

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)

Austrian Journal of Development Studies

Herausgeber:

Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den
Österreichischen Universitäten
Senatskommission zur Errichtung des Instituts für
Internationale Entwicklung

Redaktion:

Gerald Faschingeder, Karin Fischer,
Margit Franz, Irmi Hanak,

Franz Kolland (verantwortl.), René Kuppe, Brita Neuhold,
Andreas Novy, Herwig Palme,
Christof Parnreiter, Kunibert Raffer,
Irmi Salzer, Heidi Schatzl, Andreas Schedler,
Walter Schicho, Anselm Skuhra

Board of Editors:

John-ren Chen (Innsbruck), Hartmut Elsenhans (Leipzig),
Jacques Forster (Genève), John Friedmann (St. Kilda),
Peter Jankowitsch (Paris), Friedrich Katz (Chicago),
Helmuth Konrad (Graz), C. T. Kurien (Madras),
Ulrich Menzel (Braunschweig), Jean-Philippe Platteau (Namur),
Dieter Rothermund (Heidelberg),
Heribert Steinbauer (Wien), Paul Streeten (Boston),
Osvaldo Sunkel (Santiago de Chile)

Brandes & Apsel / Südwind

Auf Wunsch informieren wir regelmäßig über das Verlagsprogramm sowie die Beiträge dieser Zeitschrift. Eine Postkarte an den Brandes & Apsel Verlag, Scheidswaldstr. 33, D-60385 Frankfurt a. M. genügt. Oder per e-mail: **Brandes-Apsel@t-online.de** genügt. Nähere Informationen über bisher erschienene Hefte (Schwerpunkte, Beiträge etc.) erhalten Sie auch direkt unter folgender Internet-Adresse:
<http://www.univie.ac.at/int-entwicklung/jep>

Gefördert aus öffentlichen Mitteln

Österreichische

Entwicklungszusammenarbeit

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)

ISSN 0258-2384, Erscheinungsweise: vierteljährlich

Heft 1/2000; XVI. Jg.

Preis des Einzelhefts: DM 19,80 / öS 120,- / sFr 21,-

Preis des Jahresabonnements: DM 79,- / öS 480,- / sFr 72,-

Abonnementsbezug für Deutschland, Schweiz u. a.:

Brandes & Apsel Verlag GmbH, Scheidswaldstr. 33, D-60385 Frankfurt a. M.

Abonnementsbezug nur für Österreich:

Südwind-Buchwelt Buchhandelsbes. m. b. H., Baumgasse 79, A-1034 Wien

Redaktionsadresse:

Journal für Entwicklungspolitik, Währingerstr. 17/104, A-1090 Wien

e-mail: int-entwicklung@univie.ac.at

1. Auflage 2000

© by Brandes & Apsel Verlag GmbH, Scheidswaldstr. 33,

D-60385 Frankfurt a. M.

Jede Verwertung bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung der Redaktion und des Verlages. Das gilt insbesondere für Nachdrucke, Bearbeitungen und Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in allen Arten von elektronischen und optischen Systemen, der öffentlichen Wiedergabe durch Hörfunk-, Fernsehsendungen und Multimedia sowie der Bereithaltung in einer Online-Datenbank oder im Internet zur Nutzung durch Dritte. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht in jedem Fall die Meinung des Verlages wieder.

Offenlegung nach § 25 Mediengesetz: Medieninhaber: Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den Österreichischen Universitäten, Währingerstr. 17/104, A-1090 Wien. Grundlegende Richtung des JEP: Wissenschaftliche Analysen und Diskussionen von entwicklungspolitischen Fragestellungen und Berichte über die entwicklungspolitische Praxis. Verantwortlich für Inhalt und Korrekturen sind die Autoren bzw. die Redaktion.

Umschlaggestaltung: Volker Plass, Wien

Satz: Ch. Weismayer, A-1080 Wien/A-5026 Salzburg

Druck: Difo-Druck OHG, Bamberg, Deutschland

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem und chlorfrei gebleichtem Papier

ISSN 0258-2384

JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK, XVI. Jg., Heft 1, 2000

Austrian Journal of Development Studies

Kultur und Entwicklung

Schwerpunktredakteure: Gerald Faschingeder/Franz Kolland

Editorial	5
Artikel	
Gerald Faschingeder	
Kultur und Entwicklung – Ein unscharfes Begriffspaar zwischen Wiederbelebung und Dekonstruktion	7
Tina Prokop	
„Indigene, lokale“ Kulturen – Von der Instrumentalisierung imaginierter Gemeinschaften in der Entwicklungszusammenarbeit	31
Erich Pilz	
Modernisierung ohne Verwestlichung? – Chinesische Positionen zum Verhältnis von Kultur und Entwicklung	49
Ilker Ataç, E. Asli Odman, M. Gökhan Tuncer	
Zwischen „Grüner Gefahr“ und „Ziviler Befreiung“ – Zur aktuellen Diskussion über das Verhältnis zwischen Politik und Religion in der Türkei seit 1980	75
Georg Grünberg	
Alter Wein in Neue Schläuche – zur Kulturverträglichkeit von Entwicklungsprojekten mit indianischen Völkern in Lateinamerika	93
Rezensionen	101
Über Autoren und Autorinnen	103
Informationen für Autoren und Autorinnen	104

- Kotschi, Johannes, Ann Waters-Bayer, Reinhard Adelhelm, Ulrich Hoesle. 1989. Ecofarming in agricultural development. Wickersheim: Margraf (GTZ).
- Krings, Thomas. 1994. Probleme der Nachhaltigkeit in der Desertifikationsbekämpfung: Zwischenbilanz nach 20 Jahren Entwicklungszusammenarbeit im Sahel. In: *Geographische Rundschau* 46: 546–552.
- Mazur, Robert E., Tunji Titilola. 1992. Social and economic dimensions of local knowledge systems in african sustainable agriculture. In: *Sociologia Ruralis*, Vol. XXXII (2/3): 264–286.
- Mazzucato, Valentina. 1997. Indigenous economies: bridging the gap between economics and anthropology. In: *Indigenous Knowledge & Development Monitor*, Vol. 5/Issue 1/April: 3–6.
- Morley, David, Kevin Robins. 1995. Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries. London: Routledge.
- Niemeijer, David. 1995. Indigenous soil classifications: complications and considerations. In: *Indigenous Knowledge & Development Monitor*, Vol. 1/January: 20–21.
- Owig, Karen Fog, Kirsten Hastrup. ed. 1997. Siting Culture. The shifting anthropological object. London/New York: Routledge.
- Onoge, Omofume. 1982. Revolutionäre Forderungen an die afrikanische Soziologie. In: Jestel, Rüdiger. Hg. Das Afrika der Afrikaner. Gesellschaft und Kultur Afrikas. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 78–96.
- Quiroz, C. 1994. Biodiversity, indigenous knowledge, gender and intellectual property rights. In: *Indigenous Knowledge & Development Monitor*, Vol. 2/No. 3/Special Issue: 12–15.
- Richards, Paul. 1985. Indigenous Agricultural Revolution: Ecology and food production in West Africa. Hutchinson, London, etc.
- Said, Edward W. 1995 (1978). Orientalism. Harmondsworth (u.a.): Penguin.
- Schein, Gerlinde, Sabine Strasser. Hg. 1997. Intersextions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität. Wien: Milena Verlag.
- Shiva, Vandana. 1989. Das Geschlecht des Lebens. Frauen, Ökologie und Dritte Welt. Berlin: Rotbuch Veri.
- Stolcke, Verena. 1995. Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. In: *Current Anthropology*, Vol. 36/1, 13.
- Titilola, Tunji. 1994. IKS and sustainable agricultural development in Africa: essential linkages. In: *Indigenous Knowledge & Development Monitor*, Vol. 2/No. 2: 18–21.
- Trinh, Minh T. 1996. Über zulässige Grenzen: Die Politik der Identität und Differenz. In: Fuchs, Brigitte, Gabriele Habinger. Hg. Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen. Wien: Promedia. 148–160.
- Ulluwishewa, R. 1993. Indigenous knowledge, national IK resource centers and sustainable development. In: *Indigenous Knowledge & Development Monitor*, Vol. 1/No. 3: 10–13.
- Warren, D. Michael. Hg. 1995. The Cultural Dimension of Development. Indigenous knowledge systems. London: Intermediate Technology. Publ.
- Warren, D. Michael. 1993. Using IK for agriculture and rural development: current issues and studies. In: *Indigenous Knowledge & Development Monitor*, Vol. 1/No. 1: 6–9.
- Zweifel, Helen. 1997. Biodiversity and the appropriation of women's knowledge. In: *Indigenous Knowledge & Development Monitor*, Vol. 5/Issue 1/April: 7–9.

Tina Prokop, Wien
e-mail: tina.prokop@netcourrier.com

Erich Pilz

Modernisierung ohne Verwestlichung? Chinesische Positionen zum Verhältnis von Kultur und Entwicklung

1. Einleitung

Ausgehend von einer Debatte chinesischer Intellektueller über Modernisierung und Verwestlichung, die in einer Fernsehserie aus den Jahren 1988/89 einen Höhepunkt fand, versuchen die folgenden Ausführungen zunächst den historischen Kontext zu rekonstruieren, in dem die Forderungen dieser Debatte ein angemessenes Verständnis finden. Bei dieser historischen Rekonstruktion zeigt sich, daß erstens „die chinesische Kultur“ seit Beginn der Debatte vor nahezu 150 Jahren bei allen Diskussionsteilnehmern eine entscheidende Rolle spielt: Als Faktor, der Modernisierung bremsen oder verhindern kann, oder aber als Faktor, der ausschlaggebend ist für einen eigenständigen chinesischen Weg der Entwicklung. Kultur ist zweitens im modernen China (hier neunzehntes und zwanzigstes Jahrhundert) ein Feld, in dem sich Macht artikuliert, die sowohl von der politischen als auch von der intellektuellen Elite beansprucht wird. Auf der begrifflichen Ebene zeigt sich drittens, daß auf der einen Seite der Begriff „Verwestlichung“ (*xihua*) im Vordergrund steht, dieser seit den 30er Jahren zunehmend durch „Modernisierung“ (*xiandaihua*) ersetzt wird, aber inhaltlich weitgehend als „Verwestlichung“ gedacht bleibt (Geist 1996: 14). Auf der anderen Seite wird die Revitalisierung des „Konfuzianismus“ betrieben. Das heißt, es geht seit 150 Jahren fast ausschließlich um die Dichotomie China – Westen (wobei die „chinesische Kultur“ auch als prägende Kultur ganz Ostasiens gesehen wird), die westliche Moderne hat in diesem Diskurs also nur ein mögliches Gegenüber, nämlich eine chinesische Moderne. Nicht ins Auge gefaßt wird die Möglichkeit weiterer unterschiedlicher gleichberechtigter Entwicklungen im globalen Kontext. Viertens pendeln die Diskussionsbeiträge zwischen diesen zwei Extremen – die alle Zwischenstufen einschließen – hin und her: Dem Ruf nach „totaler Verwestlichung“ (*quanpan xihua*) auf der einen Seite steht die Forderung zum Aufbau einer eigenständigen chinesischen Moderne gegenüber. Auch die Extrempositionen kommen nicht ohne Ansätze der Integration der Gegenposition aus. Diese Tendenz läßt sich bei den Vertretern der „totalen Verwestlichung“ ausdrücken als Widerspruch zwischen Aufklärung und Nationalismus, bei den Vertretern des „chinesischen Sonderwegs“ als graduell sehr unterschiedliche, aber tendenziell immer implizierte Verschmelzung von Elementen beider Kulturen.

