraditionalistischer Rekurses gegeben, die Versuchung der universalistischen Moderne des Westens einen partikularistischen Gegenentwurf entgegenzusetzen groß.

⁶⁵⁶ Yu, Keping: Ideological Change and Incremental Democracy in Reform-Era China. In: Li, Cheng (Hrsg.): Chinas's Changing Political Landscape. Prospects for Democracy. Washington D.C, 2008. S. 49.

Literaturverzeichnis

Wissenschaftliche Publikationen:

- Abercrombie, Nicholas/ Turner, Bryan S.: The dominant ideology thesis. In *British Sociology*, 29. Jg., Nr. 2 (1978). S. 149 – 170.
- Ackerly, Brooke A.: Is Liberalism the only way toward Democracy? Confucianism and Democracy. In: *Political Theory*, 33. Jg., Nr. 4 (2005). S. 547 – 576.
- Adorno, Theodor W.: Beiträge zur Ideologienlehre. In: *Soziologische Schriften I, Gesammelte Schriften Band 8*. Frankfurt am Main, 1996. S. 457 – 477.
- Ai, Jiawen: Two Sides of One Coin. The party's attitude toward Confucianism in contemporary China. In: *Journal of Contemporary China*, 18. Jg., Nr. 61 (2009). S. 689 – 701.
- Ai, Jiawen: The Refunctioning of Confucianism. The Mainland Chinese Intellectual Response to Confucianism since the 1980s. In: *Issues & Studies*, 44. Jg., Nr. 2 (2008). S. 29 – 78.
- Ai Guo, Han: Building a Harmonious Society and Achieving Individual Harmony. In: *Journal of Chinese Political Science*, 13. Jg., Nr. 2 (2008). S. 143 – 164.
- Almond, Gabriel A./ Verba, Sidney: *The Civic Culture*. Princeton, 1963.
- Almond, Gabriel A.: Comparative Political Systems. In: *The Journal of Politics*, 18. Jg., Nr. 3 (1956). S. 391 – 409.
- Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg, Westberlin, 1977.
- Angle, Stephen C.: *Human Rights and Chinese Thought. A Cross Cultural Inquiry*. Cambridge, New York, 2002.
- Apter, David. E./ Saich, Tony: *Revolutionary Discourse in Mao's Republic*. Cambridge, 1994.
- Arato, Andrew: Critical Sociology and Authoritarian State Socialism. In: Thompson, John B./ Held, David (Hrsg.): *Habermas. Critical Debates*. Cambridge, 1982. S. 196 – 218.
- Arendt, Hannah: *Über die Revolution*. München, 2011.
- Aristoteles: *Politik. Schriften zur Staatsphilosophie*. Stuttgart, 2007.
- Bakken, Børge: *The Exemplary Society. Human Improvement, Social Control, and the Dangers of Modernity in China*. Oxford, 2006.

- Baogang, Guo: Political Legitimacy in China's Transition. In: Dittmer, Lowell/ Liu, Guoli (Hrsg.): China's Deep Reform. Lanham, 2006. S. 147 – 175.
- Beetham, David: The Legitimation of Power. New York, 1991.
- Bell, Daniel A.: Jiang Qing's Political Confucianism. In: Fan, Ruiping (Hrsg.): The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Heidelberg, London, New York, 2011. S. 139 – 152.
- Bell, Daniel A.: Reconciling Socialism and Confucianism? In: Dissent, 57. Jg., Nr. 1, (2010). S. 91 – 99.
- Bell, Daniel A.: From Marx to Confucius. Changing Discourses on China's Political Future. In: Dissent, Spring 2007. S. 20 – 28.
- Bell, Daniel A.: China's New Confucianism. Princeton, 2008.
- Billioud, Sebastien: Confucianism, "Cultural Tradition," and Official Discourse in China at the Start of the New Century. In: China Perspectives, Nr. 3 (2007). S. 50 – 65.
- Billioud, Sebastien/ Thoraval, Joel: Jiaohua. The Confucian Revival in China as an Educative Project. In: China Perspectives, Nr. 4 (2007). S. 4 – 20.
- Bizeul, Yves: Politische Mythen, Ideologien und Utopien. In: Peter Tepe (Hrsg.): Mythos No. 2. Politische Mythen. Würzburg, 2006. S. 10 – 29.
- Boorman, Howard L.: How to be a Good Communist. The Political Ethics of Liu Shao-Ch'i. In: Asian Survey, 3. Jg., Nr. 8 (1963). S. 372 – 383.
- Brindley, Erica: Moral Autonomy and Individual Sources of Authority in the Analects. In: Journal of Chinese Philosophy, 38. Jg., Nr. 2. (2011). S. 257 – 273.
- Brown, Roger H.: Visions of a virtuous manifest destiny. Yasuoka Masahiro and Japan's Kingly Way. In: Saaler, Sven, J./ Koschmann/ Victor (Hrsg.): Pan-Asianism in modern Japanese history. Colonialism, Regionalism and Borders. London, 2007. In: S. 133 – 150.
- Bünger, Karl: Concluding Remarks on two Aspects of the Chinese Unitary State as Compared with the European State System. In: Schram, Stuart R. (Hrsg.): Foundations and Limits of State Power in China. Hongkong, London, 1987. S. 313 – 323.
- Callick, Rowan: The China Model. In: The American, Nr. 6 (2007). S. 36 – 44.
- Carothers, Thomas: The End of the Transition Paradigm. In: Journal of Democracy, 13. Jg., 1 (2002). S. 5 – 21.

- Chan, Adrian: Confucianism and Development in East Asia. In: *Journal of Contemporary Asia*, 26. Jg., Nr. 1 (1996). S. 28 – 45.
- Chan, Joseph: Confucian Attitudes toward Ethical Pluralism. In: Bell, Daniel A. (Hrsg.): *Confucian Political Ethics*. Princeton, 2008. S. 113 – 138.
- Chan, Joseph: Democracy and Meritocracy. Toward a Confucian Perspective. In: *Journal of Chinese Philosophy*, 34. Jg., Nr. 2 (2007). S. 179 – 193.
- Chan, Sylvia: Li Zehou and New Confucianism. In: Makeham, John: *New Confucianism. A critical examination*. New York, 2003. S. 105 – 128.
- Chang, Gordon G.: *The Coming Collapse of China*. New York, 2001.
- Chang, Parris H.: The Anti-Lin Piao and Confucius Campaign. Its Meaning and Purposes. In: *Asian Survey*, 14. Jg., Nr. 10 (1974). S. 871 – 886.
- Chen, Albert H. Y.: Three Political Confucianisms and Half a Century. In: Fan, Ruiping (Hrsg.): *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*. Heidelberg, London, New York, 2011. S. 205 – 224.
- Chen, Albert, H. Y.: Is Confucianism Compatible with Liberal Constitutional Democracy? In: *Journal of Chinese Philosophy*, 34. Jg., Nr. 2 (2007). S. 195 – 216.
- Chen, Feng: The Dilemma of Eudaemonic Legitimacy in Post-Mao China. In: *Polity*, 29. Jg., Nr. 3 (1997). S. 421 – 439.
- Chen, Jie: *Popular Political Support in urban China*. Washington, 2004.
- Chen, Xunwu: Reason and Feeling. Confucianism and Contractualism. In: *Journal of Chinese Philosophy* 29. Jg., Nr. 2, (2002). S. 269 – 283.
- Ching, Julia: *Mysticism and Kingship in China. The Heart of Chinese Wisdom*. Cambridge, New York, 1997.
- Cho, Hyekyung: *Chinas langer Marsch in den Kapitalismus*. Münster, 2005.
- Chung-Ying, Cheng: Toward Constructing a Dialectics of Harmonization. Harmony and Conflict in Chinese Philosophy. In: *Journal of Chinese Philosophy*, 33. Jg., Nr. Supplement s1 (2006). S. 25 – 59.
- Delury, John: “Harmonious“ in China. In: *Policy Review*, Nr. 148 (2008). S. 35 – 44.
- Dickson, Bruce: *The Communist Party's Embrace of China's Privat Sector. Wealth into Power*. Cambridge, New York. 2008.
- Ding, X. L.: *The decline of communism in China. Legitimacy crisis, 1977 – 1989*. Cambridge, 1994.

