

主題

Themen

## DIE BEDEUTUNG DER KATHOLISCHEN HIERARCHIE IN CHINA FÜR DIE EVANGELISIERUNG HEUTE

ANTHONY S.K. LAM

### Was ist mit katholischer Hierarchie gemeint?

Obwohl das Wort Hierarchie in der Bibel nicht vorkommt, gab es doch sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament eine Gruppe von Personen, die im religiösen Bereich auf verschiedenen Rangstufen Leitungsfunktionen ausübten, jeder einem anderen untergeordnet, der über ihm stand (O'ROURKE 1967, S. 1097). Praktisch gesehen hat die Hierarchie mit Macht und Autorität zu tun. Nach der *Modern Catholic Encyclopedia* wird sie folgendermaßen beschrieben:

Hierarchie ist ein Ausdruck, der wörtlich „heiliger Ursprung“ oder „sakrale Ordnung“ bedeutet und sich auf die Anordnung der Dienste in der Kirche bezieht, eine Anordnung, von der die Gläubigen annehmen, sie lasse sich bis auf JESUS zurückverfolgen. In ihrer Anwendung betrifft sie Diakone, Priester, Bischöfe und den Papst [...]

Geschichtlich handelt es sich bei der Hierarchie um die Struktur der geteilten Autorität in der Kirche: Der Herr teilt seine Autorität mit PETRUS und dessen Nachfolgern, mit den Aposteln und deren Nachfolgern (*Lumen Gentium* 20), mit den Presbytern und deren Nachfolgern im Priesteramt, die für die Gemeinde Dienst tun und ihre Autorität vom Bischof erhalten, und mit den Diakonen und deren Nachfolgern, deren Amt von den Aposteln errichtet wurde und die im Dienst des Bischofs stehen. Man glaubt, daß diese drei Ämter von Gott kommen. Subjektiv gesehen betrifft die Hierarchie diejenigen Personen, die diese Dienste innehaben, Männer, die Anteil haben an der Autorität der Person CHRISTI, dem Haupt der Kirche (DOOHAN 1994, S. 380-381).

Vorliegender Festvortrag wurde am 20. September 2005 im Generalat der Steyler Missionare in Rom im Rahmen der Verleihung des FREINADEMETZ-Preises an Erzbischof CLAUDIO MARIA CELLI gehalten (s. *China heute* 2005, S. 138-139 und 146-147). ANTHONY LAM SUI-KI ist langjähriger Forscher über die katholische Kirche Chinas im *Holy Spirit Study Centre* in Hongkong und Herausgeber der chinesischen Fassung der Zeitschrift *Tripod*. Der Beitrag wurde von P. ANTON WEBER SVD aus dem Englischen übersetzt.

### Die katholische Hierarchie in China

Die katholische Hierarchie in China wurde 1946 errichtet. Papst PIUS XII. errichtete in China 20 Kirchenprovinzen. Innerhalb dieser 20 Provinzen befanden sich 99 Diözesen, zusammen mit 38 Apostolischen Vikariaten und Apostolischen Präfekturen. Bis zum Jahre 1951 war eine ganze Reihe dieser Vikariate und Präfekturen bereits in normale Diözesen übergegangen (CHAO 1980, S. 130-140).

Die Apostolische Konstitution *Hierarchia Episcopalis in Sinis Instituitur*, vom HI. Stuhl im Jahre 1946 promulgiert, geht kurz auf die Geschichte der katholischen Hierarchie in China ein:<sup>1</sup>

Zuerst wurde ja der katholische Glaube gegen Ende des 13. Jahrhunderts durch JOHANNES VON MONTECORVINO und den Sel. ODORICO DA PORDENONE nach China gebracht und dann das ganze 14. Jahrhundert hindurch von Mitgliedern der Franziskanischen Ordensfamilie weit ausgebreitet. Als später aber die christliche Wahrheit völlig untergegangen war, wurde es wieder zu Ende des 16. Jahrhunderts erfolgreich und weit verbreitet, unter der weisen Führung ALESSANDRO VALIGNANOS, durch das Wirken besonders von MICHELE RUGGERI, MATTEO RICCI und anderen Patres der Gesellschaft Jesu, denen sich dann Patres aus dem Franziskaner- und Dominikanerorden zugesellten wie auch Mitglieder der Augustinereremiten, Lazaristen und der Pariser Gesellschaft für Auswärtige Missionen.

In den jetzigen Zeiten aber erfuhr der katholische Name ein sehr reiches Wachstum nach der Einrichtung der Apostolischen Delegation, die von Unserem Vorgänger Papst PIUS XI., seligen Andenkens, durch ein Apostolisches Schreiben vom 9. August im Jahr des Herrn 1922 glücklich erfolgte, nach dem ersten Plenarkonzil seit der Verkündung des Evangeliums, das 1924 in der Stadt Shanghai feierlich gehalten wurde, nach der Erwählung mehrerer Ortsordinarien, die aus dem chinesischen Volk selbst stammten; dabei leisteten neuere Missionsgesellschaften und -institute einen großen Beitrag; so gibt es gegenwärtig 137 kirchliche Sprengel: davon sind 99 Apostolische Vikariate, die übrigen Apostolische Präfekturen. Von diesen werden jetzt 28 von Oberhirten aus dem einheimischen Klerus geleitet, von denen 21 Apostolische Vikare mit bischöflicher Würde sind; weiter zählt man mehr als drei Millionen Getaufte und ungefähr 700.000 Katechumenen; es gibt auch etwa 5.000 kirchliche Mitarbeiter, davon ungefähr 2.000 aus dem chinesischen Volk selbst; sie alle werden unterstützt durch die kundige Mitarbeit von 1.260 Ordensleuten und 6.133 Ordensschwwestern.

In den einzelnen Apostolischen Vikariaten und in den meisten Präfekturen gibt es ein kleines Seminar für die Ausbildung von Jungen, die zur Hoffnung der Kirche heranwachsen; dann werden sie in den heiligen Wissenschaften in Großen Seminaren unterrichtet, von denen 12 kanonisch errichtete Regionalseminare bestehen, fünf aber, die man „zwischenmissionarische“ (d.h. übergreifende) nennt.

Einen aber aus den chinesischen Oberhirten, den ehrwürdigen Bruder THOMAS TIENCHENSIN [TIAN GENGXIN], Titularbischof von Ruspe und Apostolischer Vikar von Tsingtao (Qingdao), haben Wir kürzlich in das HI. Kardinalskollegium aufgenommen.

Bewogen durch dieses überaus günstige Wachstum des katholischen Namens und nach dem Rat Unserer ehrwü-

<sup>1</sup> Deutsche Übersetzung der Apostolischen Konstitution „Die bischöfliche Hierarchie in China wird errichtet“ s. *China heute* 1996, S. 188-190.

gen Brüder, der Kardinäle der HI. Kongregation für die Glaubensverbreitung, erfüllten Wir gern die Uns vorgetragenen inständigen Bitten Unseres obengenannten geliebten Bruders, des Kardinals THOMAS TIENCHENSIN. Denn Wir hielten den günstigen Zeitpunkt für gekommen, um durch eine festere Weise und Ordnung die Sorge für die Christgläubigen, die Leitung und Disziplin auf dem gewaltig großen Gebiet Chinas zu sichern. So haben Wir beschlossen, in China die bischöfliche Hierarchie wie bei den übrigen Nationen des katholischen Erdkreises einzurichten.



THOMAS Kardinal TIAN GENGXIN SVD (1890–1967),  
der erste chinesische Kardinal. Foto: Archiv.

Wir holten also, soweit nötig, die Zustimmung derer ein, die es angeht oder die meinen, ihre Interessen würden berührt, und erflehten in vielen Gebeten das Licht des Göttlichen Heiligen Geistes, der allerseligsten Jungfrau, der heiligen Apostel PETRUS und PAULUS wie auch der seligen Märtyrer, die hochherzig und durch ihr vergossenes Blut den Chinesen CHRISTUS verkündet haben.

So errichten Wir und setzen in sicherer Erkenntnis, nach reiflicher Überlegung aller Umstände, mit Unserer Apostolischen Vollmacht durch dieses Schreiben die bischöfliche Hierarchie in China ein, zur größeren Ehre Gottes, zum Wachstum des katholischen Glaubens, wie folgt:

Zuerst errichten Wir die folgenden 20 Kirchenprovinzen und bestimmen für jede von ihnen einen festen Metropolitan-Sitz und weisen den einzelnen Metropolitan-Kirchen die Suffragandiözesen zu:

1. in der Provinz Momcuvana (Mongolia) wird Soeiüenensis (Suiyuän) Metropolitan-Sitz sein; die Diözesen Nimschiana (Ninghsia), Sivanzeana (Siwantze) und Zinimensis (Tsining) Suffragane.

[Es folgt die gesamte Liste für alle Provinzen. Ich will sie hier nicht aufzählen.]

Das Dokument weist dann klar auf die Autorität der Metropolitanen und der Suffraganbischöfe hin.

Für diese genannten 20 Kirchenprovinzen mitsamt ihren oben errichteten und festgelegten Metropolitan- und Kathedralkirchen setzen Wir den Sitz des Erzbischofs oder Bischofs an den Orten fest, von denen jede Erzdiözese oder Diözese den Namen erhält; den Sitz eines Oberhirten aber in der Kirche,

die bisher in den Apostolischen Vikariaten, die jetzt in den Rang und zur Würde einer Erzdiözese oder Diözese erhoben wurden, als die Hauptkirche galt.

Den einzelnen gegenwärtig amtierenden Oberhirten der neuen Erzdiözesen oder Diözesen gewähren Wir alle Rechte, Privilegien, Ehrenzeichen und Vergünstigungen, deren sich die anderen Metropolitanen und Bischöfe in der Welt nach dem allgemeinen Recht bedienen und erfreuen; ebenso legen Wir den Oberhirten selbst alle Lasten und Verpflichtungen auf, an die die übrigen Oberhirten gebunden sind; den Erzbischöfen aber erteilen Wir die besondere Erlaubnis, das Kreuz vor sich hertragen zu lassen und das Pallium zu tragen, nachdem es allerdings hier im Konsistorium vom Apostolischen Stuhl wie herkömmlich erbeten und erlangt wurde.

Da nun aber die örtlichen und zeitlichen Verhältnisse nicht erlauben, in diesen neuen Diözesen Kapitel von Kanonikern einzurichten, genehmigen Wir, daß anstelle der Kanoniker auf dem Rechtsweg Diözesankonsultoren gewählt und herangezogen werden.