Nach der historischen Rekonstruktion des Diskurses über Verwestlichung rückt dieser Aufsatz die Wiederbelebung des „Konfuzianismus“ ins Zentrum der

Betrachtungen. Auch diese Debatte kann auf eine lange Geschichte zurückblicken, im Gegensatz zur Debatte um die „Verwestlichung“ brach sie 1989 nicht ab, sondern setzte sich in den 90er Jahren intensiviert fort. „Konfuzianismus“ wird in der Diskussion über Kultur und Entwicklung als Chiffre gebraucht, die von den Diskussteilnehmern in unterschiedlichem Maß präzisiert wird. Der Begriff selbst ist in hohem Maße fiktiv: Erstens haben im Laufe der chinesischen Geschichte eine Reihe von religiösen, philosophischen, kulturellen und sozialen Strömungen tiefe Spuren in der Gesellschaft hinterlassen, man denke nur an Buddhismus und Daoismus, den Einfluß von Völkern aus dem Norden, die China Jahrhunderte beherrscht haben etc.. „Konfuzianismus“ kommt für das komplexe Endergebnis zu stehen. Zweitens bleiben die Autoritäten, die für die nähere Bestimmung des „Konfuzianismus“ herangezogen werden, sehr vage. Einerseits wird auf klassische Texte zurückgegriffen, die – mit Ausnahme der maoistischen Periode in der Volksrepublik (1949–1976) – immer zum chinesischen Bildungsgut gehörten und denen daher prägender Einfluß auf Werthaltungen wie soziokulturelle Praktiken zugeschrieben wird. Diese Klassiker des „Konfuzianismus“ offerieren vor allem ein Konglomerat aus einer Sozialethik, einem alle Lebensbereiche umfassenden Ritual-Regelwerk und dem Ahnenkult (Trauzettel 1990). Andererseits wird mit einer „stillschweigenden Dimension“ der Lebensart argumentiert, deren intrinsische Bedeutung für Ostasiaten selbstverständlich sei, und die man begreifen kann als „wertbefrachtete Prozesse [...] als Netzwerke menschlicher Beziehungen, Handlungsstrukturen, symbolische Kontrollschemata und Regelwerke gesellschaftlichen Umgangs.“ (Tu 1990: 45). Hier geht es also um Denkweisen, soziale Praktiken einschließlich ihrer symbolischen Bedeutungen, die Konzeption der Gesellschaftsorganisation usw., also um die Repräsentationen der Weltanschauung und soziokulturellen Praxis, die das China des ausgehenden neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts kennzeichnen soll. Derartige Festlegungen lassen sich nicht durch klassische Zitate (seien sie nun Konfuzius zugeschrieben oder nicht) belegen, viel eher schon durch sozialwissenschaftliche Untersuchungen von Werthaltungen und kulturellen Praktiken in abgegrenzten Räumen und Zeiten. Solche gibt es für das neunzehnte Jahrhundert sicher nicht, im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts nehmen sie zwar zu, können aber auch heute höchstens partiell Aussagen über die „konfuzianische chinesische Kultur“ stützen.

Damit werden die Probleme der Konfuzianismusdebatte sichtbar: Da von den chinesischen Diskussteilnehmern die Alternative zur „Verwestlichung“ als Wiederbelebung oder Erneuerung des „Konfuzianismus“ bezeichnet wird, scheint es sinnvoll, diese Chiffre zu verwenden. Die dahinter verborgene Rekonstruktion der Werthaltungen und soziokulturellen Praktiken Chinas im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert ist aber schwer nachvollziehbar und eröffnet gerade dadurch den Diskussteilnehmern aus der intellektuellen und der politischen Elite die Möglichkeit, mit „Konfuzianismus“ politische Strukturen und Institutionen sowie soziale Werthaltungen und Praktiken zu verknüpfen, die ihren Vorstellungen einer alternativen chinesischen Moderne entsprechen. Mit

anderen Worten, es geht in diesem Diskurs über weite Strecken überhaupt nicht um den Versuch, Praktiken festzustellen, sondern um die Möglichkeit, moralisierend zum eigenen Vorteil eingreifen zu können. Wissenschaftliche oder literarische Versuche, die „Tiefenstruktur der chinesischen Mentalität“ auszuforschen, werden hingegen dann als besonders kontraproduktiv eingeschätzt und daher in ihrer Verbreitung gehindert, wenn sie problematische Aspekte aktueller chinesischer Werthaltungen und Praktiken zu stark in den Vordergrund stellen (vgl. Bo Yang und Sun Longji). Um die vielschichtige Problematik des Begriffes zu unterstreichen, wird „Konfuzianismus“ daher im Text immer unter Anführungszeichen gesetzt.

Die Revue des innerchinesischen Diskurses über Kultur und Entwicklung zeigt in Summe, daß dieser in hohem Maß von einer „hidden agenda“ geprägt ist. Diese macht eine sehr sorgfältige Interpretation, ein Lesen zwischen den Zeilen nötig, weil gewichtige Fragen weder direkt angesprochen noch beantwortet werden. Die Verwestlichungsdebatte scheint zu ignorieren, daß Japan sich seit Mitte des neunzehnten Jahrhunderts rasch zu einem modernen Land entwickelt hat, viele kulturelle Praktiken sowie die ihnen zugrundeliegenden Werthaltungen bzw. weltanschauliche Vorstellungen aber nicht als „verwestlicht“ bezeichnet werden können (Lal 1998: 142–152). Die wirtschaftliche Modernisierung setzt z.B. keinen westlichen Individualismus oder westliche Rechtsvorstellungen im Sinne des Rechtes gegen den Anderen voraus. Japans Entwicklung scheint mit Hilfe ökonomischer Theorien (d.h. ohne kulturelle Faktoren), internationaler Zusammenhänge (d.h. ohne Rekurs auf konfuzianische versus protestantische Ethik), und historischer Zufälligkeiten (d.h. ohne Rückgriff auf weltanschauliche Faktoren) erklärbar. Modernisierung mit Verwestlichung zu koppeln setzt die Ausblendung dieser Beispiele voraus, oder die Koppelung wird bewußt eingesetzt, um besser für Aufklärung, institutionell demokratische Entwicklung und Pluralismus werben zu können.

Die „Konfuzianismusdebatte“ ihrerseits vermeidet klare Differenzierungen zwischen gewünschten Werthaltungen und gelebten kulturellen Praktiken, zwischen dem legitimen Wunsch nach Bewahrung und Entwicklung autochthoner Kultur und dem damit nicht notwendig in Widerspruch stehenden Aufbau von antiautoritären Institutionen oder Pluralismus in der Gesellschaft. Dadurch wird die politische und die kulturelle Agenda vermischt. Die Schwierigkeit, unter den gegebenen Umständen die Politik verantwortlich zu machen bzw. politische Agenden in kulturellem Kleid zu betreiben, machen auch hier den Diskurs doppelbödig. Auf diese grundsätzlichen Fragen werde ich in den abschließenden Gedanken nochmals zurückkommen.

Die Entwicklung der außerchinesischen (europäisch-amerikanischen) Argumentation zu Kultur und Entwicklung im großchinesischen Raum ist nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen (vgl. dazu Osiander/Döring 1999).

2. Totale Verwestlichung: Die Kultur der seefahrenden Völker

1988/89 lief in der Volksrepublik China eine Fernsehserie, die einerseits intellektuelle Ansprüche stellte, sich aber andererseits als „Straßenfeger“ erwies. Die Rede ist von sechs Folgen der Serie *Heshang*, häufig mit „Flußlegie“ übersetzt. Der Erfolg der Serie zeigte sich in der Notwendigkeit der Wiederholung, in der Resonanz, die sich in Anfragen, publizierten Kommentaren und Stellungnahmen zeigte und schließlich in der äußerst heftigen Gegenreaktion der KPCh (Kommunistische Partei Chinas) nach den Ereignissen vom Juni 1989 (Militärische Niederschlagung der Demonstrationen am Tiananmen). Der Text wurde vielfach gedruckt (vgl. Heshang 1988, bis Anfang 1989 47 Neuauflagen!), übersetzt (vgl. etwa Peschel 1991), studiert und kommentiert (vgl. etwa Cong Wusi dao Heshang 1992; Neder 1996 und 1996a) und kritisiert (vgl. etwa Zhong Huamin 1989).

In jeder Folge der Miniserie diskutierten hochrangige Intellektuelle aus der Akademie der Wissenschaften und verschiedenen Universitäten über grundsätzliche Aspekte chinesischer kultureller Traditionen als stolzes Erbe und als schwere Last zugleich. Die Sprecher der verbindenden Texte führten zur Hintergrundmusik und einer raschen Bilderfolge in die Themen ein, warfen Fragen auf, machten Exkurse in die Vergangenheit und stellten dabei vor allem sicher, daß sich die Zuseher ständig auf zwei alles entscheidende Fragen konzentrieren. Erstens, was war dafür verantwortlich, daß das große China seit dem 19. Jahrhundert so große Rückstände gegenüber den westlichen Industrienationen und deren Gesellschaften aufwies. Warum waren die inzwischen mehr als 150 Jahre andauernden Modernisierungsbemühungen so wenig zufriedenstellend verlaufen, wo China doch so lange in seiner Geschichte geistige, wissenschaftlich-technologische, ökonomische, politische und kulturelle Daten auf höchstem Weltniveau aufgewiesen hatte? Die zweite zentrale Frage lautet: Welchen Weg galt es einzuschlagen, um aus dieser Rückständigkeit endgültig in den Kreis der führenden Nationen und Kulturen der Welt zurückzufinden?

Die Lösungsvorschläge, die in der Serie vorgetragen werden, decken die ganze Bandbreite, wie wir sie aus der Diskussion seit Ende des 19. Jahrhunderts kennen, ab. Insgesamt – so der Eindruck – deckt sich die Antwort der „Verwestlicher“, wie sie in der sechsten und letzten Folge am deutlichsten formuliert wird, am ehesten mit dem Grundton der Serie: Es gab eine „gelbe Kultur“, die Kultur des „gelben Flusses“, eine Binnenkultur, die einerseits die Blütezeiten in der chinesischen Geschichte mitbedingte hatte, die nunmehr aber China daran hinderte, erfolgreich in die Moderne voranzuschreiten. Und es gab eine „azurblaue Kultur“, die Kultur der seefahrenden Nationen, die die moderne Zivilisation geschafften und sie von Errungenschaft zu Errungenschaft geführt hatte. Mit ihr waren alle positiven Entwicklungen der Moderne in Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Kultur verbunden. Es galt – als Voraussetzung für erfolgversprechende Modernisierung – sich endgültig von der „gelben Kultur“ zu lösen und sich die „azurblaue Kultur“ zu eigen zu machen (vgl. Peschel passim, vor allem Folge 6).

Nach über einem Jahrhundert der Debatten zu Kultur und Entwicklung verblüfft die Undifferenziertheit dieser Antwort (die hier gebotene Zusammenfassung der Botschaft stellt natürlich eine zusätzliche grobe Vereinfachung dar). Kann sie als erfolgversprechende Anregungen für die zukünftige Entwicklungsrichtung Chinas gelten? Oder stellt diese Interpretation der Miniserie eine Fehlinterpretation dar? Zur Klärung dieser Frage sollen folgende Schritte dienen: Zunächst geht es um den gegenwärtigen Kontext, in dem die politischen Rahmenbedingungen, in denen die Serie entstand und gesendet wurde, zu klären sind (2.1), sowie um die Möglichkeiten und Beschränkungen des Mediums Fernsehen (2.2). Dann erfolgt die historische Rekonstruktion der in *Heshang* angesprochenen Thematik und Lösungsansätze (2.3) und schließlich der Versuch einer Einschätzung der Botschaft von *Heshang* im Kontext der Zweispaltigkeit der Autoren selbst und der Kritik durch die Partei (2.4).