- Dirlik, Arif: Postsocialism? Reflections on "Socialism with Chinese Characteristics". In: Dirlik, Arif/ Meisner, Maurice (Hrsg.): Marxism and the Chinese Experience. Armonk, 1989. S. 341 – 361.
- Dittmer, Lowell: Liu Shaoqi and the Chinese Cultural Revolution. Armonk, London, 1998.
- Dogan, Mattei: Conceptions of Legitimacy. In: Hawkesworth, Mary/ Kogan, Maurice (Hrsg.): Encyclopedia of Government and Politics, Vol. 1. London (et al.), 2004. S. 110-119.
- Domes, Jürgen: Tradition und Traditionsbruch in der Politik der VR China. In: Paul, Gregor/ Woesler, Martin (Hrsg.): Zwischen Mao und Konfuzius. Die Geschichte der Volksrepublik China als Resultat und Reflex von Tradition und Neuerung. Bochum, 2000. S. 65 – 90.
- Easton, David : A systems analysis of political life. New York, (et.al.), 1967.
- Easton, David: A Re-Assessment of the Concept of Political Support. In: British Journal of Political Science, 5. Jg., Nr. 4 (1975). S. 435 – 457
- Easton, David: Theoretical Approaches to Political Support. In: Canadian Journal of Political Science, 9. Jg., Nr. 3 (1976). S. 431 – 448.
- Elman, Benjamin A.: Rethinking “Confucianism” and “Neo-Confucianism” in Modern Chinese History. In: Elman, Benjamin A./ Duncan, John B./ Ooms, Herman (Hrsg.): Rethinking Confucianism. Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam. Los Angeles, 2002. S. 518 – 554.
- Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. Wien, 1947.
- Fairbank, John K.: The old Order. In: Dernberger, Robert F. et al. (Hrsg.): The Chinese. Adapting the past, facing the future. Ann Arbor, 1991. S. 31 – 37.
- Ferguson, Niall: Civilization. The West and the Rest. London, 2011.
- Ferguson, Yale H./ Mansbach, Richard W.: Politics. Authority, identities, and change. Columbia, 1996. S. 168 – 221.
- Fewsmith, Joseph: China since Tiananmen. Cambridge, New York, 2008.
- Fewsmith, Joseph: Assessing Social Stability on the Eve of the 17th Party Congress. In: China Leadership Monitor, Nr. 20 (2007). Unter: <http://media.hoover.org/documents/clm20jf.pdf>, zuletzt aufgerufen am 13. 8. 2009.

- Fewsmith, Joseph: CCP Launches Campaign to Maintain the Advanced Nature of Party Members. In: China Leadership Monitor, Nr.13 (2005). Unter: http://media.hoover.org/sites/default/files/documents/clm13_jf.pdf, zuletzt aufgerufen am 10. 10. 2011.
- Fewsmith, Joseph: Promoting the Scientific Development Concept. In: China Leadership Monitor, Nr. 11 (2004). Unter: http://media.hoover.org/sites/default/files/documents/clm11_jf.pdf, zuletzt aufgerufen am 18. 7. 2011.
- Fewsmith, Joseph: The Sixteenth National Party Congress: The Succession That Didn't Happen. In: The China Quarterly, Nr. 173 (2003).
- Fewsmith, Joseph: Rethinking the Role of the CCP. Explicating Jiang Zemin's Party Anniversary Speech. In: China Leadership Monitor, Nr.1/ Teil 2 (2002). Unter: http://media.hoover.org/sites/default/files/documents/clm2_JF.pdf, zuletzt aufgerufen am 18. 7. 2011.
- Fitzi, Georg: Max Webers politisches Denken. Konstanz, 2004.
- Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main, 2007.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens Frankfurt am Main, 1981.
- Friedman, Edward: How to Understand Public Opinion in China. In: Asia Program special report, Nr. 104 (August 2002). S. 17 – 21. Unter: http://www.wilsoncenter.org/topics/pubs/asiarpt_104.pdf, zuletzt aufgerufen am 10. 10. 2009.
- Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte. München, 1992.
- Furth, Charlotte: Intellectual Change. From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895 – 1920. In: Goldman, Merle/ Lee, Leo Ou-Fan (Hrsg.): An Intellectual History of Modern China. Cambridge, New York, 2002. S. 13 – 96.
- Gat, Azar. The Return of Authoritarian Great Powers. In: Foreign Affairs, 86. Jg., Nr. 4 (2007). S. 49 – 58.
- Gilley, Bruce: Legitimacy and Institutional Change. The Case of China. In: Comparative Political Studies, 41. Jg., 3 (2008). S. 259 – 284.
- Gilley, Bruce (a): The Determinants of State Legitimacy: Results for 72 Countries. In: International Political Science Review, 27. Jg., 1 (2006). S. 47 – 71.
- Gilley, Bruce (b): The meaning and measure of state legitimacy. Results for 72 countries. In: European Journal of Political Research, 45. Jg., 3(2006). S. 499–525.

- Goldman, Merle: A new relationship between the Intellectuals and the State in the Post-Mao Period. In: Goldman, Merle/ Lee, Leo Ou-Fan (Hrsg.): An Intellectual History of Modern China. Cambridge, New York, 2002. S. 499 – 538.
- Goldman, Merle/ Link, Perry/ Wei, Su: China's Intellectuals in the Deng Era. Loss of Identity with the State. In: Dittmer, Lowell/ Kim, Samuel S. (Hrsg.): China's quest for national identity. New York, 1993. S. 125 – 153.
- Goldman, Merle: China's Anti-Confucian Campaign, 1973-74. In: The China Quarterly, Nr. 63 (1975). S. 435 – 462.
- Gu, Xin/ Kelly, David: New Conservatism: Intermediate ideology of a 'new elite'. In: Goodman, David S.G./ Hooper, Beverly: China's Quiet Revolution. New Interactions between State and Society. S. 219 – 233.
- Guo, Yingjie: Cultural Nationalism in Contemporary China. The search for national identity under reform. London, New York, 2004.
- Habermas, Jürgen: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am Main, 1973.
- Heberer, Thomas: Das Dilemma politischer Reformen in China. In: Project Discussion Paper No. 21/2002. S. 1 – 26. Unter: <http://homepage.rub.de/david.beckeherm/WiSe%202005-2006/Hausarbeit/Dorfwahlen%20in%20China%20-%20Demokratieansatz%20oder%20Opium%20f%FCrs%20Volk/Quellen/discuss21.pdf>, zuletzt aufgerufen am 18. 1. 2012.
- Hein-Kirch, Heidi: Politische Mythen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Nr. 11 (2007). S. 26 – 31.
- Hennis, Wilhelm: Legitimität. Zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. In: Kielmansegg, Peter Graf (Hrsg.): Legitimationsprobleme politischer Systeme. Opladen, 1976. S. 9 – 39.
- Hereth, Michael: Zur politischen Ökonomie im Spätsozialismus. Das Problem der Legitimation ökonomischen Handelns im staatlichen Sozialismus. In: Kielmansegg, Peter Graf/ Matz, Ulrich (Hrsg.): Die Rechtfertigung politischer Herrschaft. Doktrinen und Verfahren in Ost und West. Freiburg , München, 1978. S. 185 – 213.
- Holbig, Heike: Ideological Reform and Political Legitimacy in China. Challenges in the Post-Jiang Era. In: Giga Working Papers, Nr. 18 (2006). Unter: http://www.giga-hamburg.de/dl/download.php?d=/content/publikationen/pdf/wp18_holbig.pdf, zuletzt aufgerufen am 7. 6. 2011.