Was aber die Leitung und Verwaltung dieser Diözesen, was, bei Erledigung des bischöflichen Stuhles, die Wahl eines Kapitelvikars, was die Rechte und Pflichten der Kleriker und Gläubigen und andere derartige Fragen angeht, so ordnen Wir an, daß die Bestimmungen des *Codex Iuris Canonici* einzuhalten sind.

Weiter, für den Unterhalt des Bischofs jeder Diözese werden aufkommen die dort sich ergebenden Einkünfte und die Gaben der Gläubigen, die dafür gesammelt werden.

Da Wir auch die oben bestimmten Sitze mit geeigneten Hirten besetzen wollen, ernennen und bestimmen Wir die werten ehrwürdigen Brüder Oberhirten, die bisher in den ihnen anvertrauten Apostolischen Vikariaten so eifrig um das Wachstum der katholischen Religion besorgt waren, zu Erzbischöfen und Bischöfen ihres jeweiligen Sitzes und lösen sie deshalb von dem Band der Bischofskirchen, deren Titel sie zusammen mit dem Vikariat bisher trugen, und übertragen ihnen voll die Leitung und Verwaltung dieser selben ihnen anvertrauten Kirchen sowohl in geistlichen wie in zeitlichen Angelegenheiten zusammen mit allen Rechten, Privilegien, Belastungen und Verpflichtungen, die mit ihrem Hirtenamt verbunden sind.

### Der Ursprung der Frage

Im Dezember 2002, als ich am Symposium über die Sino-Vatikanischen Beziehungen an der Katholischen Furen-Universität in Taipei teilnahm, bemerkten einige Fachleute, es sei jammerschade, daß aufgrund der politischen Schwierigkeiten in den 1950er Jahren die katholische Hierarchie in China nicht mehr in Kraft sei (GU 2002).

Ich erklärte, daß ich dies anders sehe. Obwohl die katholische Hierarchie in China in den vergangenen 50 Jahren durch viele Schwierigkeiten gegangen ist, hat sie dennoch nie aufgehört zu existieren; sie ist in China immer noch funktionsfähig (LAM 2002).

Mein Standpunkt war zwar ein anderer als der ihre, aber ich war doch nicht allzu überrascht über die Feststellung, daß sich ein Teil der kirchlichen Führungskräfte in Taiwan über die Zukunft der katholischen Hierarchie in China Sorgen machte (FANG 1996, S. 13-17). Deshalb halte ich es für sinnvoll, das Thema zur Diskussion zu stellen. Aus folgenden drei Gründen glaube ich, zu meiner Meinung stehen zu können:

### 1. Der Heilige Vater hat die katholische Hierarchie in China nie aufgehoben

Zunächst muß darauf hingewiesen werden, daß seit dem Jahre 1946, als die katholische Hierarchie in China errichtet wurde, nie ein neues Dokument erschienen ist, das sie geleugnet hätte. Im Jahre 1951 errichtete der Heilige Vater eine neue Kirchenprovinz, die Provinz Taiwan, als Teil der im Jahre 1946 errichteten katholischen Hierarchie in China. Obwohl in den 1960er Jahren, vor allem während der Kulturrevolution, die Kirche von außen gesehen vollständig aufhörte, funktionsfähig zu sein, hat der Heilige Vater (Papst PAUL VI.) kein rechtskräftiges Dokument veröffentlicht, das die katholische Hierarchie in China aufzulösen bestimmt hätte. Deshalb gibt es vom Rechtsstandpunkt der Kirche her keinen Grund anzunehmen, daß die katholische Hierarchie in China jemals aufgehoben wurde.

### 2. Diözesanbischöfe statt Titularbischöfe

Wenn die katholische Hierarchie in China wirklich aufgehoben worden wäre, dann hätten alle Diözesanbischöfe ihre Titel als Ortsbischöfe aufgeben müssen, und sie wären dafür Titularbischöfe geworden. In Wirklichkeit sind jedoch die meisten Bischöfe in China Ortsbischöfe und nicht Titularbischöfe.

### 3. Die Erzbischöfe leisten gute Arbeit

Nach der katholischen Hierarchie in China gab es 1946 in China zwanzig Kirchenprovinzen. Für jede Provinz waren Erzbischöfe (Metropolen) ernannt. Die Erzbischöfe genießen bestimmte Privilegien und haben bestimmte Pflichten, vor allem, wenn es in einer Provinz zu einer bischöflichen Vakanz kommt. Heutzutage wissen wir, daß bestimmte Metropolen [in China] sich nicht öffentlich betätigen können, andere wiederum mit großem Eifer ihren Pflichten nachkommen.

Aus obigen drei Gründen können wir schließen, daß die katholische Hierarchie in China immer noch gut funktioniert. Es folgt nun ein näheres Eingehen auf diese drei Punkte.

### Die Delegierung von Vollmachten

Niemals seit 1946, ja nicht einmal in den schwierigsten Zeiten Chinas, hat der Heilige Stuhl eine bedeutende Änderung in den Statuten der katholischen Hierarchie in China vermeldet. Es handelt sich nur um kleine Veränderungen, die in den letzten fünfzig Jahren aufgetreten sind. Die bedeutendste darunter erfolgte 1978, als die HI. Kongregation für die Evangelisierung der Völker die „Vollmachten und Privilegien für Priester und Gläubige auf dem Festland China“ gewährte (LAM 1997, S. 247-254).

Der II. Teil dieser „Vollmachten und Privilegien“ betrifft die „Firmung“ und legt folgendes fest:

Wenn kein rechtmäßiger Bischof gegenwärtig ist, oder wenn er sich weit entfernt befindet oder am Kommen gehindert wird, kann ein Priester jeden Katholik firmen, zu welcher Diözese er/sie auch gehören mag (Paragr. 2.1).

Das ist bis heute die einzige die katholische Hierarchie in China betreffende Änderung. 1988 veröffentlichte JOZEF

Kardinal TOMKO, Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, ein Dokument für die chinesische Kirche mit dem Titel: „Acht Direktiven“ (LAM 1997, S. 172). Im ersten Punkt heißt es:

Die Katholische Lehre bestätigt mit aller Klarheit, daß [nur] jene der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert werden, die, im Besitze des Geistes CHRISTI, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Verband mit CHRISTUS, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, und dies durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft (*Lumen Gentium* 14).

Da das „immerwährende und sichtbare Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft“ (*Lumen Gentium* 18) in der katholischen Kirche der Römische Papst ist, können jene, die sich dazu nicht bekennen und mit dem Papst keine Gemeinschaft pflegen, nicht als Katholiken angesehen werden. Die Gemeinschaft mit dem Papst ist nicht nur eine Sache der Disziplin, sondern vor allem eine Sache des Glaubens.

Deshalb nährt der Heilige Stuhl größte Hochachtung und Bewunderung für diejenigen Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien, welche in allen Teilen der Welt im Laufe der Zeit immer ihren Glauben ganz und ohne Abstriche, die Treue zum Papst mit eingeschlossen, bewahrt haben und weiter bewahren. Und er ermutigt sie, weiter in ihrem Glauben zu wachsen (LAM 1997, S.172-173).

Diese Direktive erinnert uns daran, daß die volle Gemeinschaft mit dem Papst die Grundlage der katholischen Hierarchie in China bildet. Sie leugnet in keiner Weise die Autorität der katholischen Hierarchie in China.

### Die Diözesanbischöfe in China heute

Wenn die katholische Hierarchie in China nicht mehr in Kraft wäre, dann wären alle Diözesanbischöfe verpflichtet gewesen, ihren Titel als Ortsbischof abzulegen und den eines Titularbischofs anzunehmen. China hat heute ca. hundert Ortsbischöfe. Nehmen wir als Beispiel Kardinal TIAN, der 1945 Apostolischer Vikar von Qingdao war. Er war Titularbischof von Ruspe. 1946 wurde er Erzbischof von Peking. Sein Nachfolger, Bischof AUGUSTIN OLBERT, wurde Bischof von Qingdao anstelle eines Apostolischen Vikars. Als Msgr. PAUL HAN XIRANG 1988 zum Bischof ernannt wurde, erhielt auch er den Titel eines Bischofs von Qingdao (LAM 1989).

Im *Annuario Pontificio* von 1985 befinden sich Verzeichnisse der Diözesen Chinas. Die Eintragung über die Diözese Hungtung (Hongdong) lautet: „Hongdong, am 18. April 1950 errichtet, Suffragandiözese von Taiyuan, Bischof FRANCIS HAN TING-PI“ (also nicht Titularbischof).

Heutzutage, so kann man wohl sagen, tragen alle Bischöfe Chinas den vollen Titel eines Diözesanbischofs. Das ist bedeutsam, da dies ausweist, daß die katholische Hierarchie in China in Kraft ist.

### Die Rolle und Verantwortung der Erzbischöfe

Wir werden nicht vergessen, daß unser geliebter verstorbener Papst JOHANNES PAUL II. im Jahr 1981 Msgr. DOMINIK TANG zum Erzbischof von Kanton ernannt hat. Es

ist sehr deutlich, daß der Heilige Vater damit die Bedeutung des Erzbischofsamtes in China betonen wollte.

Im *Codex des kanonischen Rechtes* (1983) heißt es:

Wenn ein Bischof länger als sechs Monate unrechtmäßig von seiner Diözese abwesend ist, obliegt es dem Metropoliten, den Apostolischen Stuhl von dessen Abwesenheit zu unterrichten; wenn es sich um den Metropoliten handelt, obliegt dies dem dienstältesten Suffraganbischof (Can. 395, § 4).

Wenn ein Bischof an der Ausübung seines Amtes gehindert oder sein Sitz vakant ist, muß der Metropolit den Fall dem Heiligen Vater berichten. In Can. 415 heißt es:

Sollte der Diözesanbischof durch eine Kirchenstrafe an der Ausübung seines Amtes gehindert sein, so hat sich der Metropolit oder, falls es ihn nicht gibt oder es ihn selbst betrifft, der dienstälteste Suffraganbischof sofort an den Heiligen Stuhl zu wenden, damit dieser selbst Vorkehrungen trifft.

Can. 421 legt fest, daß der Metropolit verantwortlich ist für die Wahl eines Administrators für den vakanten Sitz.

Can. 421 – § 1. Innerhalb von acht Tagen nach Kenntnisnahme von der Vakanz des bischöflichen Stuhls ist, unbeschadet der Norm des can. 502, § 3, von dem Konsultorenkollegium ein Diözesanadministrator zu wählen, der die Diözese zwischenzeitlich zu leiten hat.

§ 2. Wenn innerhalb der vorgeschriebenen Zeit, aus welchem Grund auch immer, kein Diözesanadministrator rechtmäßig gewählt worden ist, geht das Bestellungsrecht auf den Metropoliten über; wenn die Metropolitankirche selbst vakant ist oder gleichzeitig die Metropolitankirche und eine Suffragankirche, fällt das Recht dem dienstältesten Suffraganbischof zu.