2.1 Der politische Kontext der 80er Jahre

Die Botschaft der Serie fußt auf zwei Grundannahmen: Erstens steht jenseits aller Diskussion die These im Raum, daß sowohl im Westen wie auch in China die Kultur den entscheidenden Faktor für die Entwicklung darstellt. Aus den Texten der gesamten Fernsehserie läßt sich ableiten, daß „Kultur“ einerseits weit gefaßt zu sein scheint: die Gesamtheit der Denkweisen, religiösen Vorstellungen, des Verständnisses von Natur und Gesellschaft, der Konzeptionen der politischen Gemeinschaft sowie der Praktiken und symbolischen Bedeutungen des Wirtschaftslebens, des gesellschaftlichen Zusammenlebens, der Traditionen der Familienstruktur usw. Andererseits werden aber immer nur einzelne Aspekte dieser „Kultur“ und diese immer in sehr plakativer Überzeichnung angesprochen.

Zweitens steht für die Autoren Modernisierung außer Debatte, und die Übernahme der „azurblauen Kultur“ (häufig auch „azurblaue Zivilisation“) ist dafür die notwendige und – so der Eindruck – ausreichende Vorbedingung. „Modernisierung“ als Prozeß und als Resultat liegt also in jenen Entwicklungen der Wissenschaft, des Gesellschaftsverständnisses, der politischen Struktur, der wirtschaftlichen Praktiken usw., die der „azurblauen Kultur“ ihre Vorreiterrolle in der Welt von heute eingebracht haben. Auch die westlichen Errungenschaften werden als Symbole der „azurblauen Zivilisation“ ohne kritische Ansätze und in sehr plakativen Bildern und Texten dargestellt.

Was charakterisiert den politischen Kontext, in dem diese Botschaft medial gestaltet wurde? Seit Beginn der Reformen unter Deng Xiaoping 1978 wurden offiziell die ursprünglich von Zhou Enlai proklamierten „vier Modernisierungen“ (Landwirtschaft, Industrie, Landesverteidigung sowie wissenschaftlich-technologischer Sektor) forciert, bereits 1979 tauchte aber auf inoffizieller Ebene, in der sogenannten Demokratie-Bewegung, die Forderung nach einer „fünftten Modernisierung“ auf, einer Reform des politischen Systems, symbolisiert im Schlagwort „Demokratie“ (Nathan 1985: 3–44). Diese „fünftte Modernisierung“

wurde zwar von der Partei umgehend politisch tabuisiert (auch mit Hilfe hoher Haftstrafen für einige Vertreter der Demokratiebewegung), unterschwellig blieb die Thematik aber für eine wachsende politische Öffentlichkeit virulent, wie die Entwicklung der letzten 20 Jahre zeigt. Die Autoren und Förderer von *Heshang* betrieben in diesem Kontext selbst eine politische Agenda. *Heshang* stellt eine Gegenposition zu allen retardierenden Kräften im Modernisierungsprozeß dar, die Serie schreibt auch die Reform des politischen Systems auf ihre Fahnen. Sowohl die Entscheidung gegen die „gelbe Kultur“ (auf die sich, so wird impliziert, die konservativeren Kräfte stützten) als auch die programmatische Reduzierung der Vorbedingungen für Modernisierung auf die Übernahme der „azurblauen Kultur“ ist in diesem Kontext zu verstehen: *Heshang* sollte (und konnte aufgrund der Massen, die dieses Programm im Fernsehen verfolgten) durch Breitenwirkung in vielen Schichten der Bevölkerung die Basis der Zustimmung zu einem radikaleren Reformprogramm und seinem Hauptvertreter, Generalsekretär der Partei Zhao Ziyang, erweitern. Die Simplifizierung der Aussage, die zugleich eine letzte Radikalisierung darstellt, sollte die Überzeugungskraft erhöhen, die Übernahme der „azurblauen Kultur“ sollte als einzige Chance für echte Modernisierung erscheinen. Auf welcher Ebene diese Botschaft notwendig falsch verstanden wird und auf welcher eine eher angemessene Interpretation möglich ist, dazu vgl. 2.4.

Kulturgeschichtlich gesehen stellen die Serie und die Diskussionen, die sie ausgelöst hatte, den Höhepunkt und vorläufigen Abschluß einer Entwicklung dar, welche bis 1983 zurückverfolgt werden kann, zwischen 1986 und 1988 ihre intensivste Phase hatte und im Juni 1989 vorerst beendet wurde. Innerhalb der VRChina ist die Rede vom „Kulturieber“ (*wenhua re*) (vgl. Geist 1996, Müller-Garn 1996, Wang Jing 1996). Neben den Vertretern einer allumfassenden Modernisierung (= Verwestlichung) standen die Befürworter einer eklektizistischen Synthese von Elementen der chinesischen und der westlichen Kultur. Die Wiederbelebung des „Konfuzianismus“ gegen das seit Beginn der Reformen neuerlich mächtige Eindringen einer „fremden“ Moderne begann sich zur selben Zeit als Gegendiskurs zu entwickeln. Die Erfahrungen der politischen und wirtschaftlichen Veränderungen seit Beginn der Reformen spielten für das „Kulturieber“ eine große Rolle. Es handelte sich insgesamt um einen „Erfindungsprozeß“, in dem – auch jenseits der politischen Einflußnahme durch den Parteistaat – die Interessenlagen verschiedener gesellschaftlicher Schichten das Bild, das von der Tradition entworfen wurde, mitbestimmten.

2.2 Das Medium Fernsehen

Neu, spannend und – auf den ersten Blick – zukunftsfruchtig war in dieser Auseinandersetzung der Einsatz des Fernsehens: zum ersten Mal in der chinesischen Geschichte. Aufgrund der enorm raschen Verbreitung von Fernsehgeräten seit Beginn der Reformen (1979) erreichte dieses Medium 1988 ein

riesiges Publikum in Stadt und Land: 1976 soll es in der VRChina etwa 350.000 Fernsehgeräte gegeben haben; 1988/89 sollen an die 600 Millionen Menschen die Miniserie gesehen haben (China News Analysis 1376 (Jänner 1989): 1). Bis zu diesem Zeitpunkt war die Diskussion im Wesentlichen auf die winzigen, wenn auch einflußreichen Kreise der Intellektuellen und politisch Einflußreichen eingeschränkt gewesen. Die Konzeption von *Heshang* macht deutlich, daß sich die Autoren der Chancen, durch das neue Medium ein unvergleichlich breites Publikum zu erreichen, bewußt waren. Zu diesem Publikum zählte sicherlich die wirtschaftliche Elite, die inzwischen ein breites Spektrum abdeckt, von Managern und Unternehmern in der Bürokratie (Wirtschaftsfunktionäre auf allen Ebenen der Verwaltung, Manager in Staatsunternehmen sowie diesen angegliederten Unternehmens- und Dienstleistungsnetzwerken, der Bankensektor usw.), zum privaten Unternehmertum, das Großunternehmer ebenso umfaßt wie die Inhaber der zahllosen Klein- und Kleinstbetriebe. Zu diesem Publikum zählten aber auch die chinesischen Konsumenten, die als zunehmend bedeutender Motor der Wirtschaft ein wachsendes Interesse bekundeten und eine wachsende Bedeutung für die Entwicklungsplanung erhalten. Wie der sensationelle Erfolg der Miniserie zeigt, war ihnen die chinesische Kultur bzw. die Problematik von Kultur und Entwicklung ein großes Anliegen! Die Intellektuellen als Zuseher sahen sich wiederum gerade durch die Breitenwirkung, die *Heshang* erreichte, zur besonders intensiven Einbringung ihrer kritischen Stellungnahmen veranlaßt (Cong Wusi dao Heshang 1992; vgl. auch Xiao Pang 1997).

Das Fernsehen ermöglichte auch unter dem Aspekt des Werbecharakters einen neuen Zugang zu einer politischen Diskussion. Das Ausmaß, die Form und der Umfang der Reformen war in den höchsten Partei- und Regierungsgremien umstritten, keine Fraktion hatte sich endgültig durchgesetzt. In solchen Situationen sind Vorgangsweisen geläufig, in denen sich eine Fraktion gegen eine andere (etwa Mao und die „Vierbande“ gegen Liu Shaoqi und Deng Xiaoping zu Beginn der Kulturrevolution) durch die Plazierung von Angriffen auf die zu bekämpfende Fraktion in den Printmedien sowie im Radio durchzusetzen suchte. 1988 ging es um so etwas wie Überzeugungsarbeit in breiten Schichten der Bevölkerung, die für die Reformvorstellungen der Kreise um den Generalsekretär gewonnen werden sollten.

Der Eindruck des Werbecharakters wird dadurch erhöht, daß die Miniserie in hohem Maß einerseits die Geschichte selbst und andererseits die beunruhigende Erfahrung der Gegenwart (durch die Zuseher) zu Autoritäten macht und als Zeugen aufruft. Beide Autoritäten treten aber nicht in spezifisch marxistischer oder maoistischer Interpretation auf, sie werden vielmehr assoziativ evokiert, durch eine Flut von Bildern und kurzen Texten.

Wie die Ereignisse vom Mai/Juni 1989 zeigen, fußte die Realisierbarkeit der Fernsehserie *Heshang* auf keinem neuen Politikverständnis der Partei. Die relative Offenheit stellte nur ein temporäres Schwingen des Pendels in eine Richtung dar. Sobald sich die Fraktion, für die politischer Wandel Anathema war, wieder durchgesetzt hatte, wurde mit beispielloser – oder auch gewohnter –

Härte die Gegenfraktion einschließlich aller, die sich öffentlich in deren Sinn geäußert hatten, zum Schweigen gebracht. Die Medien wurden wieder gleichgeschaltet und die angeführten Themen erneut ausschließlich der Parteipropaganda überantwortet: Sie stellen bis heute eine Tabu-Zone dar.

2.3 Aufklärung und Nationalismus im Widerstreit

Die Debatte um Kultur und Entwicklung begann in China zwar nicht unter den Bedingungen eines kolonialen Status des Landes, sehr wohl aber unter den Bedingungen des Imperialismus. Der Prozeß der Auseinandersetzung mit den neuen Eindringlingen vollzog sich in mehreren Schritten. Nach den ersten militärischen Niederlagen (Mitte des neunzehnten Jahrhunderts) gegen die „Barbaren aus dem Osten“ (chinesisch *Yi*; so wurden die Europäer, da sie an der Ostküste Chinas gelandet waren, genannt) begann im späten neunzehnten Jahrhundert zunächst eine Diskussion darüber, wie man diese „mit ihren eigenen Waffen“ schlagen konnte. Bald zeigte sich, daß die Produktion moderner Waffen die dafür notwendigen technologischen Kenntnisse voraussetzte. Die folgenschwere chinesische Niederlage gegen die japanische Marine 1894/95 führte zum nächsten Schritt der Diskussion: Dieser kleine asiatische Staat, der China viele Jahrhunderte als Lehrer betrachtet hatte, war offensichtlich seit Mitte des 19. Jahrhunderts ein erfolgreicher Schüler des „Westens“ gewesen, und zwar nicht nur in der Waffentechnologie. Die neuen Organisationsstrukturen der japanischen Streitkräfte hatten wesentlich dazu beigetragen, die inzwischen ebenfalls moderne chinesische Flotte so rasch zu zerstören und einen für China katastrophalen Friedensschluß zu erzwingen. Das Lernen vom Westen (vor allem durch Studien in Japan und mittels japanischer Übersetzungen) auf allen Gebieten, von der Physik bis zur Medizin, vom politischen System bis zu den philosophischen Grundlagen der westlichen Weltanschauung, wurde nun zunehmend als Grundvoraussetzung für die Rettung der Nation gesehen. Dieser Schritt stellte die *ti-yong* Formel, prägnanter Ausdruck des bis dahin weitgehend akzeptierten konservativen Modernisierungskonzeptes, deutlich in Frage. Dieses Konzept hatte das „chinesische Lernen“ (mit Einschluß des konkreten Bildungssystems und seiner erkenntnistheoretischen und didaktischen Grundlagen) als das weiterhin gültige geistige Wesen (*ti*) Chinas, seine Essenz, betrachtet, welche dadurch revitalisiert werden konnte (und mußte), daß westliche Errungenschaften (das „westliche Lernen“) im Bereich der praktischen Anwendungen (*yong*), also als bloße Funktion des Geistigen übernommen wurden (zu *ti-yong* vgl. Meißner 1994: 75–81).