- Holbig, Heike: The Party and Private Entrepreneurs in the PRC. In: Copenhagen Journal of Asian Studies, 16. Jg., (2002). S. 30 – 56.
- Holubnychy, Vsevolod: Mao Tse-tung's Materialistic Dialectics. In: The China Quarterly, Nr. 19 (1964). S. 3 - 37.
- Hu, Shaohua: Confucianism and Contemporary Chinese Politics. In: Politics & Policy, 35. Jg., Nr. 1 (2007). S. 136 – 153.
- Hu, Shaohua: Confucianism and Western Democracy. In: Journal of Contemporary China, 6. Jg., Nr.15 (1997). S. 347 – 363.
- Hua, Shiping: Some Paradigmatic Issues in the Study of Chinese Political Culture. In: Hua, Shiping (Hrsg.): Chinese political culture. 1989 – 2000. Armonk, 2001. S. 3 – 17.
- Huang, Yasheng: Rethinking the Beijing Consensus. In: Asian Policy, Nr. 11 (2011). S. 1 – 26.
- Huntington, Samuel P.: The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century. Norman, London, 1993.
- Hutters, Theodore: The Closing of the Confucian Perspective in China. In: Elman, Benjamin A./ Duncan, John B./ Ooms, Herman (Hrsg.): Rethinking Confucianism. Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam. Los Angeles, 2002. S. 463 – 488.
- Inglehart, Ronald/ Welzel, Christian: Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence. New York, 2005.
- Jensen, Lionel M.: Manufacturing Confucianism. Chinese Tradition & Universal Civilization. Durham, London, 1997.
- Jiang, Qing: From Mind Confucianism to Political Confucianism. In: In: Fan, Ruiping (Hrsg.): The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Heidelberg, London, New York, 2011. S. 17 – 32.
- Jie, Chen: Popular Political Support in urban China. Washington, 2004.
- Jones, Alisa: Revising the Past, Contesting the Future. Reforming History Education in post-Mao China. In: Richter, Steffi (Hrsg.): Contested Views of a Common Past. Revisions of History in Contemporary East Asia. Frankfurt am Main, 2008. S. 223 – 244.

- Jones, Alisa: Changing the Past to Serve the Present. History Education in Mainland China. In: Vickers, Edward/ Jones, Alisa (Hrsg.): Education and National Identity in East Asia. New York, 2005. S. 65 – 100.
- Kang, Xiaoguang: Confucianization. A Future in the Tradition. In: Social Research, 73. Jg., Nr. 1 (2006). S. 77 – 120.
- Kant, Immanuel: Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften. Hamburg, 1999.
- Kelly, David: Guest Editor's Introduction. In: Chinese Law and Government, 29. Jg., 2 (1996). S. 3 – 13.
- Kent, Ann: Between Freedom and Subsistence. China and Human Rights. Hong Kong, New York, 1993.
- Keqian, Xu: Early Confucian Principles. The Potential Theoretic Foundation of Democracy in Modern China. In: Asian Philosophy, 16. Jg., Nr. 2 (2006). S. 135 – 148.
- Khan, Waheed A.: Role of Ideas in the Survival of the Chinese Communist Party. In: China Report, 41. Jg., Nr. 2 (2005). S. 131 – 148.
- Kim, Sungmoon: Confucian Citizenship? Against two Greek Models. In: Journal of Chinese Philosophy, 37. Jg., Nr. 3 (2010). S. 438 – 456.
- King-Yu, Chang: Der Konfuzianismus in der Republik China und seine Rolle bei den Reformen auf dem Festland. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf(Hrsg.): Konfuzius und die Modernisierung Chinas. Mainz, 1990.S. 264 – 280.
- Kirsch, Guy/ Mackscheidt, Klaus: Die chinesische Wirtschaftsreform. Ordnungspolitik in einem konfuzianischen Land. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf(Hrsg.): Konfuzius und die Modernisierung Chinas. Mainz, 1990. S. 412 – 433.
- Kluver, Alan R.: Legitimizing the Chinese Economic Reforms. A Rhetoric of Myth and Orthodoxy. New York, 1996.
- Knight, Nick: Rethinking Mao. Explorations in Mao Zedong's Thought. Lanham, Plymouth, 2007.
- Koller, John M.: Philosophical Aspects of Maoist Thought. In: Studies in Soviet Thought, 14. Jg., Nr. 1/2 (1974). S. 47 – 59.
- Konfuzius (Übersetzung: Wilhelm, Richard): Gespräche. München, 2005.
- Krancberg, Sigmund: The Unity of Theory and Practice in Historical Perspective. In: Studies in Soviet Thought, 41. Jg., Nr. 3 (1991). S. 173 – 205

- Lackner, Michael: Konfuzianismus von oben? Tradition als Legitimation politischer Herrschaft in der VR China. In: Herrmann-Pillath/Lackner, Michael (Hrsg.): Länderbericht China, Bonn, 1998. S. 425 – 448.
- Laliberté, André/ Lanteigne, Marc: The issue of challenges to the legitimacy of CCP rule. In: Laliberté, André/ Lanteigne, Marc (Hrsg.): The Chinese party-state in the 21st century. Adaptation and the reinvention of legitimacy. New York, London, 2008. S. 1 – 21.
- Lam, Willy Wo-Lap: Chinese Politics in the Hu Jintao Era. New Leaders, New Challenges. Armonk, 2006.
- Lane, Melissa: Comparing Greek and Chinese Political Thought. The Case of Plato's Republic. In: Journal of Chinese Philosophy, 36. Jg., Nr. 4 (2009). S. 585 – 601.
- Lary, Diana: The use of the past. History and legitimacy. In: Laliberté, André/ Lanteigne, Marc (Hrsg.): The Chinese party-state in the 21st century. Adaptation and the reinvention of legitimacy. New York, London, 2008. S. 130 – 145.
- Lee, Jung Nam: The Revival of Chinese Nationalism. Perspectives of Chinese Intellectuals. In: Asian Perspective, 30. Jg., Nr. 4 (2006). S. 141 – 165.
- Lee, Seung-Hwan: A topography of Confucian discourse. Politico-philosophical reflections on Confucian discourse since modernity. Paramus, 2006.
- Lei, Yi: A Review of Research on Late Qing History. On the “Basic Lines” of Modern Chinese History. In: Richter, Steffi (Hrsg.): Contested Views of a Common Past. Revisions of History in Contemporary East Asia. Frankfurt am Main, 2008. S. 121 – 137.
- Lenin, W. I.: Staat und Revolution. Peking, 1971.
- Levenson, Joseph R.: The Place of Confucius in Communist China. In: The China Quarterly, Nr. 12 (1962), S. 1 – 18.
- Li, Chenyang: The Confucian Ideal of Harmony. In: Philosophy East and West, 56. Jg., Nr. 4 (2006). S. 583 – 603.
- Li, Chenyang: The Philosophy of Harmony in Classical Confucianism. In: Philosophy Compass, 3. Jg., Nr. 3 (2008). S. 423 – 435.
- Li, Gucheng/ Li, Kwok-Sing: A Glossary of Political Terms of the People's Republic of China. Hong Kong, 2005.