Außerdem hat der Metropolit in der Provinz bestimmte Privilegien. Vor allem:

Der Kirchenprovinz steht der Metropolit vor, der Erzbischof der Diözese ist, die ihm anvertraut worden ist; dieses Amt ist mit einem vom Papst bestimmten oder anerkannten Bischofsstuhl verbunden (Can. 435).

In Can. 436 heißt es dann im 1. Teil, daß der Metropolit die Vollmacht hat, in der Provinz die kanonische Visitation durchzuführen.

Can. 436 – § 1. In den Suffragandiözesen obliegt es dem Metropoliten:

- 1° darüber zu wachen, daß der Glaube und die kirchliche Disziplin genau gewahrt werden, und eventuelle Mißbräuche dem Papst mitzuteilen;
- 2° eine kanonische Visitation durchzuführen, wenn ein Suffraganbischof diese unterlassen hat, nachdem zuvor der Grund hierfür vom Apostolischen Stuhl anerkannt worden ist;
- 3° nach Maßgabe der can. 421, § 2 und 425, § 3 den Diözesanadministrator zu bestellen.

§ 2. Wo die Umstände es erfordern, kann der Metropolit vom Apostolischen Stuhl mit besonderen Aufgaben und einer Vollmacht betraut werden, die im Partikularrecht zu umgrenzen sind.

§ 3. Keine andere Leitungsgewalt kommt den Metropoliten in den Suffragandiözesen zu; er kann aber in allen Kirchen und, wenn es sich um eine Kathedrale handelt, nach vorheriger Verständigung des Diözesanbischofs geistliche Handlungen ausüben wie ein Bischof in der eigenen Diözese.

Eine andere wichtige Aufgabe des Metropoliten ist es, ein Provinzialkonzil einzuberufen. Can. 442, § 1 legt fest:

Dem Metropoliten steht es zu, mit Zustimmung der Mehrheit der Suffraganbischofe:

- 1° ein Provinzialkonzil einzuberufen;
- 2° den Ort für die Abhaltung des Provinzialkonzils innerhalb des Gebietes der Provinz auszuwählen;
- 3° die Geschäftsordnung und die Beratungsgegenstände festzulegen, den Beginn und die Dauer des Provinzialkonzils anzuordnen, es zu verlegen, zu vertagen und zu beenden.

Heutzutage leisten etwa zehn Metropoliten in China gute Arbeit. Ich möchte als Beispiel nur Erzbischof JOHANNES WANG XIXIAN (1926–2005) in Hohhot erwähnen. Erzbischof WANG übernahm den erzbischöflichen Sitz im Jahre 1997, nachdem zuvor im Jahre 1996 der frühere Erzbischof FRANZ WANG XUEMING gestorben war (*Tripod*, Juli–August 1997, S. 93).

Um das Jahr 1999 gab es zwischen zwei älteren Priestern einer Apostolischen Präfektur in der Inneren Mongolei eine Auseinandersetzung. Bei der Auseinandersetzung ging es darum, ob ein Kandidat für das Amt des Bischofs oder das des Apostolischen Präfekten gewählt werden sollte. Da es zwischen ihnen zu keiner Einigung kam, mischte sich der Erzbischof ein und benachrichtigte den Heiligen Stuhl über den Fall. Der Heilige Stuhl bestimmte, daß der Status einer Präfektur unverändert bleiben sollte. Der Erzbischof ließ die Antwort aus Rom an alle Bischöfe und Administratoren in der Provinz der Inneren Mongolei weiterleiten. Alle waren glücklich über die Entscheidung des Heiligen Stuhls. Dieser Fall zeigt, daß die Metropoliten unter bestimmten Verhältnissen sehr gut arbeiten können.

### Heutige Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Hierarchie

Die katholische Hierarchie in China bildet die Grundlage der katholischen Kirche Chinas. Jedoch hat dies der Kirche in China neben bestimmten Vorteilen auch Unannehmlichkeiten gebracht.

Die katholische Hierarchie in China bringt der Kirche Stabilität. Das bringt mit sich, daß die Diözesen ihren eigenen Status und eine rechtliche Grundlage haben und sie vor der Einmischung anderer Kirchenführer von außen geschützt sind. Auf der anderen Seite können die Strukturen der katholischen Hierarchie in China die pastorale Arbeit erschweren. Zu Problemen kommt es, wenn das Territorium der Diözesen Änderungen unterworfen wird. Fr. JOHN BAPTIST ZHANG SHIJIANG geht in einem kürzlich in einer Ausgabe von *Tripod* (Nr. 137) veröffentlichten Artikel auf diese Frage ein:

Die Frage der Diözesangrenzen beeinträchtigt die Kirche Chinas, weil sie Klerus und Gläubige in ein großes Dilemma versetzt und der normalen Entwicklung der Ortskirche großen Schaden zufügt.

Es gibt zwei Typen von Grenzziehung für die Diözesen: die eine geschah nach der Festlegung von 137 Diözesen, als der Heilige Stuhl 1946 die kirchliche Hierarchie in China errichtete, die andere geschah 1998 mit der Errichtung von 115

Diözesen durch die von der Regierung bestätigte Chinesische Bischofskonferenz. Eine neuerliche Revision durch die Regierung soll die Zahl der Diözesen auf 97 reduziert haben.

Unter den Gläubigen kommt es zu Unstimmigkeiten, zu welcher Diözese sie nun gehören. Xingtai in der Provinz Hebei ist ein deutliches Beispiel. Unter der Jurisdiktion von Xingtai befinden sich gegenwärtig zwei Provinzstädte, 15 Kreise und zwei Stadtbezirke. Darin sind Teile von den fünf Diözesen Shunde, Yongnian, Jingxian, Zhaoxian und Linqing aus der kirchlichen Grenzziehung von 1946 eingeschlossen (ZHANG 2005, S. 52-53).

ZHANG erwähnte Xingtai als ein gutes Beispiel. Tatsächlich habe ich 1988 mit [dem inzwischen verstorbenen] Bischof HOU JINDE von Xingtai (damals noch Spiritual des Seminars in Shijiazhuang) in der Stadt Shijiazhuang ein Interview geführt. Er hat auf viele Schwierigkeiten in Xingtai hingewiesen, eingeschlossen die seltsame geographische Kombination und administrative Teilung (LAM 1988). ZHANG hebt dies in seinem Artikel ebenfalls hervor:

Nach der administrativen Aufteilung seitens der Regierung ist Xingtai eine große Diözese. Wenn wir bei der kirchlichen Aufteilung, die 1946 vorgenommen wurde, bleiben, dann umfaßt sie das Gesamt oder Teile von fünf Diözesen. Der Heilige Stuhl hatte 1946 die Diözesen entsprechend ihren lokalen Gegebenheiten aufgeteilt. Diese Diözesen sind kanonische Einrichtungen bis auf den heutigen Tag.

Das vorhandene Problem besteht darin, daß die nach den Verwaltungsmaßnahmen der Regierung aufgeteilten Diözesen keine kirchenrechtlich gültigen Einrichtungen sind. Andere Diözesen aber, die kanonisch legal errichtet sind, werden von der Regierung nicht anerkannt und nicht akzeptiert. Als Beispiel gelte der Kreis Linxi in der Provinz Hebei. Ursprünglich fiel er unter die Jurisdiktion der Diözese Linqing in der Provinz Shandong. Aber jetzt kümmert sich die Diözese Linqing nicht mehr darum. Schon seit vielen Jahren kommen Priester aus Xingtai in der Provinz Hebei, um im Kreis Linxi pastorale Dienste zu tun. Zu welcher Diözese gehört denn nun Linxi heute wirklich? Zu Xingtai oder Linqing? Oder gehört es gar noch einer anderen Diözese an? Ähnlich ist es mit der Frage, wie die 130.000 Katholiken des größeren Gebietes Xingtai und der ursprünglichen fünf Diözesen eine Entscheidung treffen können über ihre Identität als Angehörige einer Diözese (ZHANG 2005, S. 53-54).

ZHANG macht das Fehlen diplomatischer Beziehungen dafür verantwortlich. „Das Fehlen diplomatischer Beziehungen hat beide Teile davon abgehalten, sich hinzusetzen und die Grenzfestlegung der Diözesen auszuarbeiten. Beide Seiten, der Heilige Stuhl und die Regierung, halten an ihren Aufteilungen fest“ (ZHANG 2005, S. 54). Teilweise stimme ich mit ihm überein, aber andererseits glaube ich, daß es sich hier auch um ein strukturelles Problem handelt. Die Kirche in China muß die Einschränkungen beachten, die ihrer Hierarchie auferlegt sind.

Ähnliche Beschwerden treten auch in anderen Diözesen auf. Die Diözese Siping in der Provinz Jilin z.B. ist nach der katholischen Hierarchie in China als Diözese anerkannt, aber nach der Aufteilung der Regierungsverwaltung eine Präfektur unter der Diözese Jilin. Junge Priester in Jilin finden es sehr verwirrend, sich nicht klar darüber zu sein, ob sie zur Erfüllung pastoraler Aufgaben nach Si-

ping gehen sollen, obwohl dort kein residierender Priester (Untergrund oder offizielle Kirche) arbeitet (LAM 2005).

### Wichtigkeit der Hierarchie für China heute

Die katholische Hierarchie in China hat der Kirche einen gewissen Schutz gebracht. Er besteht vor allem darin, daß dadurch das Auftreten von falschen Priestern und Betrügern verhindert wird.

Da innerhalb der Kirche Chinas Kommunikations-schwierigkeiten bestehen, gibt es immer wieder Leute, die darauf aus sind, diese Situation auszunützen, um daraus Profit zu schlagen. So kommt es vor, daß gelegentlich bestimmte Leute behaupten, sie seien Priester. Sie „arbeiten“ frei, ohne von einem Bischof vor Ort dazu ermächtigt worden zu sein. Es ist das Recht der katholischen Hierarchie in China, sich dieser Sache anzunehmen.

Solche Betrüger kommen nicht nur von innen, sondern manchmal auch von außen. Ein junger Mann, der vorgab, ein Benediktiner zu sein, führte in Macau für zehn junge Priester vom Festland China im April 2005 einen Fortbildungskurs durch. Davor hatte er sich als Jesuit ausgegeben. Er war ein Betrüger. Über Post, Zeitung und Fax wurde eine Information herumgeschickt, die alle darauf aufmerksam machte, die es betraf (offener Brief von Fr. LOURDU SJ, 2005, freundlicherweise vermittelt von Fr. PETER BARRY MM).