Vor allem in den Diskussionen der ersten beiden Jahrzehnte unseres Jahrhunderts wurde die westliche Überlegenheit mehr und mehr auf die seit der Renaissance in Europa voranschreitende Entwicklung des logischen und analytischen Denkens (vor allem im Bereich der Naturwissenschaften und der politischen Philosophie) zurückgeführt. Damit begann sich das Interesse auch

auf die Frage der Ausschließlichkeit von chinesischer und westlicher Kultur zu richten: Vorausgesetzt die westliche Kultur als solche (nicht benennbare Einzelaspekte) war der Grund für die Überlegenheit des Westens, folgte daraus nicht die Notwendigkeit der Aufgabe der eigenen Kultur? Zum ersten Mal trat diese Forderung konzentriert auf in der sogenannten „Bewegung für neue Kultur“ (etwa 1917–1923), häufig symbolisiert durch die „Bewegung vom vierten Mai 1919“ (vgl. Chow 1960). Zum Teil blickten diese Intellektuellen auf den anglo-amerikanischen Raum (Mr. Science and Mr. Democracy sollten China modernisieren), zum Teil orientierten sie sich mehr an Frankreich und der Sowjetunion (die Befürworter des wissenschaftlichen Marxismus).

Die zentrale Agenda der „Bewegung für neue Kultur“ kann auch als „Aufklärung“ gefaßt werden (Schwarcz 1986): Aufklärung als Befreiung vom Diktat der klassischen chinesischen Schriftsprache und der literarischen Konventionen, Befreiung von den Fesseln der „konfuzianischen“ Gesellschaftsordnung (unter anderem der fünf Beziehungen, vier davon ungleich: die Macht des Herrschers über den Untertan, des Mannes über die Frau, des Vaters über den Sohn und des älteren Bruders über den jüngeren), Revolutionierung des Denkens und der chinesischen Mentalität, die als sklavisch, autokratisch und chaotisch gesehen wird. Dieses aufklärerische Unternehmen setzt einen entscheidenden Schritt in der Zurschreibung der Verantwortung für Probleme des gegenwärtigen China: Kritikobjekte der Bewegung, viel entscheidender aber wurde die Bekämpfung der leichtgläubigen, abergläubischen und autoritätshörigen Mentalität des ganzen Volkes. Angestrebt wurde unabhängiges, egalitäres und logisches Denken.

Dieses Aufklärungsprojekt fand seine größte Herausforderung im Erstarken des chinesischen Nationalismus. Sowohl die sich um Sun Yatsen (1866–1925) und später Jiang Kaishek (1887–1975) sammelnde Nationalpartei (Guomindang, GMD), als auch die auf radikale gesellschaftliche Veränderungen abzielende Kommunistische Partei Chinas schrieben den Nationalismus auf ihre Fahnen. Die „Bewegung für neue Kultur“, getragen von Lehrenden und Studierenden, die an der Universität Peking konzentriert waren, hatte unter den Bedingungen des Nationalismus mit einem zweifachen Problem zu kämpfen. Erstens mußten sie sich selbst gegen den Drang zur Wehr setzen, die anstehenden Probleme der Zeit (vor allem die ständigen Demütigungen und Ausbeutungen imperialistischer Mächte auf der einen, schamlose Unterdrückung und Ausbeutung durch die eigenen Politiker und Militärs auf der anderen Seite) durch revolutionäre Aktionen lösen zu wollen und damit die Agenda der Revolutionierung des Denkens aufzugeben. Viele Intellektuelle haben sich bereits in den frühen 20er Jahren einer der beiden modernen politischen Parteien genähert, um deren Programm der Modernisierung zu unterstützen.

Das Selbstverständnis des Nationalismus steht aber in Widerspruch zum Aufklärungsprojekt.

Beide treffen sich zwar in Aspekten der Analyse der Ausgangsposition (Imperialismus, Rückständigkeit) wie auch in der Gewichtung und Förderung

grundlegender Wandlungsprozesse, durch die die Ausgangsposition verbessert werden kann und soll (etwa Wissenschaft an die Stelle von Schicksalsgläubigkeit). Im Nationalismus erhalten aber sowohl die Befunde als auch die Programme zur Verbesserung der Lage eine neue Funktion und Bedeutung. Die Antwort auf den Imperialismus etwa kann nur eine gesteuerte Agitation gegen die Imperialisten sein, die für differenzierte Argumente keinen Raum läßt, keine Zeit für die Selbstreflexion gegenüber dieser Herausforderung. Wissenschaft wird vor allem gebraucht, um zunächst den Vorsprung Japans aufzuholen, dann den Europas, um aus China einen starken Nationalstaat zu machen. Dieses Verständnis der Förderung der Wissenschaft hat nur wenig zu tun mit dem Projekt der Aufklärung, in dem das wissenschaftliche Denken eine zentrale Funktion für die Befreiung des Individuums hat: Befreiung aus den Fesseln traditioneller Gesellschaft ebenso wie aus den Abhängigkeiten in der modernen Gesellschaft durch Selbstreflexion, durch ein Erwachen aus den politischen, mythischen und religiösen Zwängen. Nationalismus schafft im Gegenteil neue Mythen und neue Abhängigkeiten, er meint, sich das unabhängige Individuum, mit seinem Drang nach uneingeschränkter Entfaltungsmöglichkeit, nicht leisten zu können. Denn die kritische Sichtung und Bestimmung dessen, was als hinreichende Annäherung an den eigenen Begriff der Wahrheit angesehen werden kann, läßt es nicht zu, zur Revolution zu blasen (Eco 1998: 17–18). Nuancen zu verschweigen, Differenziertheit und Zwiespältigkeit zu vermeiden, schaltet umgekehrt die kritische intellektuelle Funktion des Aufklärers aus.

Die Befürworter der Verwestlichung sahen sich unter den Bedingungen des Nationalismus aber von einer weiteren, subtileren, aber nicht minder belastenden Frage bedrängt. Da sie sich laufend auf ausländische Autoritäten beriefen, (als ob – nach Meinung ihrer Kritiker – die glorreiche chinesische Tradition keine Antworten bereit hätte), da sie die Ursachen des Verfalls des einst so mächtigen und stolzen China vor allem in der eigenen Kultur suchten (und nicht im Imperialismus), ja sogar die Aufgabe der eigenen Kultur forderten und einer umfassenden Verwestlichung das Wort redeten, waren sie ständig mit dem Vorwurf konfrontiert, un-chinesisch zu sein. Die „Bewegung für neue Kultur“ war in der Tat insofern bewußt anti-„konfuzianisch“, als sie die Werthaltungen, sozialen Praktiken und gesellschaftlichen Zwänge, gegen die sie zu Felde zog, als „konfuzianisch“ bezeichnete bzw. als Folge der über Jahrhunderte unangefochtenen Stellung des „Konfuzianismus“ als letzter Instanz für moralische, politische, literarische und „praktische“ Korrektheit. Der Slogan „Nieder mit Konfuzius und Söhne“ (*dadao Kongjiaodian*) stammt aus dieser Zeit (Chow 1960: 300–313). Daß dabei „Konfuzianismus“ nicht mehr als eine Chiffre für die Perception der zeitgenössischen politischen Kultur Chinas war, wurde bereits festgestellt. In unübertroffener Schärfe hat Lu Xun (1881–1936), der wohl bedeutendste Schriftsteller und Aufklärer dieser Zeit, kulturelle Traditionen und deren Folgen für die zeitgenössische chinesische Gesellschaft gegeißelt. Er läßt in seiner Erzählung „Tagebuch eines Verrückten“ einen offensichtlich an Verfolgungswahn Leidenden die klassischen Werke zur Geschichte lesen und kommentieren:

„Auf jeder Seite standen krumm und schief die Wörter 'Humanität, Rechlichkeit, Wahrheit und Tugend' gekritzelt. Da ich ohnehin nicht schlafen konnte, las ich aufmerksam die halbe Nacht, bis ich zwischen den Zeilen die zwei Worte erkannte, aus denen jedes Buch bestand: 'Menschen fressen!'“
Die Erzählung endet mit einem Hoffnungsschimmer:

„Vielleicht gibt es Kinder, die noch keine Menschen gefressen haben? Rettet die Kinder ...“ (Kubin 1994, Bd. 1: 20, 32)

Dieser von außen herangetragene und von innen nagende Vorwurf des Verrats an der eigenen Kultur stellt die eigentliche Zwiespältigkeit der chinesischen Aufklärungsbewegung in all ihren Phasen und Neuansätzen dar. Unter den Bedingungen des Maoismus (1949 bis 1976) wurden diese Aufklärungsbewegung und ihre Vertreter zu einem der zentralen Feindbilder stilisiert und „ausgeschaltet“. Die Umgestaltung der Ökonomie, Gesellschaft und Kultur vollzog sich unter Mao Zedong in Form von „Kampagnen“, von „Umerziehung“, von „Gedankenreform“ etc. Diese Bewegungen charakterisierten den Maoismus viel entscheidender als die Phasen, in denen mit einem heutigen Begriff „totale Sowjetisierung“ (*quanpan Suhua*) vorherrschte (Lackner 1998: 434; Der Begriff entstand in Analogie zur „totalen Verwestlichung“ *quanpan Xihua*, wobei *Su* für Sowjetunion und *Xi* für Westen steht). Die Kultur der Bewegung stoppte nicht nur das Aufklärungsprojekt, sondern insgesamt die Diskussion zur Frage von Kultur und Entwicklung. Eine seit den 30er Jahren vorangetriebene Reinterpretation von Marxismus, Imperialismus und chinesischer Geschichte waren die Eckpfeiler eines neuen Selbstverständnisses, in dem der Parteistaat bemüht war, die moralischen und geschichtsphilosophischen Wertungen für jedes vergangene Ereignis und gegenwärtige Projekt sowie für jede soziale Gruppe und Einzelperson aus Geschichte und Gegenwart autoritativ vorzugeben (vgl. Guo Moruo 1929, Mao 1939). Es ging zwar in diesem maoistischen Projekt um die Emanzipation Chinas von der Vergangenheit, vom Imperialismus und von der sowjetischen Bevormundung, Emanzipation war aber als Verordnung und Geschenk an das Individuum, die Gruppe und die ganze Gesellschaft konzipiert. Und dieses Geschenk sollte durch permanente Revolution sowie in Form von Massenkampagnen realisiert werden. Es handelte sich um das Gegenteil von Aufklärung, nämlich um eine neue, von der Partei vorgegebene Diskursordnung, die den Inhalt des Diskurses im Detail mitlieferte.

Erst im Kontext der Öffnung und Reform in der Nach-Mao-Ära konnte das Aufklärungsprojekt in Ansätzen wieder in Angriff genommen werden.

2.4 Heshang im eigenen Zwiespalt

Vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung dieser Debatte sowie auf der Basis der massiven Kritik, der *Heshang* nach dem Juni 1989 unterzogen wurde, ist zu fragen, wo der Diskurs nach einer Unterbrechung von mehreren Jahrzehnten anknüpft und welche neuen Positionen eingebracht werden.