- Li, Xing: From 'Politics in Command' to 'Economics in Command'. A Discourse Analysis of China's Transformation. In: The Copenhagen Journal of Asian Studies, 18. Jg. (2003). S. 65 – 87.
- Lin, Min/ Galikowski, Maria: The Search for Modernity. Chinese Intellectuals and Cultural Discourse in the Post-Mao Era. New York, 1999.
- Linz, J.J.: Legitimacy of democracy and the socioeconomic system. In: Dogan, Mattei (Hrsg.): Comparing Pluralist Democracies. Strains on Legitimacy. Boulder, 1988. S. 65 – 113.
- Lippert, Wolfgang: Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxistischer Termini. Der lexikalisch-begriffliche Aspekt der Rezeption des Marxismus in Japan und China. Wiesbaden, 1979.
- Lipset, Seymour Martin: Political Man. The Social Bases of Politics. Baltimore, 1981.
- Liu, Yuli: The Self and Li in Confucianism. In: Journal of Chinese Philosophy, 31. Jg., Nr. 3 (2004). S. 363 – 376.
- Locke, John: Über die Regierung. Stuttgart, 2008.
- Loden, Torbjörn: Rediscovering Confucianism. Kent, 2006.
- Lu, Xing: An ideological/cultural analysis of political slogans in Communist China. In: Discourse Society, 10. Jg., Nr. 4 (1999). S. 487 – 508.
- Luhmann, Niklas: Macht. Stuttgart, 2003.
- Luhmann, Niklas: Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt am Main, 2000.
- Lum, Thomas: Social Unrest in China (2006). Unter: <http://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=crs>, zuletzt aufgerufen am 14. 8. 2009.
- Madsen, Richard: Confucian Conception of Civil Society. In: Bell, Daniel A. (Hrsg.): Confucian Political Ethics. Princeton, 2008. S. 3 – 19.
- Makeham, John: Lost Soul. "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse. Cambridge, London, 2008.
- Makeham, John (a): Introduction. In: Makeham, John (Hrsg.): New Confucianism. A critical examination. New York, 2003. S. 1 – 21.
- Makeham, John (b): The Retrospective Creation of New Confucianism. In: Makeham, John (Hrsg.): New Confucianism. A critical examination. New York, 2003. S. 25 – 45.
- Makeham, John (c): The New Datong. In: Makeham, John (Hrsg.): New Confucianism. A critical examination. New York, 2003. 55 – 78.

- Marx, Karl/ Engels, Friedrich: Das Manifest der Kommunistischen Partei. Peking, 1970.
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. Berlin, 1953.
- Mayer, Robert: Strategies of justification in authoritarian ideology. In: Journal of Political Ideologies, 6. Jg., Nr. 2 (2001). S. 147 – 168.
- Meissner, Werner: China's Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present. In: China Perspectives, Nr. 68 (2006). S. 41 - 54.
- Meisner, Maurice: The Deradicalization of Chinese socialism. In: Dirlik, Arif/ Meisner, Maurice (Hrsg.): Marxism and the Chinese Experience. Armonk, 1989. S. 362 – 383.
- Menzius. (Übersetzung: Lau, D. C.) Harmondsworth, 1976.
- Miller, Alice (veröffentlicht unter ihrem vormaligem Namen H. Lyman Miller): The Late Imperial Chinese State. In: Shambaugh, David (Hrsg.): The modern Chinese state. Cambridge, 2000. S. 15 – 41.
- Misra, Kaplana: From Post-Maoism to Post-Marxism. The Erosion of Official Ideology in Deng's China. New York, London, 1998.
- Moody, Peter R. Jr.: Political Culture and the Study of Chinese Politics. In: Journal of Chinese Political Science, 14. Jg., Nr. 3 (2009). S. 253 – 274.
- Moser, Simon: Mythos, Utopie, Ideologie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, 12. Jg., Nr. 3 (1958). S. 423 – 436.
- Mote, Frederick W.: Intellectuals Foundation of China. New York, 1993.
- Muller, Edward N./ Jukam, Thomas O./ Seligson, Mitchell A.: Diffuse Political Support and Antisystem Political Behavior. A Comparative Analysis. In: American Journal of Political Science, 26. Jg., Nr. 2 (1982). S. 240 – 264.
- Muller, N. Edward: Behavioral Correlates of Political Support. In: The American Political Science Review, 71. Jg., Nr. 2 (1977). S. 454 – 467.
- Mulvenon, James: Hu Jintao and the “Core Values of Military Personnel”. In: China Leadership Monitor, Nr. 28 (2009). Unter: <http://media.hoover.org/sites/default/files/documents/CLM28JM.pdf>, zuletzt aufgerufen am 10. 10. 2011.
- Murthy, Viren: The Democratic Potential of Confucian Minben Thought. In: Asian Philosophy, 10. Jg., Nr. 1 (2000). S. 33 – 47.

- Nathan, Andrew J.: Even Our Caution Must be Hedged. In: *Journal of Democracy*, 9. Jg., Nr. 1 (1998). S. 60 – 64.
- Nathan, Andrew J.: Authoritarian Resilience. In: *Journal of Democracy*, 14Jg., Nr. 1, (2003). S. 6 – 17.
- Niedenführ, Matthias: Revising and Televising the Past in East Asia. “History Soaps” in Mainland China. In: Richter, Steffi (Hrsg.): *Contested Views of a Common Past. Revisions of History in Contemporary East Asia*. Frankfurt am Main, 2008. S. 351 – 370.
- Nivison, David S.: Communist Ethics and Chinese Tradition. In: *The Journal of Asian Studies*, 16. Jg., Nr. 1 (1956). S. 51 – 74.
- North, Douglass C.: *Institutions, institutional change and economic performance*. Cambridge, New York, 1990.
- Nosco, Peter: Confucian Perspectives on Civil Society and Government. In: Bell, Daniel A. (Hrsg.): *Confucian Political Ethics*. Princeton, 2008. S. 20 – 45.
- Nuyen, A.T.: Confucianism and the Idea of Citizenship. In: *Asian Philosophy*, 12Jg., Nr. 2 (2002), S. 127 – 139.
- Nuyen, A. T.: Confucianism, the Idea of Min-pen, and Democracy. In: *Copenhagen Journal of Asian Studies*, 14. Jg., (2000). S. 130 – 151.
- Nye, Joseph: *Soft Power. The means to success in world politics*. New York, 2004.
- O'Dwyer, Shaun: Democracy and Confucian Values. In: *Philosophy East and West*, 53. Jg., Nr. 1 (2003). S. 39 – 63.
- Offe, Claus: Das Dilemma der Gleichzeitigkeit. Demokratisierung und Marktwirtschaft in Osteuropa In: *Merkur* 45. Jg., Nr. 4 (1991). S. 279 – 292.
- Ommerborn, Wolfgang: Die Politisierung der Konfuzius-Debatte bis 1976 und die Bedeutung der akademischen Neubewertung des Konfuzius nach dem Tod Mao Zedongs in der Volksrepublik China. In: Paul, Gregor/ Woesler, Martin (Hrsg.): *Zwischen Mao und Konfuzius? Die Geschichte der Volksrepublik China als Resultat und Reflex von Tradition und Neuerung*. Berlin, 2006. S. 29 – 63.
- Opletal, Helmut: Durch Nein-Sagen zur Weltmacht? Nationalismus in China von Mao Zedong bis Deng Xiaoping. In: *Beiträge zur historischen Sozialkunde*, 28. Jg., Nr. 4 (1998). S. 171 – 178.