Außerdem gibt die katholische Hierarchie in China allen Provinzen einen besonderen Status. Sie hilft den Bischöfen in derselben Provinz zusammenzuarbeiten. Es geschieht oft, daß es einem vorzüglichen Metropoliten gelingt, eine ganze Provinz anzuführen, um auf dem Weg einer gesunden Entwicklung beträchtliche Fortschritte zu erzielen.

### Schluß

Obwohl das Vorhandensein der katholischen Hierarchie in China manchmal die Ursache von gewissen Unannehmlichkeiten sein kann, bietet sie der Kirche in China doch einen überaus notwendigen Schutz. Die katholische Hierarchie in China sollte wie ein wirklicher Schatz für die Kirche Chinas behandelt werden. Wir sind dankbar, daß Gott den Katholiken 1946 ein solch großes Geschenk gemacht hat.

Obwohl die katholische Hierarchie in China in den letzten sechs Jahrzehnten vielen Schwierigkeiten begegnet ist, hat das Phänomen der Erneuerung und Entfaltung der katholischen Kirche Chinas im letzten Viertel des vergangenen Jahrhunderts doch gezeigt, daß es ein weiser Schritt war, die katholische Hierarchie in China zu errichten, und es war in keiner Weise zu früh geschehen. Wir sind Papst PIUS XII. sehr dankbar für seine Bemühungen um die Kirche Chinas.

Ich schließe mich der Meinung von Fr. JOHN BAPTIST ZHANG an, daß die Normalisierung der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und der chinesischen Regierung sehr hilfreich wäre, um das Problem der Diözesangrenzen zu lösen. Die katholische Hierarchie in China kann nur dann voll handlungsfähig sein, wenn eine ge-

sunde Beziehung zwischen der Kirche und der Regierung besteht. Beten wir darum.

Mein von Herzen kommender Dank gebührt Fr. LIDO MENCARINI PIME für seine Hilfe beim Übersetzen des lateinischen Dokuments. Zum Dank verpflichtet bin ich auch meinen Kollegen Sr. BETTY ANN MM, Fr. JOHN CIOPPA MM und Fr. MIKE SLOBODA MM für ihre Hilfe bei der redaktionellen Arbeit. Viel schulde ich auch dem Diözesanarchiv Hongkong, seinem Mitarbeiterstab und Direktor Fr. LOUIS HA. Ohne ihre zukommende Hilfe wäre dieser Artikel nicht zustande gekommen; jedoch weiß sich der Autor persönlich allein verantwortlich für alle Fehler, die eventuell darin auftreten.

### Literaturverzeichnis

*Annuario Pontificio* 1985, Città del Vaticano.

CHAO, JOSEF 1980, *A Brief History of the Hierarchy of the Church in China*, Tainan.

*Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes*. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Hrsg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz *et. al.*, Kevelaer 1983.

DOOHAN, L. 1994, „Hierarchy“, in: GLAZIER, M. – M.K. HELFWING (Hrsg.), *The Modern Catholic Encyclopedia*, Volume I, Gollegeville, Minnesota.

FANG ZHIRONG 1996, „Zhongguo sheng tongzhi jianli de zhengzhi yu shehui guanxi“ (Politische und gesellschaftliche Zusammenhänge bei der Errichtung der katholischen Hierarchie in China), in: *Tripod* (chinesische Version), Nr. 96, November–Dezember, S. 13-17.

GU WEIYING 2002, „The Blooming and Suppression of the Local Chinese Church (1945–1950)“, vorgetragen beim *International Symposium on the History of Sino-Vatican Diplomatic Relations*, Taipei, Catholic Fu Jen University, 5.–6. Dezember 2002.

Holy Spirit Study Centre 1997, „Vatican-appointed Bishop Dies and Successor Consecrated“, in: *Tripod* (englische Version), Nr. 100, Juli–August, S. 93.

LAM, S.K., ANTHONY 1997, *The Catholic Church in Present-Day China: Through Darkness and Light*, Hong Kong.

LAM, S.K. ANTHONY 2002, Beitrag aus dem Publikum zu Prof. Gu Weiyang, vorgetragen beim *International Symposium on the History of Sino-Vatican Diplomatic Relations*, Taipei, Catholic Fu Jen University, 5.–6. Dezember 2002.

LOURDU, J. SJ 2005, „Another Trickster Doing the Rounds“ (Letters to the Editor), in: *The New Leader*, 16. April 2005.

O’ROURKE, J.J. 1967, „Hierarchy“, in: *New Catholic Encyclopedia*, Washington D.C.

ZHANG, J.B. SHIJIANG 2005, „The Catholic Church in China before Normalization“, in: *Tripod* (englische Version), Nr. 137, Sommer, S. 49-60.

### Interviews:

LAM, S.K. ANTHONY 1988, Interview mit Fr. HOU JINDE im Priesterseminar von Shijiazhuang, Provinz Hebei, September 1988.

LAM, S.K. ANTHONY 1989, Interview mit Bischof PAUL HAN XIRANG in der Kathedrale von Qingdao, Provinz Shandong, September 1989.

LAM, S.K. ANTHONY 2005, Interview mit zwei jungen Priestern der Diözese Jilin im Holy Spirit Study Centre, Hongkong, Mai 2005.

Webseite: [www.archives.catholic.org.hk](http://www.archives.catholic.org.hk)

## „CHINESISCHE KULTUR ZUR RETTUNG DER WELT?“<sup>1</sup> ANMERKUNGEN ZUM KULTUR- KONSERVATIVEN NEOKONFUZIANISMUS FESTLANDCHINAS

MONIKA GÄNBBAUER

1998 hatte MICHAEL LACKNER in einem Beitrag über die neue Strömung eines politisch instrumentalisierten Konfuzianismus in Festlandchina konstatiert: „In der Zukunft wird man dem Verhältnis von gemäßigttem Kulturkonservatismus (z.B. der nächsten Generation von ‚Modernen Neokonfuzianern‘ in Hongkong und Taipei) einerseits und den politisch motivierten ‚Verwertern‘ in der VR China andererseits große Aufmerksamkeit schenken müssen.“ Die Frage, ob ein neuer Fundamentalismus zu erwarten sei, so LACKNER, könne allerdings nur in Abhängigkeit von der weiteren politischen, wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung Chinas beantwortet werden.<sup>1</sup>

Heute, einige Jahre später, zeigt sich in der VR China eine Richtung des konfuzianischen Kulturkonservatismus, die sehr dezidierte – fundamentalistische? – Thesen zum Zustand der VR China und zum Verhältnis zwischen China und dem Westen formuliert. Es erscheint uns wichtig, diese Thesen wahrzunehmen und zur Diskussion zu stellen.<sup>2</sup> Unter Fundamentalismus verstehen wir dabei einen Reaktionsmechanismus auf Krisen in den Prozessen der Modernisierung.

Das Projekt der Moderne hat in seiner Etablierung säkularer Vernunftnormen [...] sowohl auf lebensweltlich-kultureller wie auf öffentlich-politischer Ebene zu Phänomenen einer generalisierten Ungewißheit [und ...] einer normativen Orientierungslosigkeit [...] geführt. In dieses Vakuum metaphysischer Heimatlosigkeit stößt der Fundamentalismus.<sup>3</sup>

Nach THEODOR AHRENS liegt das entscheidende Merkmal jedweden Fundamentalismus in der Vorstellung, daß, wer anders glaubt bzw. anders lebt, der Feind ist.<sup>4</sup> Mit THO-

<sup>1</sup> MICHAEL LACKNER, „Konfuzianismus von oben? Tradition als Legitimation politischer Herrschaft in der VR China“, in: ders. – CARSTEN HERRMANN-PILLATH (Hrsg.), *Länderbericht China. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum*, Bonn 1998, S. 425-448, hier S. 447.

<sup>2</sup> Dem „Modernen Neokonfuzianismus“ widmen sich, obgleich dazu auf Chinesisch mittlerweile viele Veröffentlichungen vorliegen, im Westen bisher nur wenige Werke, darunter: UMBERTO BRESCIANI, *Re-inventing Confucianism. The New Confucian Movement*, Taipei 2001; JOHN MAKEHAM (Hrsg.), *New Confucianism: A Critical Examination*, New York 2003; und GUNTER SCHUBERT, *Chinas Kampf um die Nation. Dimensionen nationalistischen Denkens in der VR China, Taiwan und Hongkong an der Jahrhundertwende*, Hamburg 2002, insbesondere S. 119-255.

<sup>3</sup> ANSGAR KLEIN – FRANK NULLMEIER – OLIVER VON WESCH, „Einleitung“, in: ANSGAR KLEIN – OLIVER NULLMEIER (Hrsg.), *Masse, Macht, Emotionen*, Wiesbaden 1999, S. 9-26, hier S. 13.

<sup>4</sup> THEODOR AHRENS, „Das Kreuz mit der Gewalt“, in: ders., *Mission nachdenken. Studien*, Frankfurt a.M. 2002, S. 199-233, hier S. 219.

MAS MEYER verstehen wir Fundamentalismus als selbstverschuldeten Ausgang aus den Zumutungen der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbsterkorener absoluter Fundamente.<sup>5</sup> Fundamentalistisches Denken ist durch einen extremen kognitiven Egozentrismus charakterisiert.<sup>6</sup>

In der VR China bildete sich ab den späten 1980er und in den 1990er Jahren die Richtung des „Modernen Neokonfuzianismus“ (*dangdai xin rujia*) heraus. Nach einem Vortragsaufenthalt des in Harvard lehrenden DU WEI-MING (TU WEI-MING) in Beijing wurden ab 1985 in der VR China die Vorstellungen der „modernen Neokonfuzianer“ bekannt. 1958 hatten MOU ZONGSAN<sup>7</sup> (1909–1995), TANG JUNYI<sup>8</sup> (1909–1978), XU FUGUAN<sup>9</sup> (1903–1982) und ZHANG JUNMAI (1887–1969, CARSUN CHANG) in Hongkong eine „Erklärung an die Welt über die Bedeutung der chinesischen Kultur“ veröffentlicht.<sup>10</sup> Dieses Manifest fordert für die konfuzianische Kultur und ihre ethisch-religiösen Werte einen Platz auf der Weltbühne. Der Konfuzianismus sei von Bedeutung für die Welt, heißt es dort, und die Modernisierung Chinas müsse durch die chinesische Kulturtradition geistig unterstützt werden.<sup>11</sup> Al-

lerdings betrachten die Autoren alle Kulturen der Welt als Ausdruck geistigen menschlichen Lebens und befürworten Respekt vor sämtlichen Kulturen. Im Hinblick auf China treten sie für Demokratisierung ein. Der Westen wiederum könne im Hinblick auf Mängel in seiner Kultur vom Osten lernen. Es gehe darum, gemeinsam Verantwortung zu tragen für die Probleme der Welt. Das Manifest ist von einem ausgewogenen Duktus gekennzeichnet und kann zwar als Auslöser eines „Modernen Neokonfuzianismus“ betrachtet werden, nicht aber als wegbereitendes Dokument extremer Auffassungen moderner Neokonfuzianer.