Nach einer Flut von Zeitungsartikeln, die *Heshang* in den auf den Juni folgenden Monaten massiv kritisierten, erschien noch im Herbst 1989 ein Sammelband mit kritischen Aufsätzen (Zhong Huamin 1989; Peschel 1991: 9–14). Da die Autoren der Serie dem 1989 entmachteten Parteisekretär Zhao Ziyang nahegestanden hatten und sie für eine Reform des politischen Systems und für Verwestlichung in hohem Maße eingetreten waren, sah sich die Führungsgruppe, die sich im Mai/Juni 1989 durchgesetzt hatte, veranlaßt, diese Kritik an *Heshang* zu organisieren. Dies darf nicht darüber hinweg täuschen, daß die Miniserie auf mehreren Ebenen die Kritik herausforderte. Der Text der Serie stützt sich nicht selten auf Klischees über die chinesische Kultur sowie auf Zitate zur Belegung von Schlußfolgerungen, die nur als unzureichend bis nicht nachvollziehbar bezeichnet werden können. Die historische Erzählung ist in vielen Details fragwürdig.

Die Frage ist, ob die offiziell organisierte Kritik nicht (bewußt) am zentralen Anliegen der Autoren vorbei führt. Wie eine kritische Analyse von Wang Jing zeigt, wird nur jene Betrachtung der Fernsehserie gerecht, die sie als ideologischen Diskurs liest (vgl. zum Folgenden vor allem Wang Jing 1996: 118–136). Die Autoren der Serie argumentieren auf einer symbolischen Ebene, die durch Kritik chronologischer Widersprüche und Unstimmigkeiten weder bestätigt noch widerlegt werden kann. Vielmehr bedarf es der Deutung der Symbolik der Bilder und Texte. Es geht in *Heshang* um eine Verhöhung vorherrschender Zustände, die die Massen aufrütteln sollte, und um das audiovisuelle Angebot einer attraktiveren Zukunft.

Die kontrastreiche Gegenüberstellung der „chinesischen“ und der „westlichen Kultur“ durchzieht die ganze Serie. Die eindrucksvolle visuelle und textliche Darstellung der beklagenswerten Situation Chinas im 20. Jahrhundert wird immer wieder auf den lähmenden Einfluß der traditionellen Kultur zurückgeführt. Dies soll im Zuseher den Eindruck erwecken, China sei nicht mehr in der Lage, aus eigenen Ressourcen und Reserven seinen angestammten Platz in der Welt zurückzuerobern. Dem stehen schrille Bilder japanischer Schnellzüge, westlicher Warenhäuser in glitzernden Metropolen, moderner Hafenanlagen usw. gegenüber, als Symbole einer Zivilisation, welche allein den Weg in die Zukunft weisen kann. Die ganz kurzen Texte, die dieser Bilderflut entsprechen, drücken den Kontrast in gleicher Deutlichkeit aus (vgl. beispielhaft Peschel 1991: 121–128).

Gehen wir davon aus, daß diese bewußt in Bildern inszenierte Demaskierung der „chinesischen Kultur“ einer kritischen historischen Betrachtung nicht standhält, so wird die Botschaft deutlich. Die Bilder und Texte, die den Zuschauer in rascher Folge „überfallen“, beabsichtigen, die privilegierte Position der chinesischen Geschichte zu zerstören bzw. bei den Zuschauern in Frage zu stellen. Und in unmittelbarem (filmischen und textlichen) Zusammenhang damit sollen die in ebenso plakativen und überrumpelnden Bildern überhöht präsentierten Errungenschaften der westlichen Kultur und Zivilisation mit der Aura der endgültigen Überlegenheit ausgestattet werden.

Dieser Kontrast zwischen chinesischer und westlicher Kultur ist allerdings gebrochen. Der Traum nach der eigenen, an die historische Größe anknüpfenden Hegemonie wird zwar verlacht, die Aufforderung, die Nostalgie nach der Vergangenheit abzulegen, wiederholt sich, aber in einer Sprache, die die Nostalgie nach der goldenen Vergangenheit verrät, die das Programm der Aufklärung durch Ansätze eines nationalistischen Diskurses kompromittiert. Die modernen Eliten, die *Heshang* gestaltet haben, träumen denselben Traum wie ihre Vorfahren von Reichtum, Macht und Hegemonie Chinas (Wang Jing 1996: 123). Das *Drachensymbol*, das gleich zu Beginn der Serie verlacht wird, verfolgt die Autoren bis zum Ende der Serie, wo wieder die Rede ist von einem riesigen ökonomischen *Drachen*, den die Insel Hainan zusammen mit den entwickelten Küstenstädten bilden wird (Heshang 1988: 95; Peschel 1991: 100). Ein Stück von dem Staat, der jede Bewegung, jede Debatte für sein nationalistisches Programm nutzbar machen will, steckt in jedem Teilnehmer und jeder Teilnehmerin am chinesischen Aufklärungsprojekt: Es gibt keine bequeme Trennlinie zwischen Nationalismus = Staat und Aufklärung = unabhängiger, kritischer chinesischer Intellektueller. Das Aufklärungsprojekt steht also nicht nur unter dem Druck zur politischen Konformität (extern, von der Partei), sondern auch unter dem Druck des kulturellen Unterbewußtseins (intern, subtil). Es gibt auch keine bequeme Trennlinie, die das Gefühl der Unterlegenheit gegenüber dem Westen dem einen und die Blendung durch den Stolz auf die eigene Geschichte dem anderen Individuum zuschreiben ließe.

Dieses Paradox der widersprüchlichen Komplexe in *Heshang* hat selbst wiederum Geschichte, unter ihm litten alle Befürworter einer umfassenden Verwestlichung, seit der „Bewegung vom vierten Mai 1919“. Wang Jing (Duke University) hält diesen Widerspruch für notwendig: Aufklärung fußt auf der Autonomie des Individuums, sie steht daher in notwendigem Gegensatz zu den kollektiven und utilitaristischen Interessen und Zielen des Nationalismus (siehe oben). Für spezifisch chinesisch hingegen hält sie die fehlende Einsicht in diese notwendige Widersprüchlichkeit. Daher wird Aufklärung seit der „Bewegung vom vierten Mai“ aus den Erfordernissen des Nationalismus betrieben (und nicht aus dem Drang nach Selbsterforschung) und bleibt zwiespältig. Die fehlende Einsicht produziert das Paradox, daß der Traum einer mächtigen und reichen Zukunft aufgrund jener Vergangenheit verwirklicht werden soll, welche für die gegenwärtige Schwäche verantwortlich gemacht wird.

„The lesson that *Heshang* delivers is dire: The nationalist complex that characterizes the way the elite intellectuals look at China's historical past determines the deep structure of their historical imagination for the future. This is a vicious cycle [...]“ (Wang Jing 1996: 126–127)

Diese Interpretation kann zumindest beanspruchen, daß sie auf ein Gefühl des Unbehagens, das die Miniserie beim (ausländischen) Betrachter hinterläßt, klärend wirkt: Dieses Schwanken zwischen verhaltenem und doch unmißverständlichem Jubel über die Größe der chinesischen Kulturtradition und diese kaum nachvollziehbare Pauschalverdammung eben dieser Tradition, noch dazu mit Argumenten, die absolut nicht überzeugen können, hat Methode.

Die chinesischen Intellektuellen, die *Heshang* produziert haben, kämpfen schließlich mit einem dritten Problem: Sie verdecken das Problem der Strukturen durch den Diskurs über Kultur. Sie machen die chinesische Kultur für fehlende oder fehlerhafte Entwicklungen verantwortlich, um nicht das politische System sowie die greisen Vertreter dieses Systems verantwortlich machen zu müssen. Die sozioökonomischen Probleme, die im Zusammenhang mit den Reformen seit Mitte der 80er Jahre vor allem den Städten zu schaffen machten, wurden weitgehend einem imaginären Kontrahenten zugeschoben, einer altersschwachen Kultur, um den Diskurs nicht durch Implikation von Partei, Kommunismus oder chinesischem Sozialismus zu gefährden. Da es sich hier um eine Schlußfolgerung aus einem Mangel handelt, nämlich der Tatsache, daß die Partei nicht oder kaum je verantwortlich gemacht wird, können für diesen Zusammenhang nur indirekte Gründe angeführt werden. Der auffälligste ist wohl, daß sich dieses Kulturfieber gerade in den Jahren am stärksten entfaltete, als die Reformen der Staatsbetriebe in den Städten für zunehmende Unruhe sorgten, die Diskussion um mögliche Unzulänglichkeiten des politischen Systems sich aber aufgrund der von der Partei festgelegten vier Grundprinzipien (Festhalten an der KP-Führung, am Sozialismus, an der Diktatur des Proletariats, und an Marxismus/Leninismus/Mao Zedong-Ideen) nicht entfalten konnte.

Die Intellektuellen kämpften im „Kulturfieber“ also gegen eine „alte Tradition“ (chinesische Kultur) und eine „neue Tradition“ (Sozialismus), waren aber im allgemeinen nur bereit, die erstere mit Namen nennen. Dadurch wurde die Reflexion nicht nur erschwert, ihre utopische Komponente nahm zu und sie verlor nach Wang Jing auch viel von ihrer Wirkung:

„Herein lies the major paradox of the Cultural Discussion: on the one hand, its impetus was derived from real socioeconomic forces, and yet on the other hand, it gradually and inevitably evolved into a metaphysical discourse that failed to represent, but which grew to resist instead, the ongoing material process of modernization that eclipsed all the abstract cultural formulations that the Discussion generated. The modernity that the Cultural Discussion prescribed, was in the end a modernity on paper, not in reality.“ (Wang Jing 1996: 55)

Der bei Wang Jing vorsichtig formulierte indirekte Angriff auf die Parteipolitik wird in der Interpretation von Chen Xiaomei (Ohio State University) zur zentralen Funktion von *Heshang* (Chen 1995, Einleitung und Kapitel 1). Für Chen ist die Rekonstruktion des Westens, wie sie von den Intellektuellen seit der „Bewegung vom vierten Mai 1919“ betrieben wird, „Okzidentalismus“. Der Entwurf eines „Anderen“, der in einem anti-offiziellen Diskurs als Metapher für politische Befreiung benutzt wird. Mit diesem „Westen“ kann die kulturelle Hegemonie im eigenen Land bekämpft werden (discourse of liberation). Umgekehrt konstruiert der offizielle Diskurs ebenfalls einen Westen, dessen Funktion es ist, unter dem Vorwand des Nationalismus die Unterdrückung des eigenen Volkes zu betreiben (discourse of oppression). *Heshang* ist daher für Chen ein fiktiver Text, dessen Sinn nur erfaßt werden kann, wenn seine Strategie erkannt ist: Die Glorifizierung

des Westens dient als subversive Aussage, weil nur auf diesem Wege die offizielle Darstellung des Westens zum Zwecke der Unterdrückung des eigenen Volkes entlarvt werden kann. Aus dem Gelben Fluß als revolutionärem Symbol des nationalen Widerstandes wird so ein brutaler, gewalttätiger, tyrannischer Fluß, der immer wieder Millionen von Chinesen und Chinesinnen die Lebensgrundlagen zerstört hat. Und aus dem imperialistischen, von bürgerlicher Liberalisierung durchsetzten, kulturell aggressiven Westen wird eine jugendliche, abenteuerlustige, energiegeladene „azurblaue Zivilisation“, ein sympathisches, positives Gegenbeispiel des verarmten chinesischen Selbst. Durch diese Art „Okzidentalismus“ ist es den Intellektuellen möglich, die parteistaatliche Version der Weltgeschichte auf den Kopf zu stellen. Und darin liegt – nach Chen – die Zielsetzung von *Heshang*: ein poetischer Text und ein politischer Traktat, der die Vision von „Wahrheit“ und „Wissen“ der intellektuellen reflektiert (Chen 1995: 37–38).