- Pakulski, Jan: Legitimacy and Mass Compliance: Reflections on Max Weber and Soviet-Type Societies. In: *British Journal of Political Science*, 16. Jg., Nr. 1 (1986). S. 35 – 56.
- Pei, Minxin: *China's trapped transition. The limits of developmental autocracy.* Cambridge, 2006.
- Pei, Minxin: 'China's Governance Crisis. In: *Foreign Affairs*, Jg., 81, Nr. 5 (2002). S. 96 – 109.
- Perry, Elizabeth J.: Chinese Conceptions of "Rights". From Mencius to Mao and Now. In: *Perspectives on Politics*, 6. Jg., Nr. 1 (2008). S. 37 – 50.
- Perry, Elizabeth J.: Studying Chinese Politics: Farewell to Revolution? In: *The China Journal*, Nr. 57 (2007). S. 1 – 22.
- Pye, Lucian W.: Jiang Zemin's Style of Rule: Go for Stability, Monopolize Power and Settle for Limited Effectiveness. In: *The China Journal*, Nr. 45 (Jänner 2001). S. 45 – 51.
- Pye, Lucian W.: *The Mandarin and the Cadre: China's Political Cultures.* Ann Arbor, 1988.
- Pye, Lucian W.: Introduction: Political Culture and Political Development . In: Pye, Lucian W./ Verba, Sidney (Hrsg.): *Political Culture and Political Development.* Princeton, 1965. S. 3 – 26.
- Qin, Zhiyong: Cultural construction of a harmonious society. In: Guo, Sujian/Guo, Baogang (Hrsg.): *China in search of a harmonious society.* Lanham, 2008. S. 61 – 74.
- Rammstedt, Otthein: Zum Legitimationsverlust von Legitimität. In: Kielmansegg, Peter Graf (Hrsg.): *Legitimationsprobleme politischer Systeme.* Opladen, 1976. S. 108 – 122.
- Ramo, Joshua Cooper: *The Beijing Consensus.* London, 2004.
- Roetz, Heiner: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit.* Frankfurt am Main, 1992.
- Rosemont, Henry Jr.: Civil Society, Government, and Confucianism. A Commentary. In: Bell, Daniel A. (Hrsg.): *Confucian Political Ethics.* Princeton, 2008. S. 46 – 57.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag.* Stuttgart, 2006.
- Saich, Tony: Development and Choice. In: Friedman, Edward/ Gilley Bruce (Hrsg.): *Asia's Giants. Comparing China and India.* New Hampshire, New York, 2005. S. 227 – 243.
- Saich, Tony: *Governance and Politics of China.* New York, 2004.

- Sausmikat, Nora: More Legitimacy for One-Party Rule? The CCP's Ideological Adjustments and Intra-Party Reforms. In: *Asien* 99 (April 2006). S. 70 – 91.
- Scharpf, Fritz W.: *Regieren in Europa*. Frankfurt am Main, 1999.
- Scharpf, Fritz W.: *Demokratietheorie. Zwischen Utopie und Anpassung*. Konstanz, 1970.
- Schleichert, Hubert: *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*. Frankfurt am Main, 1990.
- Schottky, Richard: Die staatsphilosophische Vertragstheorie als Theorie der Legitimation des Staates. In: Kielmansegg, Peter Graf (Hrsg.): *Legitimationsprobleme politischer Systeme*. Opladen, 1976. S. 81 – 107.
- Schram, Stuart R.: *The thought of Mao Tse-Tung*. Cambridge, New York, 1989.
- Schram, Stuart R.: *The political thought of Mao Tse-tung*. New York, 1963.
- Schubert, Gunter: Herrschaft, Vertrauen und Legitimität in der VR China. In: *China aktuell*, 35. Jg., Nr. 2 (2006). S. 5 – 40.
- Schubert, Gunter: Nationalismus in China. Der liberale Gegenteil zum anti-westlichen Etatismus. In: Derichs, Claudia/ Heberer, Thomas (Hrsg.): *Discourses on political reform and democratization in East and Southeast Asia in the light of new process of regional community building*. Project Discussion Paper No. 18/2001. Unter: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=5275>, zuletzt aufgerufen am 20. 9. 2011
- Schubert, Gunter: Zwischen Kant und Konfuzius. Ansätze zur Operationalisierung eines interkulturellen Menschenrechtsdialoges mit Ostasien. In: Schubert, Gunter: *Menschenrechte in Ostasien*. Tübingen, 1999. . S. 19 – 52.
- Schubert, Gunter: Was ist Neokonservatismus? Notizen zum politischen Denken in der VR China in den 90er Jahren. In: *Asien*, Nr. 65 (1997). S. 57 – 74.
- Schwartz, Benjamin: The Primacy of the Political Order in East Asian Societies. Some Preliminary Generalizations. In: Schram, Stuart R. (Hrsg.): *Foundations and Limits of State Power in China*. Hongkong, London, 1987. S. 1 – 10.
- Schwartz, Benjamin: *The world of thought in ancient China*. Cambridge, 1985
- Schwartz, Benjamin: *Communism and China. Ideology in Flux*. Cambridge, 1968.
- Scott, David: *China stands up. The PRC and the international system*. London, New York, 2007.
- Selden, Mark: *The political economy of Chinese socialism*. Armonk, 1988.

- Seo, Jungmin: The Politics of Historiography in China. Contextualizing the Koguryo Controversy. In: *Asian Perspectives*, 32. Jg., Nr. 3 (2008). S. 39 – 58.
- Seo, Jungmin: Nationalism and the Problem of Political Legitimacy in China. In: White, Lynn (Hrsg.): *Legitimacy. Ambiguities of Political Success or Failure in East and Southeast Asia*. Singapur, 2005. S. 141 – 182.
- Shambaugh, David: *Chinas Communist Party. Atrophy ad Adaption*. Washington, 2008.
- Shambaugh, David: Introduction. *The Evolving and Eclectic Modern Chinese State*. In: Shambaugh, David (Hrsg.): *The modern Chinese state*. Cambridge, 2000. S. 1 – 14.
- Shi, Zhongwen: Traditional culture embodied in Confucianism and China's search for a harmonious society and peaceful development. In: Guo, Sujian/Guo, Baogang (Hrsg.): *China in search of a harmonious society*. Lanham, 2008. S. 35 – 60.
- Song, Xianlin: Reconstructing the Confucian Ideal in 1980s China. “The Cultur Craze” and New Confucianism. In Makeham, John (Hrsg.): *New Confucianism. A critical examination*. New York, 2003. 81 – 104.
- Staiger, Brunhild: Das Konfuzius-Bild in China. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf(Hrsg.): *Konfuzius und die Modernisierung Chinas*. Mainz, 1990. S. 138 – 147.
- Staiger, Brunhild: Die neuste Konfuzius-Diskussion. In: *China aktuell*, 3. Jg., Nr. 1 (1974). S. 811 – 815.
- Sternberger, Dolf: Legitimacy. In: Sills, David L. (Hrsg.): *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 9. New York (et al.), 1968. S. 244 – 248
- Strecker Downs, Erica/ Saunders, Phillip C.: Legitimacy and the Limits of Nationalism. China and the Diaoyu Islands. In: *International Security*, 23. Jg., Nr. 3 (1998/99). S. 114 – 146.
- Su, Xiaobo: Revolution and Reform. The role of ideology and hegemony in Chinese politics. In: *Journal of Contemporary China*, 20. Jg., Nr. 69 (2011). S. 307 – 326.
- Svensson, Marina: *Debating Human Rights in China. A Conceptual and Political History*. Lanham, 2002.
- Tamney, Joseph B./ Chiang, Linda Hsueh-Ling: *Modernization, Globalization, and Confucianism in Chinese Societies*. Westport, London, 2002.

- Tanner, Murray Scott: Chinese Government Responses to Rising Social Unrest (2005). Unter: http://www.rand.org/pubs/testimonies/2005/RAND_CT240.pdf, zuletzt aufgerufen am 14. 8. 2009.
- Thoreau, H. D.: Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat. Zürich, 2004.
- Tianchen, Li: New trends in the studies on Confucius and Confucianism. In: Culture Mandala: The Bulletin of the Centre for East-West Cultural and Economic Studies: 3. Jg., Nr. 2 (1999). S.: 44 – 48.
- Tong, Zhang/ Schwartz, Barry: Confucius and the Cultural Revolution. A Study in Collective Memory. In: International Journal of Politics, Culture, and Society, 11. Jg., Nr. 2 (1997). S. 189 – 212.
- Trauzettel, Rolf: Zum Problem der Universalisierbarkeit des Konfuzius. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf (Hrsg.): Konfuzius und die Modernisierung Chinas. Mainz, 1990. S. 57 – 65.
- Ts'ao, Ignatius J. H.: Confucius in the Middle of the New Cultural Revolution Today. In: Studies in Soviet Thought, 15. Jg., Nr. 1 (1975). S. 1 – 33.
- Tu, Wei-ming: Der industrielle Aufstieg Ostasiens aus konfuzianischer Sicht. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf (Hrsg.): Konfuzius und die Modernisierung Chinas. Mainz, 1990. S. 41 – 56.
- Useem, Bert/ Useem, Michael: Government Legitimacy and Political Stability. In: Social Forces, 57. Jg., Nr. 3 (1979). S. 840 – 852.
- Verba, Sidney: Conclusion: Comparative Political Culture. In: Pye, Lucian W./ Verba, Sidney (Hrsg.): Political Culture and Political Development. Princeton, 1965. S. 512 – 560.
- Vickers, Edward: The opportunity of China? Education, patriotic values and the Chinese state. In: Lall, Marie-Carine/ Vickers, Edward (Hrsg.): Education as a political tool in Asia. Oxon, New York, 2009. S. 53 – 82.
- Vickers, Edward: Selling 'Socialism with Chinese Characteristics' 'Thought and Politics' and the legitimisation of China's developmental strategy. In: International Journal of Educational Development, 29. Jg., Nr. 5 (2009). S. 523 – 531.
- Walder, Andrew G.: Marxism, Maoism, and Social Change. In: Modern China, 3. Jg., Nr. 1 (1977). S. 101 – 118.
- Waldron, Arthur: The End of Communism. In: Journal of Democracy, 9. Jg., Nr. 1 (1998). S. 41 – 47.