Bereits 1986 wurde im Rahmen des 7. Fünf-Jahres-Planes für die Sozialwissenschaften in Festlandchina ein Forschungsprojekt zum „Modernen Neokonfuzianismus“ initiiert. Innerhalb eines Jahres arbeiteten 50 Akademiker an diesem Thema.<sup>12</sup> Laut SONG XIANLIN fand KONFUZIUS, der in vielen Kampagnen Chinas bis dahin diskreditiert worden war,<sup>13</sup> Ende der 1980er Jahre wieder eine Darstellung als „der große Denker, Erzieher, Staatsmann und Philosoph“ sowie „Gründer der chinesischen traditionellen Kultur“.<sup>14</sup> SONG XIANLIN zufolge erschienen allein von 1986–1996 in der VR China 54 Bücher zum „Modernen Neokonfuzianismus“.<sup>15</sup>

UMBERTO BRESCIANI hat über die Entwicklung der modernen neokonfuzianischen Denkrichtung in Festlandchina festgestellt, daß der Konfuzianismus – im Gegensatz zur Entwicklung außerhalb der VR China – hier oft einen utilitaristischen Zug annahm und zur Untermauerung nationalistischer Ziele genutzt wurde.<sup>16</sup> Dies bestätigt MICHAEL LACKNER, der die Verbindung von „Modernem Neokonfuzianismus“ und Autoritarismus während der letzten Jahrzehnte in China aufzeigt und die Frage nach dem Demokratiedefizit solcher Ansätze stellt.<sup>17</sup> In der Argumentation vieler „Modernen Neokonfuzianer“ Festlandchinas werde die Demokratisierung, die in zahlreichen angeblich konfuzianischen Ländern stattgefunden

<sup>5</sup> THOMAS MEYER, *Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne*, Hamburg 1989, S. 157.

<sup>6</sup> Siehe GEORG OESTERDIEKHOF, „Chancen und Risiken internationaler Zusammenarbeit angesichts der Herausforderung des islamischen Fundamentalismus“, in: ders. – KARL-HEINZ HILLMANN (Hrsg.), *Die Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens. Eine Herausforderung für die Soziologie*, Opladen 2003, S. 163–189, hier S. 181.

<sup>7</sup> Zu MOU ZONGSANS philosophischem Ansatz siehe HANS-RUDOLF KANTOR, *Die Heilslehre im Tiantai-Denken des Zhiyi (538–597) und der philosophische Begriff des „Unendlichen“ bei Mou Zongsan (1909–1995)*, Bonn 1999; sowie SERINA CHAN, „What is Confucian and New About the Thought of Mou Zongsan?“, in: MAKEHAM, *New Confucianism*, S. 131–164. MOU hielt es für eine wichtige Mission chinesischer Intellektueller, chinesische und westliche Gedankensysteme harmonisch miteinander zu vereinen. Siehe ebenda, S. 133.

<sup>8</sup> Zu TANG JUNYI siehe UMBERTO BRESCIANI, „The Nine Spheres of Tang Junyi“, in: ders., *Reinventing Confucianism*, S. 301–330; sowie FAN YUH-CHENG, *Tang Junyis Synthese chinesischer und westlicher Philosophie*, Neuried 2000. TANG JUNYI sah im Konfuzianismus genuine Grundlagen für die Etablierung einer Demokratie gegeben. Institutionen wie beispielsweise das Zensurat hätten das Volk vor rechtswidrigem Handeln von Funktionsträgern bewahrt. „Für Tang Junyi wäre der Wiederaufbau der Demokratie aus der Evolution der chinesischen Geschichte [...] ein großartiges Ergebnis“, meint FAN. Der Kommunismus zeige den Menschen nach Ansicht TANGs keine Perspektive auf. Ebenda, S. 180 und 181.

<sup>9</sup> Zu XU FUGUAN siehe UMBERTO BRESCIANI, „Xu Fuguan – Scholar and Columnist“, in: ders., *Reinventing Confucianism*, S. 331–358.

<sup>10</sup> Die Erklärung erschien in den Hongkonger Journalen *Minzhu pinglun* (Demokratische Tribüne) und *Zaisheng* (Renaissance). Für den englischen Text siehe den Anhang in CARSUN CHANG, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Bd. 2, New York 1962.

<sup>11</sup> Dies sehen auch manche westliche Sinologen so, vgl. OSKAR WEGGEL, *China im Aufbruch. Konfuzianismus und politische Zukunft*, München 1997, S. 128f.: „Man stelle sich eine Zukunftswelt mit 12 Milliarden Menschen, eng gewordenen Räumen und knappen Rohstoffen vor: In einer solchen Umgebung muß die Verherrlichung des Individuums, wie sie sich [...] in den westlichen Industriestaaten [...] durchgesetzt hat, [...] als ‚Luxusschöpfung‘ erscheinen [...] Im Zei-

chen abnehmender Optionen und zunehmender Beengung könnte [...] [der Konfuzianismus] sich erneut als Zuflucht und Ratgeber erweisen.“ WEGGEL ist zwar selbst „froh [...] in einem Zeitalter des Individualismus leben zu dürfen“, meint aber dennoch auf eine Zukunft hinweisen zu müssen, in der „konformistische Verhaltensweisen wieder verstärkt nachgefragt werden“.

<sup>12</sup> Siehe MAKEHAM, *New Confucianism*, S. 34.

<sup>13</sup> Während der Kulturrevolution (1966–1976) galt KONFUZIUS zum Beispiel als Sklavenhalter. Es kam damals zu einer „Kampagne gegen LIN BIAO und KONFUZIUS“.

<sup>14</sup> SONG XIANLIN, „Reconstructing the Confucian Ideal in 1980s China“, in: MAKEHAM, *New Confucianism*, S. 81–104, hier S. 86.

<sup>15</sup> Ebenda, S. 92.

<sup>16</sup> BRESCIANI, *Reinventing Confucianism*, S. 447.

<sup>17</sup> Auch LEE MING-HUEI aus Taipei vermerkt kritisch: „Singapurs früherer Premierminister Lee Kuan Yew [...] agiert, als sei er Sprecher der konfuzianischen Kultur. Dementsprechend wurde er 1994 Ehrenvorsitzender des in Peking gegründeten ‚Internationalen Konfuzianischen Verbandes‘. Aus meiner Sicht allerdings stellen für den Konfuzianismus solcherart Assoziationen schwerlich etwas Gutes dar. Konfuzianische Kultur, wie sie Lee Kuan Yew versteht, ist eine antilibérale, despotische Kultur, bei welcher die Gemeinschaft mehr wiegt als der Einzelne.“ Ders., *Der Konfuzianismus im modernen China*, Leipzig 2001, S. 85.

hat, schlicht gelehnet. Stattdessen propagiere man eine Modernisierung ohne Verwestlichung.<sup>18</sup>

In dieses Bild paßt es auch, daß die chinesische Regierung im August 2005 neue Regelwerke zum ausländischen Kulturimport erließ, um, wie es hieß, „die ‚kulturelle Sicherheit‘ Chinas zu erhalten“. Verboten wurde in diesem Zusammenhang auch der Gebrauch von englischem Vokabular in Fernsehprogrammen, da er „westliche Ideologie und Politik“ fördere.<sup>19</sup>

Zwar sei China seit etwa 150 Jahren Teil der politischen, wirtschaftlichen und geistigen Weltgesellschaft, doch hätten die chinesischen Intellektuellen diese Tatsache bis heute nicht problemlos anerkannt, so LACKNER. Statt dessen werde heute wieder die Einzigartigkeit Chinas herausgestrichen.<sup>20</sup> Letztlich steht im Hintergrund eines solchen Verhaltens wohl ein lang gehegtes Ressentiment gegen westliche Staaten, das in der – noch immer nicht überwundenen – Demütigung Chinas durch die Westmächte im 19. und 20. Jahrhundert gründet, meint FANG WEIGUI.<sup>21</sup> Er hält dieses Ressentiment für ein Phänomen, das bei der Entstehung neuer Selbst- und Fremdbilder in China bis heute wirksam ist. Es wäre aber wichtig, so FANG, daß Chinesen sich von solchen Ressentiments distanzieren: „Denn was ressentimentbehaftet ist, das ist [...] vorbelastet; es ist Ausdruck [...] einer deformierten Sicht der Dinge.“<sup>22</sup>

Laut GUNTER SCHUBERT wurde der Nationalismus nach 1989 zum thematischen Bezugspunkt einer politischen und intellektuellen Auseinandersetzung um die politische Zukunft Chinas.<sup>23</sup>

Inzwischen sind sich allerdings pragmatische Vertreter der Führung der Kommunistischen Partei Chinas darin einig, daß der Nationalismus als Kraft „in Bahnen geleitet werden“ müsse. Nach ZHAO SUIHENG beunruhigten die heftigen antijapanischen Demonstrationen, die Anfang 2005 in China stattfanden, die Funktionäre deutlich, „da ihnen klar war, daß solche Leidenschaften ein Spiel mit dem Feuer waren“ und letztlich auch die Herrschaftslegitimation der Kommunistischen Partei Chinas in Frage stellen könnten.<sup>24</sup>

Natürlich gibt es in der derzeitigen Konfuzianismus-Diskussion Festlandchinas auch Protagonisten, die moderat argumentieren. Zu ihnen gehört beispielsweise LIN

HONGXING, der Professor an der Fudan-Universität in Shanghai ist. Er prognostiziert, daß die konfuzianische Kultur im Zuge der Globalisierung mit anderen Kulturen in der Welt in einen Dialog und Wettbewerb eintreten wird. Seine Kritik an westlichen Ländern lautet, daß sie weltweit im Kulturbereich und bis in die Alltagssprache hinein Standards vorgeben und den Entwicklungsländern wenig Spielraum zur eigenen kulturellen Entfaltung lassen.<sup>25</sup> Doch dem westlichen Liberalismus sei es nicht gelungen, nach seiner Zerstörung einstiger Moralsysteme neue Moralsysteme zu etablieren. Für LIN greifen sowohl der chinesische Konfuzianismus als auch der westliche Kommunitarismus, wie ihn z.B. ALISDAIR MACINTYRE vertritt, bei der Etablierung neuer Werte auf die Netzwerke menschlicher Gemeinschaft zurück. Nach LIN HONGXING hat der Konfuzianismus die Pflicht, sich am geistigen Diskurs der Menschheit zu beteiligen. Denn er könne Werte darin einbringen, die von allgemeiner Bedeutung seien.<sup>26</sup>