Auch wenn diese Interpretation von Chen Xiaomei kaum konkret nachweisbar ist, so bleibt sie als kontrastreiche Gegenposition zur offiziellen Kritik von *Heshang* hilfreich. Wie schon in früheren Debatten wurden die Autoren der Fernsehserie nicht nur dem Vorwurf der „Nestbeschmutzung“ ausgesetzt, sondern auch mit der Untergrabung des eigentlichen Eckpfeilers des nationalen Selbstverständnisses konfrontiert: China hatte sich immer als kulturelle Größe verstanden, seine herausragende Position in der Welt in seinen kulturellen und zivilisatorischen Leistungen gesehen, einschließlich seiner gesellschaftlichen Organisation und seines politischen Systems. Die unkritische Überhöhung der westlichen zivilisatorischen Errungenschaften – die in ihrer plakativen Art auch keiner wissenschaftlichen Kritik standhält – wird als Ausdruck der Kapitulation vor dem Fremden, dem Westen gebrandmarkt, sie führt zum Vorwurf haltloser Selbstaufgabe, einer längst abgelegt geglaubten Sklaventalität gegenüber dem Ausland.

Insgesamt ist *Heshang* somit einerseits ein beeindruckendes, wenn auch zwiespältiges Manifest aufklärerischen Protests, vor allem aber ein politisches Statement im Gewand symbolischer Kritik der eigenen Kultur. Es geht in hohem Maß um Politik und Entwicklung, auch wenn fast ausschließlich die Rede von Kultur und Entwicklung ist.

3. „Konfuzianismus“ versus Aufklärung: die chinesische Kultur in einer globalisierten Welt

Die Debatte um Kultur und Entwicklung hatte in den 80er Jahren neben dem Aufklärungsprojekt, das weitgehende Verwestlichung implizierte, einen zweiten Schwerpunkt: Die Konstruktion einer alternativen chinesischen Moderne, in deren Zentrum die Neubelebung des „Konfuzianismus“ stand. Dieses Projekt verfolgte mehrere Ziele. Zunächst ging es um die Stärkung des nationalen Selbstbewußtseins. Der „Konfuzianismus“ sollte Bollwerk und Heilmittel gegen

nationalen und kulturellen Nihilismus darstellen, einem Nihilismus, der – so die These – durch die Tendenzen zur Verwestlichung gefördert wurde.

Die Konstruktion einer alternativen Moderne wurde zweitens als Chance gesehen, China einen seiner historisch-kulturellen Bedeutung angemessenen Platz in der kulturellen Weltgemeinschaft zu sichern. Die „konfuzianische Tradition“ sollte nicht nur negative Erscheinungsformen der modernen westlichen Zivilisation abmildern und westlichen politischen Konzeptionen „konfuzianische“ an die Seite stellen, sondern China im Modernisierungsprozeß auch eine dem Westen vergleichbare Vorbildwirkung zusprechen.

Diese Konstruktion ermöglichte drittens eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Tradition und Moderne, die im Konzept der umfassenden Verwestlichung ausgeschlossen blieb. Wie Beispiele erfolgreicher ostasiatischer Länder (Südkorea, Taiwan, Singapur usw.) zeigten, stellte die „konfuzianische Tradition“ nicht nur kein Hindernis für die Modernisierung dar, sie erleichterte und förderte sie im Gegenteil.

Während die konfuzianischen Tendenzen in der chinesischen Moraldiskussion der 80er Jahre noch als relativ schwach eingestuft werden konnten (Quirin 1990), wurde dieser Diskurs in den 90er Jahren nicht nur bedeutend ausgeweitet, er ersetzte den Aufklärungsdiskurs. Einerseits gingen selbst Theoretiker, die noch in den späten 80er Jahren mit der sogenannten Demokratiebewegung sympathisiert hatten, in den frühen 90er Jahren zu einer Kritik des „Radikalismus“ der 80er Jahre über. Dies geschah auch unter dem Eindruck der Auflösungsserscheinungen in der ehemaligen Sowjetunion, die mit Liberalisierung und Demokratisierung in Verbindung gebracht wurden, und die die chinesischen Intellektuellen zutiefst beunruhigten (Lackner 1998: 429–430). Darüber hinaus kooptierte die KPCh diesen Diskurs in den 90er Jahren noch deutlicher, und dies bedeutete, daß er – im Gegensatz zur nunmehr tabuisierten Diskussion um Verwestlichung, die mit 1989 in Verbindung gebracht wird – auf keinen Widerstand der Partei stieß. Zugleich wurden dadurch allerdings die politischen Aspekte des Diskurses verstärkt. Sieht man diese Bestrebungen und Diskussionen um die Neubelebung des „Konfuzianismus“ aus dem Blickwinkel der Partei, so läßt sich zugespitzt formulieren: „Ihr einziges Motiv ist [...] der Wunsch nach Modernisierung ohne Verwestlichung“ (Lackner 1998: 428).

3.1 Konfuzius, Neokonfuzianismus, Neokonfuzianismus

Weder der Versuch einer Neubelebung des „Konfuzianismus“ durch Kreise von Intellektuellen, noch die Kooptierung solcher Versuche durch die Machtelite sind neu, sie stellen ein wiederkehrendes Phänomen der letzten 150 Jahre dar. Das zwanzigste Jahrhundert erlebt die dritte Phase der Wiederbelebung des „Konfuzianismus“ (Tu 1989). Diese Rekonstruktion wird im Folgenden „Neokonfuzianismus“ genannt, um sie einerseits von der Konfuzius zugeschriebenen Lehre über den Menschen, die Gemeinschaft und den Staat (eine zu Beginn der

christlichen Ära bereits abgeschlossene Tradition) und andererseits vom sogenannten Neokonfuzianismus (eine seit dem zehnten Jahrhundert entwickelte umfassende Weltanschauung, die auch eine Reaktion auf die Herausforderung des Buddhismus darstellt) absetzen. Der Neokonfuzianismus ist grundsätzlich der Versuch einer indigenen Antwort auf die Herausforderung der westlichen Zivilisation seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts.

Bereits in den 30er Jahren formulierten zehn Universitätsprofessoren aus Kanton ein „Manifest zum Aufbau einer Kultur auf chinesischer Basis“, das vom Konzept der Renaissance der chinesischen Kultur sowie einer gegenseitigen Ergänzung von chinesischer und westlicher Kultur ausging (Birk 1991: 86–97). In den 50er Jahren wurde diese Diskussion wieder aufgegriffen, diesmal durch eine Gruppe von Intellektuellen, die am New Asia College in Hongkong den Versuch der Rettung der chinesischen Kultur im Angesicht ihres drohenden Untergangs im kommunistischen China unternahmen. Auch diese Professoren gaben „Ein an die Welt gerichtetes Manifest über die Bedeutung der chinesischen Kultur“ heraus (vgl. Zhang 1958), „mit einer Fundamentalkritik an gewissen Denk- und Lebensformen des Westens, die das chinesische Selbstbewußtsein vom Trauma der Modernisierung und dessen Folge, einem nationalen Mindwertigkeitskomplex, erlösen will“ (Lackner 1998: 429).

Die dritte Generation der Vertreter des Neokonfuzianismus ist zwischen 1930 und 1940 geboren, arbeitet vor allem in den USA, Hongkong und Taipei und geht davon aus, daß viele Errungenschaften der westlichen Moderne, unter anderem auch die als positiv bewerteten Aspekte der westlichen Demokratie, in einer Erneuerung des „Konfuzianismus“ Platz finden müssen. Vor allem Tu Wei-ming, Professor für Philosophie in Harvard und Berkeley, hat mit seinen Thesen und durch seine Vortragsreisen in der VRChina seit den späten 80er Jahren auf die Diskussion einen bedeutsamen Einfluß ausgeübt (vgl. z.B. Tu 1989; Tu 1992). Das Interesse an einer Rekonstruktion des Konfuzianismus zeigte sich aber bereits in den frühen 80er Jahren. Es läßt sich eine dichte Kette von Vorlesungsreihen, Konferenzen und Symposien, Gründungen von Forschungsinstitutionen und Salons, Übersetzungsreihen, Fachzeitschriften, Publikationsserien, Zeitungskolumnen usw. nachverfolgen (Vgl. den Überblick bei Geist 1996: 37–42; Wang Jing 1996: 48–51). Zu den Fragen, die im Verlauf dieser intensiven Beschäftigung mit der Funktion der eigenen kulturellen Tradition erörtert wurden, gehören unter anderen: die Möglichkeit einer Modernisierung der alten Zivilisation; der Zusammenhang zwischen Modernisierung und (traditioneller) chinesischer Kultur; der Vergleich zwischen westlicher und chinesischer Kultur; Strategien kultureller Entwicklung; konfuzianische Tradition und Sozialismus; Kulturkonflikte in Ost und West usw.

Der Ursprung der Thesen der Neokonfuzianer ist in den Überlegungen von Max Weber über „Die protestantischen Ethik und der Geist des Kapitalismus“ zu finden (Weber 1920): So wie die religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen und daraus resultierende Praktiken des Protestantismus in Europa den Nährboden und die Voraussetzungen für die Entwicklung des Kapitalismus

darstellten, so sollten die moralischen und weltanschaulichen Überzeugungen und Praktiken der „konfuzianischen“ Tradition zur Erklärung einer ebenfalls höchst erfolgreichen aber alternativen kapitalistischen Entwicklung in den ostasiatischen, vom „Konfuzianismus“ geprägten Ländern dienen. Die Thematik des Zusammenhangs zwischen den „asiatischen Werten“ und der wirtschaftlichen Entwicklung Ostasiens ist nach wie vor ein kontroversielles Thema (vgl. z.B. Metzger 1977, Fukuyama 1995, Tu 1996, Osiander/Döring 1999: 39–107). In den 80er Jahren trafen solche Überlegungen mit dem Höhepunkt eines „Weber-Fiebers“ in China zusammen (1986 wurde Webers Aufsatz „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ übersetzt) und fielen damit auf besonders fruchtbaren Boden. Weber war in der Mao-Periode in der Volksrepublik nicht rezipiert worden. Nunmehr fanden seine Überlegungen einerseits indirekt Eingang in den Diskurs bei den Vertretern einer umfassenden Verwestlichung, der Gegendiskurs der Neukonfuzianer integrierte sozusagen auf der Basis der Anti-Weber Thesen „native culture into the capitalist narrative“ (Dirlik nach Wang Jing 1996: 66).

Fragt man nach den Gründen für die verstärkte Aufnahmebereitschaft der Bevölkerung – einschließlich eines Teiles der Intellektuellen – für die nationalstische Rekonstruktion des „Konfuzianismus“ im Sinne eines Gegenpols zur westlichen Kulturtradition, so könnte eine Teilantwort im Kulturschock liegen, der durch die enorme Geschwindigkeit, mit der die chinesische Gesellschaft seit Beginn der Reformen (1979) mit der westlichen Zivilisation und Kultur konfrontiert ist, ausgelöst wurde. Die Herausforderung der eigenen kulturellen Tradition kann im Informationszeitalter einer schockartigen Erschütterung gleichkommen. Chinas Eintritt in das Informationszeitalter kann am ehesten als der wirkliche „große Sprung“ bezeichnet werden (Kupfer 1997: 244–254). Dieser Sprung hat das Land aus einer Konzentration auf sich selbst und aus Selbstisolierung, die bis Ende der 70er Jahre angehalten hatte, innerhalb der letzten zwei Jahrzehnte, vor allem aber seit Anfang der 90er Jahre mit einem Tempo und einer Wucht herausgeworfen, die mit einer neuen Revolution verglichen werden ist, in die global vernetzte Welt integriert. Der Stolz auf diese in der Tat an Umfang und Intensität beispiellosen Veränderungen durch die Reformen ist verständlich. Zugleich wird aber auch die schockartige Reaktion auf den Verlust der eigenen Welt, wie er sich in der Neuerfindung der chinesischen Kultur äußert, verständlich.

3.2 Die Partei kooptiert den Neukonfuzianismus

Die KPCh engagierte sich aus mehreren Gründen gezielt in diesem zunächst eher antikommunistischen Diskurs:

- Wenn und insofern der „Konfuzianismus“ dem Kapitalismus dient, konkret der Modernisierung Chinas in der Gegenwart, dient er damit auch der Partei, die sich ja als einzigen Garanten für den geordneten Prozeß der Modernisierung darstellt.