- Wang, Jing: High culture fever. Politics, aesthetics, and ideology in Deng's China. Berkley, 1996.
- Wang, Ruichang: The Rise of Political Confucianism in Contemporary China. In: Fan, Ruiping (Hrsg.): The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Heidelberg, London, New York, 2011. S. 33 – 46.
- Wang, Yunping: Autonomy and the Confucian Moral Person. In: Journal of Chinese Philosophy Nr. 2, 29. Jg. (2002). S. 251 – 268.
- Wang, Zheng: National Humiliation, History Education, and the Politics of Historical Memory: Patriotic Education Campaign in China. In: International Studies Quarterly, Nr. 52 (2008). S. 783 – 806.
- Wang, Zhengxu: Political Trust in China: Forms and Causes. In: White, Lynn (Hrsg.): Legitimacy. Ambiguities of Political Success or Failure in East and Southeast Asia. Singapur, 2005. S. 113 – 140.
- Weatherley, Robert: Politics in China Since 1949. Legitimizing authoritarian rule. London, 2006.
- Weber, Max: Soziologische Grundbegriffe. Tübingen 1984.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen, 1976.
- Weggel, Oskar: Zwischen Marxismus und Metakonfuzianismus. China auf dem Weg zur „Renormalisierung“. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf (Hrsg.): Konfuzius und die Modernisierung Chinas. Mainz, 1990. S. 490 – 505.
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne: Die KP China auf der Suche nach der eigenen Legitimität. In: Böll Thema, Nr. 2 (2007). S. 8 – 9.
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (a): In Search of a Master Narrative for 20th Century Chinese History. In: The China Quarterly, Nr. 188 (2006), S. 1070 – 1091.
- Weigelin-Schwiedrzik, Susanne (b): Back to the Past. Chinese Intellectuals in Search of Historical Legitimacy (1957 - 1965). In: Leutner Mechthild (Hrsg.): Rethinking China in the 1950s / Berliner Chinahefte, Nr. 31 (2006). S. 3 – 23.
- Weigelin, Schwiedrzik, Susanne: Party Historiography in the People's Republic of China. In: The Australian Journal of Chinese Affairs, Nr. 17 (1987). S. 77 – 94.
- Wei-Hsun Fu, Charles: Confucianism, Marxism-Leninism and Mao: A Critical Study. In: Journal of Chinese Philosophy, 1. Jg., Nr. 3-4 (1974). S. 339 – 371.

- White, Gordon: *Riding the Tiger. The Politics of Economic Reform in China.* Stanford, 1993.
- White, Lynn T.: Chinese Political Studies. Overview of the State of the Field. In: *Journal of Chinese Political Science*, 14. Jg., Nr. 3 (2009). S. 229 – 251.
- Whyte, Martin K.: Chinese Popular Views about Inequality. In: Asia Program special report, Nr. 104 (August 2002). S. 4 – 10. Unter: http://www.wilsoncenter.org/topics/pubs/asiarpt_104.pdf, zuletzt aufgerufen am 1. 10. 2009.
- Xu, Keqian: Early Confucian Principles. The Potential Theoretic Foundation of Democracy in Modern China. In: *Asian Philosophy*, 16. Jg., Nr. 2 (2006). S. 135 – 148.
- Yang, Guorong: Mengzi and Democracy. Dual Implications. In: *Journal of Chinese Philosophy*, 31. Jg., Nr. 1. (2004). S. 83 – 102.
- Yang, Zhong: Legitimacy Crisis and Legitimation in China. In: *Journal of Contemporary Asia*. 26. Jg., Nr. 2 (1996). S. 201 – 220.
- Yu, Bin: China's Harmonious World. Beyond Cultural Interpretation. In: *Journal of Chinese Political Science*, 13. Jg., Nr. 2 (2008). S. 119 – 141.
- Yu, Dunkang: Der Gedanke der „Großen Harmonie“ im Buch der Wandlungen (Zhou Yi). Philosophische Theorien des Konfuzianismus über Konflikt und Harmonie. In: Krieger, Silke/ Trauzettel, Rolf (Hrsg.): *Konfuzius und die Modernisierung Chinas.* Mainz, 1990. S. 66 – 79.
- Yu, Keping: Ideological Change and Incremental Democracy in Reform-Era China. In: Li, Cheng (Hrsg.): *Chinas's Changing Political Landscape. Prospects for Democracy.* Washington D.C, 2008. S. 44 – 58.
- Zakaria, Fareed: *The post-American world.* New York, 2008.
- Zhao, Suisheng: *A Nation-State by Construction. Dynamics of modern Chinese Nationalism.* Stanford, 2004.
- Zhao, Suisheng: A State-Led Nationalism. The Patriotic Education Campaign in Post-Tiananmen China. In: *Communist and Post-Communist Studies*, 31 Jg., Nr. 3 (1998). S. 287 – 302.
- Zhao, Suisheng: Chinese Intellectuals' Quest for National Greatness and Nationalistic Writing in the 1990s. In: *The China Quarterly*, Nr. 152 (1997). S. 725 – 745.

- Zheng, Shiping,: Leadership Change, Legitimacy, and Party Transition in China. In: Journal of Chinese Political Science, 8. Jg., 1 & 2 (2003). S. 47 – 64.
- Zheng, Yongnian/ Liang, Fook Lye: Political legitimacy in reform China. Between economic performance and democratization. In: White, Lynn (Hrsg.): Legitimacy. Ambiguities of Political Success or Failure in East and Southeast Asia. Singapore, 2005. S. 183 – 214.
- Zheng, Yongnian: Globalization and state transformation in China. Cambridge, 2004.

Zeitungsartikel und Agenturmeldungen:

- Beijing Rundschau: Probleme bei der Entwicklung einer gesunden Nationalkultur. Auszüge aus der Rede von Li Ruihuan, Mitglied des Ständigen Ausschusses des Politbüros des ZK der KPCh, vom 10. Januar auf dem Forum über Literatur und Kunst in China. In: Beijing Rundschau, Nr. 9 (1990). S. 23 – 28.
- Beijing Rundschau: Einstellung zur chinesischen Kultur ist auch eine politische Frage. In: Beijing Rundschau, Nr. 4 (1990). S. 8 – 10.
- Bell, Daniel: A Visit to a Confucian Academy (22. 9. 2008). Unter: <http://www.dissentmagazine.org/online.php?id=146>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Bell, Daniel A.: China's leaders rediscover Confucianism (14. 9. 2006). Unter: <http://www.nytimes.com/2006/09/14/opinion/14iht-edbell.2807200.html>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Blume, Georg: Die Schule der revolutionären Harmonie (11. 5. 2005). Unter: <http://www.zeit.de/2005/20/Konfuzius>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Child, Ben: Avatar smashes Chinese all-time box-office record (19. 1. 2010). Unter: <http://www.guardian.co.uk/film/2010/jan/19/avatar-smashes-chinese-record>, aufgerufen am 24. 1. 2010.
- China Daily: Beijing Olympic Torch Relay Route unveiled (26. 4. 2007). Unter: http://www.chinadaily.com.cn/sports/2007-04/26/content_861177.htm, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Coonan, Clifford: Move over Avatar, Confucius is about to hit the screen (25. 1. 2010). Unter: <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/clifford-coonan-move->

[over-avatar-confucius-is-about-to-hit-the-screen-1877886.html](http://www.faz.net/s/RubDDBDABB9457A437BAA85A49C26FB23A0/Doc~E9CE085F9E600405297B49EEF037084B9~ATpl~Ecommon~Scontent.html), zuletzt aufgerufen am 8. 1. 2012.