Während Akademiker wie FANG KELI in den 1990er Jahren betonten, daß die neuen Studien des Konfuzianismus letztlich helfen sollten, einen sozialistischen Weg zur Modernisierung zu finden, und WU LINGLING aus Nanjing sogar meinte, die nächste Stufe in der Entwicklung des Konfuzianismus müsse „sozialistische Charakteristika“ haben,<sup>27</sup> erklärte JIANG QING, Jahrgang 1953, Professor aus Chongqing, im Jahr 1998:

Marxismus und Leninismus halten einem Vergleich mit dem Konfuzianismus als der chinesischen orthodoxen Kultur nicht stand. Sie können die nationale Lebenskraft und den religiösen Geist Chinas nicht repräsentieren. Deshalb sollte der Konfuzianismus natürlicherweise Marxismus und Leninismus als „die nationale Religion“ ersetzen.<sup>28</sup>

Mit dieser erstaunlich direkten Äußerung, die den Marxismus als „fremd“ bezeichnet, berührt JIANG einen empfindlichen Punkt. Denn die offizielle Diskursordnung Chinas wird bis heute vom Marxismus gestellt.<sup>29</sup>

<sup>18</sup> YAO XINZHONG von der *University of Wales* erklärt hingegen: „There is no doubt that Confucianism has had its serious problems and needs to be transformed in the light of western culture. Clear-minded scholars would take a more rational and realistic approach to it. They tend to highlight the modern value of Confucianism in its interaction with western culture, and adopt the key elements of western culture into the Confucian doctrines to make them relevant to the modern world.“ Ders., *An Introduction to Confucianism*, Cambridge 2000, S. 269.

<sup>19</sup> Siehe *China aktuell* 2005, Nr.5, S. 70f.

<sup>20</sup> LACKNER, „Konfuzianismus von oben?“, S. 445f.

<sup>21</sup> FANG WEIGUI, „Nach der Verletzung des nationalistischen Prinzips. 150 Jahre Ressentiment in China“, in: *minima sinica* 2002, Nr. 2, S. 1-27.

<sup>22</sup> Ebenda, S. 24.

<sup>23</sup> SCHUBERT, *Chinas Kampf um die Nation*.

<sup>24</sup> ZHAO SUIHENG, „Pragmatismus und Parolen“, in: *Internationale Politik* 2005, Nr. 12, S. 24-30, hier S. 29.

<sup>25</sup> GUNTER SCHUBERT sieht solche Argumentationen im Umfeld von Positionen des Post-Kolonialismus angesiedelt, der auf die Nativierung und Authentizisierung nicht-westlicher Kulturen als Emanzipationsstrategie setze. Siehe ders., *Chinas Kampf um die Nation*, S. 206.

<sup>26</sup> DONG FANGSHUO (Pseud.), „Quanqihua yu ruxue wenhua“ (Die Globalisierung und die konfuzianische Kultur), in: YANG GUORONG (Hrsg.), *Sixiang yu wenhua* (Denken und Kultur), Bd. 2, Shanghai 2002, S. 251-261. Auch der japanische Philosoph HIROMATSU WATARU hatte 1994 in einem Artikel erklärt, Ostasien werde die Rolle des Vorreiters bei der Schaffung eines neuen, weltweit anerkannten Wertesystems spielen, da es in dieser Hinsicht am kompetentesten sei. Zit. bei: KEN'ICHI MISHIMA, „Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung – zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem ‚Westen‘“, in: IRMELA HUIYA-KIRSCHNERIT, *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1996, S. 86-122, hier S. 110.

<sup>27</sup> Zit. bei SONG XIANLIN, „Reconstructing the Confucian Ideal in 1980s China“, S. 95f.

<sup>28</sup> Zit. ebenda, S. 94.

<sup>29</sup> MICHAEL LACKNER hatte 1988 gefragt: „Ist auch der Marxismus etwas ‚Fremdes‘? Mit dieser Frage berühren wir einen empfindlichen Punkt, wo wir aus verständlichen Gründen von den chinesischen Intellektuellen keine direkte Antwort erwarten dürfen.“ Ders., „Immer gegenüber – die geistige Auseinandersetzung Chinas mit dem Westen“, in: HELMUT STECKEL (Hrsg.), *China im Widerspruch. Mit Kon-*



## Thesen von Vertretern des „konfuzianischen Kulturkonservatismus“

JIANG QING:

### Suche nach dem verlorenen kulturellen Selbst

ZHANG YANING, Wissenschaftlerin an der Akademie für konfuzianische Kultur der Pädagogischen Hochschule von Qufu, rechnet JIANG QING in einem Artikel von 2005 zur Strömung des „konfuzianischen Kulturkonservatismus“.<sup>30</sup> Bekannt wurde JIANG im Jahr 2003 durch sein Buch *Zhengzhi ruxue – dangdai ruxue de zhuanxiang, tezhi yu fazhan* (Politischer Konfuzianismus – die Wende, das besondere System und die Entwicklung des Konfuzianismus unserer Zeit).<sup>31</sup> Im Jahr 2004 initiierte JIANG eine „Bewegung zum Studium der Klassiker“ (*dujing yundong*). Für den Diskurs zum Thema Konfuzianismus bietet das Internetforum [www.confucius2000.com](http://www.confucius2000.com) eine wichtige Plattform. Dort veröffentlichte JIANG QING eine Rede mit dem Titel „Zhongguo wenhua de weiji ji qi jie jue zhi dao“ (Die Krise der chinesischen Kultur und der Weg zu ihrer Lösung).<sup>32</sup> Hier erklärt er, China sei auf einem Abweg und drohe zu einer Kolonie der westlichen Kultur zu werden. Darin liege das Wesen der momentanen kulturellen Krise Chinas. Sie zeige sich in Bereichen wie der wissenschaftlichen Reflexion, am Wirtschaftssystem, aber auch im täglichen Leben: „Chinesen tragen westliche Jackets, sie essen bei McDonald [...] und feiern westliche Feste wie Valentinstag, Halloween und Weihnachten.“ Kaum beherrschten chinesische Kinder ihre Muttersprache ordentlich, da würden sie im Kindergarten schon zum Erlernen der Fremdsprache Englisch gedrängt. Es sei so, wie die Alten sagten: „Ein Wandel der Kultur beginne mit der Veränderung von Kleidung und Sitten.“ Es dürfe aber nicht dazu kommen, daß „Barbaren über China herrschten“.<sup>33</sup> JIANG fragt sich, was eigentlich noch chinesisch sei an den heutigen Chinesen, außer ihrer Sprache.

International sieht er einen sozialdarwinistischen Überlebenskampf nach westlich-kulturellen „Gesetzen des Ur-

walds“ am Wirken.<sup>34</sup> Ein Land, das rückständig sei, unterliege. In der Frage, wie die derzeitige Krise Chinas zu überwinden sei, bestehe eine Spaltung unter den chinesischen Intellektuellen. Da gebe es zum einen die „Modernisierungsfraktion“, zum anderen eine „kulturkonservative Konfuzianerfraktion“. Dabei bilde die Modernisierungsfraktion noch immer die Mehrheit. Moral, Gerechtigkeit und Ideale sowie die Werte der traditionellen chinesischen Kultur würden nur von einer kleinen Gruppe Wissenschaftler vertreten. Er selbst rechne sich dem Bereich der „konfuzianischen Kulturkonservativen“ zu und sei von der Untersuchung westlichen Rechts und westlicher Ökonomie zurückgekehrt zur chinesischen Kultur.

Wie sieht nun der Weg zu einer Lösung der kulturellen Krise Chinas aus? JIANG QING empfiehlt eine Versöhnung zwischen beiden Fraktionen, zwischen Realität und Ideal. Der konfuzianische Klassiker *Chunqiu* (Frühlings- und Herbst-Annalen)<sup>35</sup> halte die Lösung bereit. Dort sei die Rede vom Weg der Hegemonialherrschaft (*ba dao*)<sup>36</sup> einerseits, und dem Weg der königlichen Herrschaft (*wang dao*)<sup>37</sup> andererseits. Beide Wege hätten historisch gesehen ihre Berechtigung. Für JIANG verfolge die Modernisierungsfraktion den Weg der Hegemonialherrschaft. Sie strebe danach, China reich und stark zu machen. Ihre Vertreter hätten China in der Vergangenheit davor bewahrt, eine unterjochte Nation zu werden. Dieser Umstand verdiene Anerkennung. Das Handeln der Modernisierungsfraktion sei im Hinblick auf die internationale Situation rational gewesen. Doch im Prozeß ihrer Bemühungen, China reich und stark werden zu lassen, habe die Modernisierungsfraktion das Wesen der chinesischen Kultur über Bord geworfen. Chinas Modernisierung sei nicht mehr von den traditionellen Werten der chinesischen Kultur geleitet. So habe China sein kulturelles Ich und im internationalen Kulturaustausch seinen Status verloren. Vom Standpunkt moralischer Ideale aus könne er, JIANG, den Weg der Modernisierungsfraktion nicht gutheißen.

Die „kulturkonservative Konfuzianerfraktion“ halte demgegenüber an der Bewahrung der traditionellen chinesischen Lehre fest. Die chinesische Kultur könne die künftige Entwicklungsrichtung von Gesellschaft und Politik in China vorgeben. Doch die Erklärungen und Forderungen dieser Fraktion seien in den letzten 100 Jahren auf der Ebene von Slogans stehengeblieben. Sie konnten gesellschaftlich nicht wirksam werden. Dies kritisiert JIANG QING ebenfalls.

Die Lösung der Krise liege nun darin, das Gute beider Wege anzunehmen und die Fehler beider Wege zu vermeiden. Es müsse möglich werden, daß die Realität von

*fuzius ins 21. Jahrhundert?*, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 139-152, hier S. 145 und 150.

<sup>30</sup> ZHANG YANING, „1996–2004 nian Zhongguo dalu ruxue yanjiu de xin jin zhan“ (Neuentwicklungen in der Konfuzianismus-Forschung Festlandchinas in den Jahren 1996–2004), in: *Kongzi yanjiu* (Forschung zu Konfuzius) 2005, Nr. 2, S. 102-119, hier S. 113.

<sup>31</sup> Das Buch erschien im Sanlian-Verlag.

<sup>32</sup> Inhaltlich geringfügig verändert findet sich der Text der Rede auch in einem Kapitel von JIANGs Buch, S. 446-459.