- Durch Förderung der Konfuziusgesellschaft – wie etwa die Entsendung höchster politischer Repräsentanten in den Vorstand dieser Gesellschaft –, durch die Finanzierung von Seminaren und Zeitschriften, durch die Durchführung offizieller Feiern zu Konfuzius' Geburtstag usw. demonstriert die Partei nicht nur ihre verantwortliche Rolle in dieser Bewegung, sie schafft sich auch die Möglichkeit, in zwei Richtungen steuernd einzugreifen: Erstens bereitet der Partei die allgemeine soziale, religiöse und geistige Retraditionalisierung Chinas, wie sie im Gefolge der teilweisen Liberalisierung seit Beginn der 80er Jahre aufgetreten ist, Sorgen. Dies ist ein Wildwuchs, der die Steuerungsfunktion der Kader deutlich beeinträchtigt. Auf der anderen Seite ist die öffentliche Förderung des Neukonfuzianismus, das heißt traditioneller chinesischer Werthaltungen, auch ein probates Mittel, gegen unliebsame Formen der Verwestlichung unter der städtischen Jugend einzuschreiten.
- Wenn die Partei federführend gegen den kulturellen und nationalen Nihilismus, der mit der zunehmenden Verwestlichung in Zusammenhang gebracht wird, auftritt, bedeutet das auch einen Gewinn an Legitimation. Der „Konfuzianismus“ wird so zum „Mittel, die zwischen Tradionalisierung und Verwestlichung schwankende Gesellschaft auf eine historisch begründete Sicht nationaler Identität und eine aus dieser angeblich hervorgehende Regierungs- und Wirtschaftsweise zu verpflichten“ (Lackner 1998: 431).
- Die Wiederbelebung des „Konfuzianismus“ stellt somit eine Doppelbewegung dar, sie erlaubt zugleich eine Kritik der Tradition durch die Moderne und eine Kritik der Moderne durch die Tradition. Sie kann somit als Verteidigungsstellung gegen die Gefahr einer Aufklärung gesehen werden, die dem Individuum eine zentrale und damit beunruhigende Rolle zuschreibt. Die Betonung der Identifikation des Individuums mit dem Staat, des Privaten mit dem Öffentlichen, der Moral mit Loyalität, der Vergangenheit mit der Gegenwart, die als „konfuzianisch“ bezeichnet wird, kommen den politischen Zielsetzungen der Partei entgegen.
- Diese Instrumentalisierung des „konfuzianischen“ Gemeinschaftssinnes hat eine lange und nicht ruhmreiche Geschichte im chinesischen Kaiserreich wie auch in der Republik: Die Werte, die die Gemeinschaft betonen, führten nicht selten zur weitgehenden Marginalisierung des Partikularen, sie fanden Kreativität suspekt, sie versuchten Differenzen einzuebnen, Individualität zu verunmöglichen, und der Weg der Mitte wurde zum Bollwerk des jeweiligen Status quo.
- Schließlich ist auch zu fragen, ob die vielbeschworene „konfuzianische“ Moral bzw. die Verwendung von Versatzstücken der „konfuzianischen“ Moraltradition für den Prozeß der ökonomischen und gesellschaftlichen Umgestaltung Chinas dienlich sind. Die ökonomische und institutionelle Reorganisation traditioneller Gesellschaften ist bisher immer mit einer außerordentlichen Zunahme von Disparitäten, Diskontinuitäten und Widersprüchen im gesellschaftlichen Leben einhergegangen. Modernisierungsprozesse, die auf die Vitalität und Kreativität der Individuen bauen, stehen daher tendenziell

in scharfem Gegensatz zu „konfuzianischen“ Tendenzen, die auf Harmonie hin orientiert sind, auf Einschränkung und Einbindung des Individuums, auf eingefahrene Rituale im Alltagsleben, die Betonung von Konsens und Selbstkultivierung, die Einheit von Natur und Mensch usw. (vgl. dazu Quirin 1990: 181–186).

4. Kultur-Struktur-Entwicklung: Abschließende Bemerkungen

So konträr die Zielsetzungen der beiden referierten chinesischen Diskurse über „Verwestlichung“ und „Neukonfuzianismus“ sind, so zeigen sich in beiden vergleichbare Probleme.

Zunächst verursacht das politische System (Kontrolle der Medien sowie jedweden öffentlichen Diskurses) eine Stellvertreterdiskussion. Auf der einen Seite wird die traditionelle chinesische Kultur auch dort für die verzögerte Entwicklung verantwortlich gemacht, wo es um Versäumnisse der Politik des Partei Staates geht. Auf der anderen Seite werden die Werte des „Konfuzianismus“ beschworen, wo es in Wirklichkeit um die Rechtfertigung der Einparteienherrschaft geht.

Diese Stellvertreterdiskussion erschwert zweitens Differenzierungen, die für die Weiterentwicklung des Diskurses von Bedeutung sind. In der Verwestlichungsdebatte werden Nuancen in der Darstellung des Westens, problematische Aspekte der Modernisierung etc. deshalb so stark vernachlässigt, weil die simplifizierende Konstruktion des Westens als subversiver Gegendiskurs gegen den offiziellen Okzidentalismus dienen muß. In der von der Partei geförderten Debatte über den „Konfuzianismus“ führt wiederum die heimliche Aufgabenstellung, die Einparteienherrschaft aus der Tradition zu legitimieren, zum Bemühen um „invented traditions“, und dieses Bemühen verhindert die Differenzierung zwischen sozialwissenschaftlich festzustellenden Werthaltungen und kulturellen Praktiken, politisch wünschenswerten Prinzipien der Gesellschaftsgestaltung und des Wirtschaftslebens, und solchen, die aus der kulturellen Tradition abgeleitet werden konnten. Auf dieser Basis wird es grundsätzlich schwierig, zwischen Spreu und Weizen in der kulturellen Tradition zu differenzieren: „Konfuzianisch“ ist, was der gegenwärtigen Politik dient.

Dies Rekonstruktion des „Konfuzianismus“ und vor allem die Kooptierung dieses Diskurses durch die Partei ist tendenziell mythenbildend, sie erschwert dadurch auch eine differenzierende Diskussion um den Begriff Kultur.

Auf einer weiteren Ebene schließlich begünstigt die Konstruktion des Westens (Okzidents) als des „ganz Anderen“ den Ersatz von Struktur durch Kultur. Hier zeigt sich, in welchem Ausmaß „Orientalismus“ und „Okzidentalismus“ vergleichbare Konstruktionsprozesse sind. Das Schreiben über China als das „ganz Andere“ (als Teilaspekt des „Orientalismus“) hat im Westen im siebzehnten Jahrhundert begonnen, und die Reexotisierung stellt bis heute eine Gefahr für eine angemessene Auseinandersetzung mit dem Gegenstand China dar,

weil sie den Wandel des Forschungsgegenstandes vom (kulturellen) Faszinosum zum (strukturellen) Partner hemmt (Pilz 1999). In China wird sowohl bei der Konstruktion des Westens („Okzidentalismus“) als auch bei der Rekonstruktion der eigenen Vergangenheit der Kultur eine derart zentrale Rolle zugesprochen, daß die Rolle institutioneller und politischer Strukturen, deren Nennung ohnehin politisch sensibel und gefährlich sind, darüber in hohem Maße vernachlässigt wird. Und diese Rekonstruktion des „Konfuzianismus“ in China, die auch einer Mythenbildung gleichkommt, nimmt im Gegenzug wieder die Aufmerksamkeit der westlichen Beobachter in so hohem Maß in Anspruch, daß sie in Gefahr sind zu übersehen,

„daß die chinesische Gesellschaft heute einen in seiner Geschichte beispiellosen Grad an Pluralismus und Liberalismus erreicht hat und zur Zeit noch zügig auf diesem Weg weiterschreitet – wohlgeachtet als Produkt einer unumkehrbaren eigendynamischen Entwicklung, und nicht als politische Konzession der gegenwärtigen Staatsführung“ (Kupfer 1997: 256–7).

Die Debatten um Kultur und Entwicklung stellen – und damit kehre ich zum Ausgangspunkt der Darstellungen zurück – auch auf der Ebene der Diskutanten einen Stellvertreterdiskurs dar. Es war durchwegs die Bildungsschicht, die intellektuelle Elite, die diesen Diskurs monopolisierte, auch wenn er immer mehr oder weniger ausdrücklich mit der politischen Elite geführt wurde. Wenn der Eindruck nicht trügt, dann könnte 1989 den Beginn einer Selbstreflexion der intellektuellen Elite in Bezug auf ihre politische Rolle, und das heißt auch in Bezug auf diesen Diskurs sein.

Spätestens 1989 zeigte sich, daß die in den 80er Jahren gepflegte Zusammenarbeit zwischen dem Aufklärungsprojekt der kulturellen Elite und dem Modernisierungsprojekt der politischen Elite (Partei) vorerst nicht länger möglich war. Die Kooperation der beiden utopischen Projekte hatte zehn Jahre überdauert, obwohl immer nur Teile der politischen Elite an der aktiven Integration des Potentials der Intellektuellen in ihre Modernisierungsbestrebungen interessiert gewesen waren. Dies trotz immer wieder auftauchender Schwierigkeiten, die in den Kampagnen (anderer Fraktionen) der Partei gegen geistige Verschmutzung (1983) und bürgerliche Liberalisierung (1987) besonders deutlichen Ausdruck gefunden hatten. Zu den markantesten Anzeichen des Kooperationswillens der Partei zählen die Ermunterung der Intellektuellen durch Generalsekretär Hu Yaobang, am Diskussionsprozeß zur Umgestaltung des politischen Systems teilzunehmen, wie auch die konzentrierte Einbindung der Expertise von Intellektuellen in den Beraterstab des Premiers und späteren Generalsekretärs Zhao Ziyang. Beide Politiker standen für den Versuch, mit der intellektuellen Elite, die sich zugleich als Mitarbeiter und Konkurrent der Machtelite verstand, in höherem Maße als ihre Kontrahenten in der Partei eine kontrollierte Zusammenarbeit zu pflegen, beide scheiterten im Grunde selbst am Widerstand jener Führungskreise, die dadurch den alleinigen Machtanspruch der Partei gefährdet sahen. Für die Intellektuellen hatte in dieser Zusammenarbeit die Verlockung einer aufgeklärten und zugleich materiell reichen Zukunft gelegen.

Das Scheitern dieser Kooperation warf für die 90er Jahre viele neue Fragen auf, nicht zuletzt führte es – so der Eindruck einer Kommentatorin (vgl. dazu Wang Jing 1996: 1–7) – zu einem Reflexionsprozeß unter den Intellektuellen, der die Bedeutsamkeit ihrer Rolle im Modernisierungsprozeß in Frage stellt. Der Intellektualismus und Elitismus der 80er Jahre stehen zur Disposition, der Optimismus und die Selbstbeweihräucherung werden abgelöst durch ernsthafte Reflexionen über die tatsächliche Bedeutung der Intellektuellen in der modernen Gesellschaft, einer aufgeblasenen Selbstsicht und abgehobenen Diskursen etwa über Entfremdung in den 80er Jahre steht eine nüchterne Bestandsaufnahme der Leistungen, aber auch der vielen problematischen Aspekte der 80er Jahre gegenüber: Die uneingeschränkte Verdammung Maos und seiner utopischen Visionen wird kritischer gesehen, ebenso die zunehmende Unzugänglichkeit der Literatur der Elite für Nicht-Intellektuelle, reflektiert wird der versteckte Utilitarismus, der der Aufklärung zugrunde lag und der sie dadurch kompromittierte, daß eine bessere Positionierung der Intellektuellen im politischen Entscheidungsprozeß immer eine geheime Agenda darstelle.