- Fährnders, Till: Welcher Konfuzius darf es sein? (1. 4. 2011). Unter: <http://www.faz.net/s/RubDDBDABB9457A437BAA85A49C26FB23A0/Doc~E9CE085F9E600405297B49EEF037084B9~ATpl~Ecommon~Scontent.html>, zuletzt aufgerufen am 15. 3. 2011.
- Fan, Maureen: Confucius Making a Comeback In Money-Driven Modern China (24. 7. 2007). Unter: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/07/23/AR2007072301859.html>, zuletzt aufgerufen am 4. 3. 2011.
- Hilton, Isabel: China's Confucian makeover (29. 6. 2010). Unter: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/jun/29/china>, aufgerufen am 13. 7. 2011.
- Huang, Hung: Lessons from Pandora's Ministry of Propaganda (19. 1. 2010). Unter: http://www.chinadaily.com.cn/opinion/2010-01/19/content_9339268.htm, aufgerufen am 24. 1. 2010
- Huang, Qing: Confucianism will never be embraced as religion. In: China Daily, 6. 1. 2006. S. 4. Unter: http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2006-01/06/content_509658.htm, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Jacobs, Andrew: Confucius Statue Vanishes Near Tiananmen Square (22. 4. 2011). Unter: <http://www.nytimes.com/2011/04/23/world/asia/23confucius.html>, aufgerufen am 13. 7. 2011.
- Jacobs, Andrew: Dragons, Dancing Ones, Set Off a Riot in China (9. 2. 2009). Unter: <http://www.nytimes.com/2009/02/10/world/asia/10unrest.html>, zuletzt aufgerufen am 14. 8. 2009.
- LaFraniere, Sharon: China's Zeal for 'Avatar' Crowds Out 'Confucius' (29. 1. 2010). Unter: <http://www.nytimes.com/2010/01/30/business/global/30avatar.html>, zuletzt aufgerufen am 7. 1. 2012.
- Liu, Linlin: NGO creates 'Peace Prize' (9. 12. 2010). Unter: <http://china.globaltimes.cn/society/2010-12/600306.html>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011
- Mann, James: The China Challenge. A Shining Model of Wealth without Liberty (20. 5. 2007). Unter: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/05/18/AR2007051801640.html>, aufgerufen am 1. 10. 2009.

- Pierson, David: 'Confucius' a snooze for Chinese audiences (27. 2. 2010). Unter: <http://articles.latimes.com/2010/feb/27/business/la-fi-china-confucius27-2010feb27>, zuletzt aufgerufen am 7. 1. 2012
- Puhl, Jan/ Schulz, Sandra/ Wagner, Wieland: Der chinesische Traum (3. 1. 2011). Unter: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-76121070.html>, zuletzt aufgerufen am 7. 1. 2012.
- Renmin Ribao. Unter: http://voting.people.com.cn/vote_show/index.php?qid=11817, zuletzt aufgerufen 3. 11. 2011.
- Renmin Ribao: Marxism Can't Solve Problems, 7. 12. 1984. Zitiert nach: Inside China Mainland, Jänner (1985). S. 1 f.
- Schoettli, Urs: Chinas schwierige Modernisierung. Revolutionen und Reformen im Reich der Mitte - ein Blick zurück nach vorn (29. 3. 2005). Unter: <http://www.nzz.ch/2005/03/29/fe/articleCJARQ.html>, zuletzt aufgerufen am 10. 9. 2009.
- The Economist: A message from Confucius. New ways of projecting soft power (22. 10. 2009). Unter: <http://www.economist.com/node/14678507>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- The Economist: Confucius makes a comeback. In: The Economist, 19. 5. 2007. S. 48.
- The Economist: Confucius and the party line. The aim is to be moderately well-off (22. 5. 2003). Unter: <http://www.economist.com/node/1806048>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011
- Watts, Jonathan: Vladimir Putin scoops Chinese peace award (15. 11. 2011). Unter: <http://www.guardian.co.uk/world/2011/nov/15/vladimir-putin-wins-peace-prize>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Watts, Jonathan: China's rival to Nobel peace prize is scrapped after one year (29. 10. 2011). Unter: <http://www.guardian.co.uk/world/2011/sep/29/china-nobel-confucius-prize-scrapped>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Wei, Liming: Konfuzius und die moderne Zeit. In: Beijing Rundschau, Nr. 51 (1989). S. 20 – 25.
- Wong, Edward: Competing Confucius Award Bares Discord in China (1. 10. 2011). Unter: <http://www.nytimes.com/2011/10/02/world/asia/competing-confucius-award-bares-discord-in-china.html>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Xing, Li: GDP ranking no reason to celebrate. In: China Daily, 6. 8. 2010, S. 8.

- Xinhua: 2561st birthday of Confucius celebrated in China (28. 9. 2010). Unter: http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2010-09/28/c_13534300.htm, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Xinhua: Senior official calls for inheriting, displaying Confucianism (24. 9. 2009). Unter: http://news.xinhuanet.com/english/2009-09/24/content_12108121.htm, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Xinhua: First Confucius Cultural Award presented in east China's Shandong (28. 9. 2009). Unter: http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2009-09/28/c_1355495.htm, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Xinhua: Backgrounder: Cultural icons in Beijing Olympics opening ceremony (8. 8. 2008). Unter: http://news.xinhuanet.com/english/2008-08/08/content_9053273.htm, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.

Daten und Nachschlagewerke:

- DUDEN. Das Fremdwörterbuch. Band 5. Mannheim, Wien, Zürich, 1997.
- World Value Survey. Unter: <http://www.worldvaluessurvey.org/>, zuletzt aufgerufen am 10. 8. 2009.

Offizielle Dokumente, Ansprachen, Institutionen:

- China Youth Daily Ideology and Theory Department (Transl.: Kelly, David): Realistic Responses and Strategic Options for China after the Soviet Upheaval. In: Chinese Law and Government, 29. Jg., 2 (1996). S. 13 – 32.
- Chinesische Verfassung vom 4. Dezember 1982 (letzte Verfassungsänderung im März 2004). In englischer Sprache unter: <http://english.people.com.cn/constitution/constitution.html>, zuletzt aufgerufen am 27. 3. 2011.
- Chinesische Regierung: New moral yardstick: „8 honors, 8 disgraces“. Unter: http://www.gov.cn/english/2006-04/05/content_245361.htm, zuletzt aufgerufen am 10. 10. 2011.
- Hanban (Confucius Institute Headquarters). Unter: <http://english.hanban.org/>, aufgerufen am 3.11. 2011.