<sup>33</sup> Hier wird der Begriff *yi* verwendet, der traditionell Barbaren bezeichnete, die man sich außerhalb der chinesischen Zivilisation befindlich dachte. Von ihnen nahm man an, daß sie die Herrschaft des Reiches von Zeit zu Zeit bedrohten. Der Philosoph HE GUANGHU problematisiert diese Art der Argumentation. Sie fördere eine antagonistische Haltung und sei gefährlich in einer Zeit der Globalisierung, in der Menschen existenziell aufeinander angewiesen seien. Gefordert sei stattdessen gegenseitige Achtung zwischen den Kulturen der Welt. Denn alle Kulturen wurzelten in einer gemeinsamen menschlichen Natur. Siehe HE GUANGHU, „„Dongfang‘ yu ‚xifang‘? ‚Wenhua‘ yu ‚zongjiao‘?“ („Osten“ und „Westen“? „Kultur“ und „Religion“?), in: ders., *You xin wu ti* (Gedanken ohne Thema), Shanghai 1997, S. 357-363, hier S. 360 und 363.

<sup>34</sup> Daß die Globalisierung sozialdarwinistische Züge trage, sei das vorherrschende Verständnis chinesischer Intellektueller, so SCHUBERT in *Chinas Kampf um die Nation*, S. 186.

<sup>35</sup> Bei dem traditionell KONFUZIUS zugeschriebenen Werk handelt es sich um eine Chronik des Staates Lu über die Zeit von 722–481 v. Chr.

<sup>36</sup> Der Weg der Hegemonialherrschaft, *ba dao*, gründe auf Macht, Zwangsmittel und Durchsetzungsfähigkeit.

<sup>37</sup> Der Weg der königlichen Herrschaft, *wang dao*, gründe auf der Anerkennung von Idealen, kulturellen Werten und Moral. KONFUZIUS selbst wurde nach seinem Tod in China als ungekrönter König bezeichnet.

Idealen geprägt sei, und die Ideale Realitätscharakter annehmen. Es sei wohl notwendig, auch in der näheren Zukunft prinzipiell den Weg der Modernisierungsfraktion weiter zu verfolgen, da sich die internationalen Umstände nicht geändert hätten. Aber die chinesische Modernisierung sei von westlichen Mächten erzwungen worden. Ihr mangle es an weitreichenden moralischen Idealen und Werten. Hier sei nun die „kulturkonservative Konfuzianerfraktion“ gefragt. Ihre Aufgabe sei es, mit Hilfe moralischer Ideale eine Grundlage für Chinas Modernisierung zu legen. Unter „Anleitung durch die chinesische Weisheitskultur von YAO, SHUN,<sup>38</sup> KONFUZIUS und MENZIUS“<sup>39</sup> werde die chinesische Modernisierung dann andere moralische Inhalte aufweisen als eine westliche Modernisierung. Die chinesische Modernisierung habe außerdem die Mission, die international wirkmächtigen sozialdarwinistischen Regeln zu ändern und eine Sinisierung von Modernisierungskonzepten zu bewirken.<sup>40</sup> Momentan erkenne er in China allerdings nur Modernisierung, keine Sinisierung und auch keine Konfuzianisierung.

Doch JIANG hat noch Hoffnung. Schließlich weise China eine 6.500jährige<sup>41</sup> herausragende kulturelle Zivilisation auf. Deshalb hätten Chinesen ein historisches und kulturelles Gedächtnis, auf das sie stolz sein könnten. Der Verlust des kulturellen Gedächtnisses in der Neuzeit sei nur ein vorübergehendes Phänomen. Bald würden sich Chinesen wieder an den Ruhm ihrer Vorfahren erinnern. Inzwischen habe China außerdem wirtschaftlich viel erreicht. So könne die Verwestlichung Chinas nun zu einem Ende kommen.<sup>42</sup> China habe außerdem viel Erfahrung mit der Überwindung historischer Krisen. Jedesmal hätten chinesische Intellektuelle solche Krisen mit Hilfe des Konfuzianismus gemeistert. SAMUEL HUNTINGTON habe in seinen Arbeiten über den Kampf der Kulturen<sup>43</sup> die Lage der

heutigen chinesischen Zivilisation mit einem Fragezeichen versehen, da es ihr an einem klar erkennbaren Wesen mangle.<sup>44</sup> Diesen Umstand hält JIANG QING für äußerst tragisch. Wie konnte es nur zu einem unbemerkten Verschwinden des kulturellen Selbst einer 6.500jährigen Zivilisation kommen? Immerhin lasse die derzeitige Krise die Chinesen erkennen, wie ernst die Lage sei, wenn ein Land sein kulturelles Selbst und seinen kulturellen Status verloren habe. Ein solches Land habe keine Kraft im Wettbewerb der Kulturen der Welt. Nun komme es darauf an, das kulturelle Selbst und den kulturellen Status Chinas wieder zu etablieren. Die Renaissance der chinesischen Kultur sei die wichtigste Aufgabe der chinesischen Intellektuellen. Wenn in Zukunft wieder jemand einen Stammbaum der Zivilisationen der Welt entwerfe, dürfe bei China kein Fragezeichen mehr stehen.

#### CHEN MING:

##### die einzigartige Würde des Konfuzianismus

Auch der Philosoph CHEN MING, Jahrgang 1962, der an der Abteilung zur Erforschung der Weltreligionen der Akademie für Sozialwissenschaften arbeitet, wird zu den Vertretern eines „konfuzianischen Kulturkonservatismus“ gezählt.<sup>45</sup> CHEN hatte 1994 die Zeitschrift *Yuandao* (Der ursprüngliche Weg) gegründet. Als ein Ziel der Zeitschrift wurde bei ihrer Gründung die Stärkung des Subjektcharakters der chinesischen Nation im Wettbewerb und Dialog zwischen westlicher und chinesischer Kultur genannt. CHEN vertrete die Auffassung, daß der Konfuzianismus nicht nur eine Art Weisheit, sondern eine Kultur sei. Er halte dafür, die konfuzianischen Traditionen des Altertums als geistige Quelle für die wissenschaftliche Arbeit zu nutzen, und spreche von der einzigartigen Würde des Konfuzianismus.<sup>46</sup> 2004 erschien CHENS Buch *Ruzhe zhi wei* (Das Denken eines Konfuzianers).

In einem Beitrag von 2005, der sich ebenfalls auf der Webseite [www.confucius2000.com](http://www.confucius2000.com) findet, spricht CHEN MING über folgendes Thema: „Ji yong ti jian“ (In der Praxis zeigt sich das Wesen).<sup>47</sup> Momentan stehe China nicht vor philosophischen Problemen, sondern vor Problemen der Kultur und des Lebens: „Wir wissen nicht mehr, wer wir sind, woher wir kommen und wohin wir gehen.“ Auf zentrale Schlüsselfragen fänden sich in Zeiten der Globalisierung keine systematischen und wirksamen Antworten mehr. CHEN sieht sein Nachdenken in der Tradition ZHANG ZHIDONGS (1837–1909) angesiedelt. Von ZHANG ZHIDONG stammt das Motto der „Selbststärkungs-

<sup>38</sup> YAO und SHUN sind mythische Kulturhelden und Herrscher. YAO soll im Jahr 2357 v. Chr. die Regierung angetreten und 101 Jahre regiert haben. Dann soll er SHUN zu seinem Nachfolger gewählt haben. SHUN wird eine 50jährige Regierungszeit zugeschrieben.

<sup>39</sup> MENZIUS, trad. 372–289 v. Chr., entwickelte die Lehre des KONFUZIUS weiter. In der Song-Zeit (960–1279) wurde sein Werk als Bestandteil der konfuzianischen Klassiker kanonisiert.

<sup>40</sup> Der japanische Philosoph MISHIMA KEN'ICHI hat davor gewarnt, in dem schmerzvollen Prozeß der geistigen Auseinandersetzung mit dem Westen einen „falschen Gegensatz von Ost und West“ zu konstruieren und „gegen den rationalistischen Westen Ursprungskräfte des Ostens auszuspielen“. Siehe ders., „Die Schmerzen der Modernisierung“, S. 86–122.

<sup>41</sup> Die Zeitrechnung des Autors beginnt mit dem mythischen Kulturhelden FU XI, dem die Erfindung der Orakeldiagramme des *Yijing* (Buch der Wandlungen) zugeschrieben wird. Historisch belegt ist für China allerdings erst die Shang-Dynastie (ab dem 11. Jh. v. Chr.).

<sup>42</sup> Das Ende der westlichen Moderne hatte in den 1990er Jahren auch ZHANG YIWA, Professor an der Beijing-Universität, erklärt. Siehe SCHUBERT, *Chinas Kampf um die Nation*, S. 207ff.

<sup>43</sup> Siehe SAMUEL HUNTINGTON, *Kampf der Kulturen*, Hamburg 1997. Dem Religionswissenschaftler ZHUO XINPING zufolge hat HUNTINGTONS These in China starke Reaktionen hervorgerufen. Er meint allerdings, daß die Debatte dem Geist der Gegenwart widerspreche. Siehe ders., „Die Bedeutung des Christentums für Chinas Modernisierung“, in: MONIKA GÄNBBAUER (Hrsg.): *Christentum im Reich der Mitte. Aktuelle Thesen und Texte aus China*, Breklum 1998, S. 78–86, hier S. 86.

<sup>44</sup> HUNTINGTON sprach von sieben bis acht Zivilisationen der Welt: westliche, konfuzianische, japanische, islamische, hinduistische, slawisch-orthodoxe, lateinamerikanische und möglicherweise afrikanische Zivilisation. Siehe HUNTINGTON, *Kampf der Kulturen*.

<sup>45</sup> Siehe ZHANG YANING, „1996–2004 nian Zhongguo dalu ruxue yanjiu de xin jinzhuan“, S. 113.

<sup>46</sup> Siehe ebenda.

<sup>47</sup> Der Aufsatz trägt den Titel: „Ji yong jian ti chushuo – yi ‚zhongxue wei ti, xixue wei yong‘ ji ‚xi ti zhong yong‘ wei beijing“ (Erste Äußerungen zu dem Prinzip „In der Praxis zeigt sich das Wesen“ – im Hintergrund stehen die Theorie „östliche Lehre als Kern, westliche Lehre zum Nutzen“ sowie „das Westliche als Kern, das Östliche zur Anwendung“).

bewegung“ gegen Ende der Qing-Dynastie: *zhongxue wei ti, xixue wei yong* (östliche Lehre als Kern, westliche Lehre zum Nutzen). Es ging der Bewegung darum, Technologie, die im Westen entwickelt worden war, in China nutzbar zu machen, aber chinesische Traditionen des Denkens und Handelns als gesellschaftliche Grundlage beizubehalten. Die Bewegung scheiterte 1895 mit der Niederlage Chinas gegen das Nachbarland Japan.