In den 90er Jahren ist es den Intellektuellen möglich geworden, eine gewisse Distanz zur Öffentlichkeitsperson, die sie immer angestrebt haben, aufzubauen, sich in Nischen zurückzuziehen, in denen sie sich mit der kommerziellen Kultur, der Massenkultur, der Gesamtheit der kulturellen Entwicklungen, auf die sie kaum Einfluß haben, auseinandersetzen können. Das übergroße Vertrauen, das sie in den 80er Jahren in das symbolische Kapital steckten, können sie inzwischen realistischer einschätzen, den Glauben an die Macht der (ihrer) Ideen relativieren, den utopischen Diskurs, den sie geführt haben, in größerer Perspektive sehen. Auch die Tatsache, daß die Verdammung der Theorie und Praxis des Maoismus im Grunde in Form der Wiederholung der Theorie und Praxis des Maoismus durch die Intellektuellen selbst vorangetragen worden war, wird reflektiert.

Diese Interpretation läßt sich gut mit der Beobachtung in Einklang bringen, daß sich auch in China kulturelle Entwicklungen in hohem Ausmaß an der intellektuellen Elite vorbei entfalten. Es ist seit 1989 unübersehbar geworden, daß nicht der Diskurs der Intellektuellen in Konkurrenz zur Machtelite den kulturellen Wandlungsprozeß gestaltet, sondern in viel höherem Maß die teils angestrebte, teils durch den Verlauf der Entwicklung aufgezwungene Kooperation zwischen der politischen und der ökonomischen Elite. Es geht um das konfliktreiche Zusammenspiel des von der Partei gesteuerten Modernisierungsprozesses mit den durch die Partei kaum steuerbaren, laufenden Ausfaltungen dieses Prozesses: Wachstum und Ausdehnung autonomer Spielräume für Wirtschaftstreibende, Absicherung autonomer Aktionsspielräume durch die notwendig gewordene „Vergesetzlichung“ weiter Bereiche des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Handelns, Stärkung von Interessenvertretungen durch die Einbindung in globale Zusammenhänge usw. (vgl. Pilz 1996). In welchem Ausmaß dieser Wandel stattgefunden hat, zeigt sich unter anderem auch an der Verschiebung des Fokus westlicher Chinaforschung von den Agenden der

Intellektuellen zu den gesellschaftlichen Folgen von Wirtschaftsreform und Globalisierungsprozessen.

Abstracts

China looks back at a debate about culture and development which started more than 100 years ago and fluctuated between two extreme positions: total Westernization and the revitalization of "Confucianism" in order to be able to construct an alternative model to Western modernity. The main problem of the discourse since its revival in the 1980s – it is argued – has to be seen in the fact that it has become very problematic to name political or structural problems as causes for the perceived lack of development. In consequence traditional culture has been substituted as the main cause. A second problem lies in the fact, that the discourse always was the exclusive prerogative of the intellectual elite, with the economic elite being excluded. This fact possibly began to change with 1989.

China kann auf einen Diskurs über Kultur und Entwicklung zurückblicken, der vor mehr als 100 Jahren begann und sich seither zwischen zwei Extrempositionen bewegt: totale Verwestlichung und Revitalisierung des „Konfuzianismus“ zum Zwecke der Rekonstruktion einer alternativen Moderne. Das Hauptproblem des Diskurses – so das Argument – liegt darin, daß seit seiner Wiederbelebung in den 80er Jahren die Nennung politischer und struktureller Faktoren als Gründe für ausbleibende Entwicklung sehr problematisch ist, so daß vor allem die traditionelle Kultur verantwortlich gemacht wird. Ein zweites Problem liegt darin, daß der Diskurs ausschließlich zwischen der intellektuellen und der politischen Elite geführt wurde, ohne Einbeziehung der ökonomischen Elite. Dies – so der Eindruck – könnte sich seit 1989 geändert haben.

Literatur

- Birk, Klaus. 1991. Totale Verwestlichung. Eine chinesische Modernisierungsdebatte der dreißiger Jahre. Bochum: Brockmeyer.
- Bo Yang. 1985. Chouliou de Zhongguoren (The Ugly Chinese). Taipei: Lin Bai Chubanshe.
- Chen Xiaomei. 1995. Occidentalism. A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China. New York u.a.: Oxford Univ. Press.
- Cong Wusi dao Heshang. 1992. (Seminar on Chinese Storm: Von der „Bewegung vom Vierten Mai“ zur „Flußbelegie“). Taipei: Fengyun Shidai Chubanshe.
- Chow Tse-Tsung. 1960. The May 4th Movement. Intellectual Revolution in Modern China. Cambridge Mass./London: Harvard Univ. Press.
- Du Weiming: Siehe unter Tu Wei-ming
- Eco, Umberto. 1998. Vier moralische Schriften. München: Hanser.
- Fukuyama, Francis. 1995. Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen. München: Kindler.
- Geist, Beate. 1996. Die Modernisierung der chinesischen Kultur. Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der 80er Jahre. Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg 263. Hamburg.

- Guo Moruo. 1929. Zhongguo gudai shehui yanjiu (Studien zur Gesellschaft des chinesischen Altertums). Shanghai.
- Heshang. 1988. Su Xiaokang, Wang Luxiang. Heshang. Zhongguoren zui shenchengde changhan (Flußbelegie. Der tiefste Seutzer der Chinesen). Taipei: Fengyunshidai Chubanshe.
- Kubin, Wolfgang. Hg. 1994. Lu Xun. Werke in sechs Bänden. Zürich: Unionsverlag.
- Kupfer, Peter. 1997. Mit Konfuzius auf der Datenautobahn in die Zukunft? Chinesischer Traditionalismus im Informationszeitalter. In: Hammer, Christiane/Bernhard Führer. Hg. Tradition und Moderne. Religion, Philosophie und Literatur in China. edition cathay 31. Dortmund: projekt Verlag: 239–257.
- Krieger, Silke, Rolf Trauzettel. Hg. 1990. Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas. Deutsche Schriftenreihe des Internationalen Instituts der Konrad Adenauer Stiftung Bd. 20. Mainz: Hase & Köhler Verlag.
- Lackner, Michael. 1998. Konfuzianismus von oben? Tradition als Legitimation politischer Herrschaft in der VR China. In: Hermann-Pillath, Carsten/Michael Lackner. Hg. Länderbericht China. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum. Bundeszentrale für politische Bildung. Schriftenreihe Band 351. Köln: 425–448.
- Lal, Deepak. 1998. Unintended Consequences. The Impact of Factor Endowments, Culture, and Politics on Long-Run Economic Performance. Cambridge Mass./London: MIT Press.
- Mao Zedong. 1939. Die chinesische Revolution und die Kommunistische Partei Chinas. In: Mao Tse-tung. Ausgewählte Werke. Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur. Bd. II (1968): 353–393.
- Meißner, Werner. 1994. China zwischen nationalem 'Sonderweg' und universaler Modernisierung. Zur Rezeption westlichen Denkens in China. München: Wilhelm Fink.
- Metzger, Thomas A. 1977. Escape from Predicament. Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture. New York: Columbia Univ. Press.
- Müller-Garn, Sibylle. 1996. Die Kulturdebatte in der VR China (1983–1989). In: Berliner China-Hefte 11 (Sept. 1996): 35–46.
- Nathan, Andrew J. 1985. Chinese Democracy. Berkeley/Los Angeles: Univ. of California Press.
- Neder, Christina. 1996. Flußbelegie: Chinas Identitätskrise. Die Debatte um die chinesische Fernsehserie 'Heshang' 1988–1994. edition cathay 20. Dortmund: projekt Verlag.
- Neder, Christina. 1996a. Legitimations- und Identitätskrise in China. Die Debatte um die chinesische Fernsehserie *Flußbelegie* (Heshang) 1988–1994. In: Hammer, Christiane/Bernhard Führer. Hg.: Chinesisches Selbstverständnis und kulturelle Identität „Wenhua Zhongguo“, edition cathay 22. Dortmund: projekt Verlag: 143–156.
- Osiander, Anja/Ole Döring. 1999. Zur Modernisierung der Ostasienforschung. Konzepte, Strukturen, Empfehlungen. Mitteilungen des Instituts für Asienkunde 305. Hamburg.
- Peschel, Sabine. Hg. 1991. Die Gelbe Kultur. Der Film Heshang: Traditionskritik in China. Bad Honnef: Horlemann Verlag.
- Pilz, Erich. 1996. Zur Subversivität geschäftlicher Interessen. Staat, Zivilgesellschaft und Entwicklung im revolutionären China. In: Kolland F./E. Pilz/A. Schedler/W. Schicho. Hg. Staat und zivile Gesellschaft. Beiträge zur Entwicklungspolitik in Afrika, Asien und Lateinamerika. Historische Sozialkunde Beiheft 8. Frankfurt a. M. Brandes & Apfel: 149–165.
- Pilz, Erich. 1999. Vom Faszinosum zum Partner? Gesellschaftlicher Wandel und Wissenschaftsentwicklung am Beispiel der Chinastudien. In: Dressel, Gerl/Bernhard Ratmayr. Hg.: Mensch – Gesellschaft – Wissenschaft. Versuche einer Reflexiven Historischen Anthropologie. Sozial- und Kulturwissenschaftliche Studientexte 2. Innsbruck: Studien Universitätsverlag: 89–102.

- Quirin, Michael. 1990. Vom Horror Vacui: Konfuzianische Tendenzen in der gegenwärtigen chinesischen Moraldiskussion. In: Krieger, Silke/Rolf Trauzettel. Hg. 1990: 148–201.
- Schwarcz, Vera. 1986. The Chinese Enlightenment. Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919. Berkeley u.a.: Univ. of California Press.
- Sun Longji. 1994. Das ummauerte Ich. Die Tiefenstruktur der chinesischen Mentalität. Deutsche Übersetzung herausgegeben von Hans Kühner. Leipzig: Gustav Kiepenheuer.
- Trauzettel, Rolf. 1990. Zum Problem der Universalisierbarkeit des Konfuzianismus. In: Krieger, Silke/Rolf Trauzettel. Hg. 1990: 57–65.
- Tu Wei-ming. 1989. Ruxue disanqi fazhan de qianjing wenti: Dalu jiangxue, wannan, he taolun (Zu den Aussichten der Dritten Phase der Entwicklung des Konfuzianismus: Vorträge, Debatten und Diskussionen auf dem Festland). Taipei: Lianjing Chubanshe.
- Tu Wei-ming. 1990. Der industrielle Aufstieg Ostasiens aus konfuzianischer Sicht. In: Krieger, Silke/Rolf Trauzettel. Hg. 1990: 41–56.
- Tu Wei-ming. 1992. Guanyu wenhua Zhongguo de hanyi (Über die Bedeutung des Begriffes „Kulturelles China“). In: Cong Wusi dao Heshang: 1–13.
- Tu Wei-ming. Hg. 1996. Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dracogens. Cambridge Mass./London: Harvard Univ. Press.
- Wang Jing. 1996. High Culture Fever. Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China. Berkeley u.a.: Univ. of California Press.
- Weber, Max. 1920. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1920.
- Xiao Pang. 1997. Zhongguo ruhe miandui Xifang (How China Faces the West). Hongkong u.a.: Mirror books.
- Zhang Junmai u.a. 1958. Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan (Ein an die Welt gerichtetes Manifest über die Bedeutung der chinesischen Kultur). In: Minzhu Pinglun 9.1 (1958). Englische Übersetzung in Chinese Culture 3.1 (Oktober 1960): 1–71.
- Zhong Huamin u.a. 1989. Chongping Heshang (Neubewertung der „Flußbelegie“). Hangzhou: Hangzhou Daxue Chubanshe.

Erich Pilz, Institut für Ostasienwissenschaften/Sinologie, Spitalgasse 2,
Hof 2 (Universitätscampus), A-1090 Wien
e-mail: erich.pilz@univie.ac.at