- Hu Jintao: Programmatische Rede auf dem 17. Parteitag; gehalten am 15. 10. 2007. Unter: <http://english.cpc.people.com.cn/66102/6290205.html>, aufgerufen am 1. 9. 2009.
- International Department Central Committee of CPC: China Focus: China's Communist Party members exceed 80 million. Unter: <http://www.idcpc.org.cn/english/events/110625.htm>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Jiang Zemin: Ansprache anlässlich der Eröffnung der Präsidentenbibliothek George H. W. Bushs, 2002. Unter: <http://www.fmprc.gov.cn/eng/topics/3719/3721/t19082.htm>, zuletzt aufgerufen am 2. 8. 2011.
- Jiang, Zemin: Programmatische Rede auf dem 16. Parteitag, gehalten am 8. 11. 2002. Unter: <http://english.cpc.people.com.cn/66739/4496615.html>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Konfuzius Institut. Unter: <http://english.chinese.cn/>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Lincoln, Abraham: Gettysburg Address. Zitiert von der Homepage der Library of Congress (Bliss Version). Unter: <http://myloc.gov/Exhibitions/gettysburgaddress/exhibitionitems/Pages/MemorialTranscription.html>, aufgerufen am 25. 12. 2011.
- Parteistatuten der Kommunistischen Partei China, verabschiedet am 21. 10. 2007 auf dem 17. Parteitag (in englischer Sprache). Unter: <http://www.china.org.cn/english/congress/229722.htm>, zuletzt aufgerufen am 3. 9. 2011.
- UNESCO: The UNESCO Confucius Prize for Literacy. Unter: <http://www.unesco.org/new/en/education/themes/education-building-blocks/literacy/literacy-prizes/unesco-confucius-prize/>, zuletzt aufgerufen am 3. 11. 2011.
- Wen, Jiabao: Ansprache an der Harvard-Universität, 2003. Unter: http://www.chinadaily.com.cn/en/doc/2003-12/11/content_289494.htm, zuletzt aufgerufen am 2. 8. 2011.

Filme:

- Avatar. Vereinigte Staaten, Großbritannien, 2009. Regisseur: Cameron, James. Produktion: Twentieth Century Fox Film Corporation et al. 162 min.
- Jian Dang Wei Ye (The Founding of a Party). China, 2011. Regie: Han, Sanping/ Huang, Jianxin. Produktion: China Film Group. China 140 min/ USA 124 min.
- Jian guo da ye (The Founding of a Republic). China, Hong Kong, 2009. Regie: Han, Sanping/ Huang, Jianxin. Produktion: China Film Group/ CCTV Movie Channel/ Shanghai Film Studio/ Media Asia Films et al. 138 min.
- Jin ling shi san chai (The Flowers of War). China, Hong Kong, 2011. Regie: Zhang, Yimou. Produktion: Beijing New Picture Film Co./ EDKO Film/ New Picture Company. 145 min.
- Kong Zi (Confucius). China, 2010. Regie: Hu, Mei. Produktion: Beijing Dadi Century Limited/ Dadi Entertainment/ China Film Group et al. 125 min.
- Nanjing! Nanjing! (City of Life and Death). China, Hong Kong, 2009. Regie: Lu, Chuan. Produktion: China Film Group/ Chuan Production Film Studio/ Jiangsu Broadcasting System/ Media Asia Films et al. 132 min.
- Tau ming chong (The Warlords). China, Hong Kong, 2007. Regie: Chan, Peter/ Yip, Raymond Wai-Man. Produktion: Media Asia Films/ Morgan & Chan Films/ China Film Group et al. 126 min.
- Xinhai geming (1911 Revolution). China, Hong Kong, 2011. Regie: Chan, Jackie/ Li, Zhang. Produktion: Media Asia Films/ Hubei Provincial Party Committee Propaganda Department/ Jackie Chan International Cinema Culture Holdings/ Beijing Alnair Culture & Media/ Changchun Film Studio et al. 125 min.
- Zhan Guo (The Warring States). China, 2011. Regie: Chen, Jin. Produktion: Beijing Starlit Movie and TV Culture/ Xi'an Qujiang Culture Industry Venture Capital. 126 min.

Abbildungsverzeichnis:

- Abb. 1: Selbst erstellte Grafik, basierend auf Daten aus: Saich, Tony: Development and Choice. In: Friedman, Edward/ Gilley Bruce (Hrsg.): Asia's Giants. Comparing China and India. New Hampshire, New York, 2005. S. 236.

- Abb. 2: Selbst erstellte Grafik, basierend auf Daten der World Value Survey. Unter: <http://www.worldvaluessurvey.org/>, aufgerufen am 1. 10. 2009; in Anlehnung an eine Grafik in: Wang, Zhengxu: Political Trust in China: Forms and Causes. In: White, Lynn (Hrsg.): Legitimacy. Ambiguities of Political Success or Failure in East and Southeast Asia. Singapur, 2005. S. 122.
- Abb. 3: Selbst erstellte Grafik.

Anhang

Abstract:

Die vorliegende Arbeit untersucht die, sowohl im medialen als auch akademischen Diskurs, weit verbreitete und dennoch häufig unhinterfragte These einer machtpolitisch motivierten Instrumentalisierung der konfuzianischen Tradition durch die Kommunistische Partei nach 1978. Allerdings wird weniger die Frage untersucht, ob eine politische Neubewertung und Funktionalisierung der konfuzianischen Kulturtradition stattfindet, sondern vielmehr das Ausmaß und der Bedeutungszusammenhang politischer Rückgriffe, wobei der Schwerpunkt eindeutig auf dem (angeblichen) Sinn derartiger Rückgriffe liegt, nämlich der Legitimation. Um jene Realitätsbedingungen zu analysieren, unter denen eine diskursive, politische Aneignung der konfuzianischen Kulturtradition stattfindet, gliedert sich die Arbeit in zwei Teile. In einem ersten Teil werden der Stand der Forschung dargelegt, darin jene Annahmen verortet, welche zur zuvor angesprochenen These führen, und ein theoretischer Bezugsrahmen für die folgende Argumentation geschaffen. Der zweite Teil setzt sich schließlich mit der Rezeption der konfuzianischen Tradition durch die Kommunistische Partei auseinander und kommt schließlich zu dem Schluss, dass die erwähnte These erhebliche Mängel aufweist. Dreierlei wird deutlich. Erstens zeigt sich, dass im Hinblick auf die Neubewertung der konfuzianischen Tradition durch die Kommunistische Partei nach 1978 nicht von einer historischen Zäsur gesprochen werden sollte, da dieser graduelle Prozess viele intellektuellen Anknüpfungspunkte vor 1978 aufweist. Zweitens kommt die Arbeit zum Schluss, dass jene Indikatoren, welche gemeinhin als Beweis einer Instrumentalisierung der konfuzianischen Tradition durch die Kommunistische Partei angeführt werden, zwar durchaus eindrucksvoll sind, jedoch, in ihrem jeweiligen Sinnzusammenhang betrachtet, nur begrenzt aussagekräftig sind. Drittens ist abschließend festzuhalten, dass die Neubewertung der konfuzianischen Tradition durch die Kommunistische Partei nur im weiteren Kontext des ideologischen Transformationsprozesses und damit im Rahmen des sukzessiven Legitimationswandels nach 1978 zu begreifen ist.

Lebenslauf

Simon PROSSLINER

Geburtstag: 28/05/1984

Kontakt: simon_prossliner@yahoo.de

Studium

Seit 10/2004

Universität Wien

Diplomstudium Politikwissenschaft

8 – 10/09

Harvard University

John F. Kennedy School of Government

Recherche im Zuge der Diplomarbeit als

wissenschaftlicher Mitarbeiter von Prof. T. Saich

9/1999 – 6/2004

Realgymnasium Bozen, Italien

Fortbildung

08/08

Stipendiat: Europäisches Forum Alpbach

08-09/07

Summerschool “China know how” ’07

Beijing University, Fudan University Shanghai

11/2006

Exkursion: „Europäische Institutionen“

Den Haag – Brüssel – Paris

04/2006

Exkursion: „Nation- and State Building“

Sarajewo – Mostar – Srebrenica

Studiengebiete

Politische Theorie, Internationale Beziehungen, Konfliktforschung,

Postsozialistische Systemtransformation, chinesische Politik im 20. Jahrhundert

Sprachkenntnisse

Deutsch, Englisch, Italienisch