CHEN geht auch auf Äußerungen des marxistischen Theoretikers LI ZEHOU, Jahrgang 1930, ein. Er hatte in den 1980er Jahren folgendes vorgeschlagen: *xi ti zhong yong* (das Westliche als Kern, das Östliche zur Anwendung). Für LI ZEHOU bezeichnet *ti* die materiell-technologische Grundlage einer Gesellschaft. Chinas Modernisierung dieses gesellschaftlichen „Kernbereichs“ müsse durch Annahme westlicher Technologie und Managementmethoden erfolgen (*xi ti*). Die chinesische Staatsideologie sei der Marxismus, ebenfalls eine westliche Theorie. Diese aber müsse sich den chinesischen Bedürfnissen anpassen und sich in der chinesischen Anwendung erneuern (*zhong yong*).<sup>48</sup> LI ZEHOU hielt Nationalismus, auch solcher kultureller Provenienz, für gefährlich. Denn er führe leicht auf Abwege und zu kriegerischen Auseinandersetzungen. Demgegenüber vertritt CHEN die Meinung, daß Kultur, historisch gesehen, schon immer ein Maßstab zur Unterscheidung „zwischen uns und dem Feind“ gewesen sei (*wenhua conglai shi yi zhong qufen di wo de biaooshi*).<sup>49</sup> Auch die alten Chinesen hätten einst festgestellt: *fei wo zu lei, qi xin bi yi* (wer nicht von der Art unserer Sippe ist, der ist in seinem Denken anders). Für CHEN MING ist Nationalismus etwas Positives, wenn er eine Art Lebensphilosophie darstellt. Auch den Reformier HU SHI (1891–1962) und den Autor LU XUN (1881–1936) rechnet CHEN unter Chinas Nationalisten. CHENS Ansatz ist es, in Weiterentwicklung von ZHANG ZHIDONGS und LI ZEHOUS Thesen, daß sich in der Praxis das Wesen Chinas erweisen müsse (*ji yong ti jian*). Unter *ti*, dem Wesen, versteht CHEN die höchsten „Wege“ (*dao*) der traditionellen chinesischen Kultur, wie *ren* (Menschlichkeit) und *liangzhi* (Gewissen) sowie Gedanken- und Sprachsysteme, die den Bedürfnissen der Zeit gerecht würden. *Yong* definiert CHEN als Funktion, Gebrauch oder auch Wille in einem bestimmten Kontext. Nur im konkreten Lebensvollzug trete das *ti* zutage. Sein Beitrag endet mit den Worten: „Natürlich ist alles erst ein Anfang.“<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Siehe SYLVIA CHAN, „Li Zehou and New Confucianism“, in: MAKEHAM, *New Confucianism*, S. 111f.

<sup>49</sup> Kulturalistische Konzepte sahen China als eine allen anderen Völkern überlegene Zivilisation, an deren Rändern der Grad der Zivilisation abnehme. Dort, an den Rändern, lebten die Barbaren, für deren Namen beispielsweise Schriftzeichen mit Radikalen verwendet wurden, die Insekten kennzeichneten. Dabei zeigten viele Untersuchungen, so GUNTER SCHUBERT, daß das chinesische Kaiserreich sich in seiner Geschichte oft genug mit feindlichen Nachbarn vertraglich arrangieren und dabei eine Horizontalität seiner Außenbeziehungen anerkennen mußte. Siehe ders., *Chinas Kampf um die Nation*, S. 82f. und 87.

<sup>50</sup> CHENG YAWEN fragt sich in einem Beitrag, der ebenfalls auf der Webseite www.confucius2000.com erschien, wie das konkret geschehen soll. Er vermißt die Setzung fester Grundsätze, die seiner Meinung nach der Praxis vorausgehen müsse. Siehe „Biyao er kexing de ruxue jianshe fang’an – Chen Ming *Ruzhe zhi wei zhujie*“ (Ein not-

### KANG XIAO GUANG: der Konfuzianismus als Staatsreligion

Auch KANG XIAO GUANG, Jahrgang 1963, Ökonom und Wissenschaftler an der Akademie für Sozialwissenschaften und der Qinghua-Universität, zählt zur Gruppe des „konfuzianischen Kulturkonservatismus“. Für ihn bilde die Kultur die Grundlage der Anerkennung einer Nation und eines Staates. Kultur betrachte er in Zeiten der Globalisierung als einen zentralen Faktor für die Wettbewerbsfähigkeit einer Nation.<sup>51</sup>

Im Jahr 2002 publizierte KANG im Internetforum www.confucius2000.com einen Text mit dem Titel: „Wenhua minzu zhuyi‘ suixiang“ (Gedanken zum „Kulturnationalismus“).

Zu Beginn macht KANG – in gut konfuzianischer Tradition – deutlich: Sich um die Belange des Staates zu sorgen sei für ihn das Wichtigste im Leben. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts stehe die chinesische Nation am Wendepunkt zu einer kulturellen Renaissance. Die positive wirtschaftliche Entwicklung Chinas habe auch das kulturelle Selbstbewußtsein der Chinesen gestärkt. Das Land brauche im 21. Jahrhundert einen „Kulturnationalismus“, denn ohne einheitliche Kultur gebe es auch keinen einigen Staat und keine geeinte Nation. Um eine einheitliche Kultur zu schaffen, brauche man eine autoritäre Struktur – und diese biete der moderne Staat. Das Ziel der Bewegung sei die Re-Etablierung des Konfuzianismus als moderne Religion (*zongjiao*). Es gehe darum, der chinesischen Nation wieder eine geistige Heimat zu geben. KANG spricht im weiteren von den „nationalen Besonderheiten“ der Menschen und davon, daß sich der Wettbewerb der Zivilisationen verschärfe. Die Auseinandersetzung mit SAMUEL HUNTINGTONS These vom Zusammenprall der Zivilisationen nimmt im Text breiten Raum ein. Schließlich kommt KANG auf konkrete Vorschläge zu sprechen:

Im alten China habe der Staat die konfuzianische Kultur gefördert, und die konfuzianische Kultur habe ihrerseits den Staat unterstützt. Politik und Religion hätten eine Einheit gebildet (*gudai Zhongguo shi yi ge zheng jiao heyi shi guojia*). Unter dem Ansturm von Wirtschaft, Militär und Kultur der Westmächte im 19. Jahrhundert sei die chinesische Kultur dann zerfallen. In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts sei die chinesische Kultur in Festlandchina beinahe ausgelöscht worden. Nach 1949 habe der Staat mit einer systematischen Zerstörung der traditionellen Kultur begonnen, und während der Kulturrevolution (1966–

wendiges und praktikables Programm zur Etablierung des Konfuzianismus – Fußnoten zu CHEN MINGs Buch *Das Denken eines Konfuzianers*).

<sup>51</sup> Siehe ZHANG YANING, „1996–2004 nian Zhongguo dalu ruxue yanjiu de xin jinzhan“, hier S. 114. ARIF DIRLIK, Historiker aus Oregon, hat in einem Vortrag 2005 vor dem Gebrauch eines abstrakten Kulturbegriffs in China gewarnt, der in seiner Orientierung auf das nationalstaatliche Territorium oft das geistige Konstrukt politischer Interessen sei. So werde China zur Idee, zur eingebildeten Entität. Demgegenüber plädierte DIRLIK für einen Kulturbegriff, der neben zeitlichen und regionalen Differenzierungen auch solche im Hinblick auf Ethnizität vornehme. Anderenfalls drohe eine Nivellierung kultureller Vielfalt. Siehe China InfoStelle (Hrsg.), *Aktuelle China Nachrichten* Nr. 77 vom 25.10.2005.

1976) habe die chinesische Nation vollends ihre geistige Heimat verloren. In den 1980er Jahren vertrat man v.a. das Prinzip einer Verwestlichung. Doch die wirtschaftlichen Erfolge Ostasiens in den letzten Jahrzehnten hätten eine Renaissance der konfuzianischen Kultur befördert. Seit den 1990er Jahren nun bilde sich in Festlandchina ein „Kulturnationalismus“ heraus.

Reiner Nationalismus werde utilitaristisch eingesetzt, wenn es der Gesellschaft an Kohäsionskraft mangle oder die rechtliche Grundlage der politischen Macht bedroht und die Gesellschaft innerlich gespalten sei. Den „Kulturnationalismus“ kennzeichne es dagegen, daß er auf ein Wertesystem setze, das bei den Menschen in hoher Achtung stehe. Momentan existierten in China noch keine gemeinsamen Werte. Denn den Marxismus akzeptiere das Volk nicht mehr; die liberale Demokratie wiederum werde von offizieller Seite zurückgewiesen. Das gegenwärtige politische System Festlandchinas und seine Ideologie hätten keine besondere Anziehungskraft. Ein offener „Kulturnationalismus“ biete in dieser Situation die Möglichkeit zur Schaffung einer gemeinsamen Kultur, die die Anerkennung von Chinesen überall auf der Welt finden könne. Von der kulturellen Renaissance in Festlandchina verspricht sich KANG einen Zusammenschluß aller Chinesen weltweit.

Im folgenden greift KANG XIAOGUANG auf die Vorstellungen des Reformers KANG YOUWEI (1858–1927) zurück, der zur Rettung Chinas gegen Ende der Qing-Dynastie die Etablierung des Konfuzianismus als Staatsreligion mit einem System von Predigern und kirchenähnlichen Versammlungsräumen nach westlichem Vorbild empfohlen hatte.<sup>52</sup> „Offen gesagt“, schreibt KANG XIAOGUANG, „muß man heute nur zu Ende bringen, was KANG YOUWEI damals angedacht hat.“<sup>53</sup> So spricht KANG XIAOGUANG tatsächlich von „Predigern“ (*jiangdao zhe*) des Konfuzianismus und von zu etablierenden „Kirchen“ (*jiaotang*).

KANG stellt folgenden Maßnahmenkatalog auf:

1. Der Konfuzianismus müsse in das offizielle Schulsystem integriert werden. Es gelte, auch an Parteischulen den Konfuzianismus als Unterrichtsfach einzuführen, und der Konfuzianismus müsse Gegenstand von Beamtenprüfungen werden.

2. Der Staat solle den Konfuzianismus zur Staatsreligion erklären, die durch Gesetze geschützt und von Steuern befreit sei.<sup>54</sup>

3. Der Konfuzianismus müsse ein Teil des täglichen Lebens der Menschen werden. Dafür sei ein Werke-Kanon zu etablieren. Es müsse konfuzianische Versammlungsstätten sowie soziale Dienste geben. Im sozialen Bereich könne man auf Erfahrungen der westlichen Religionen und des chinesischen Buddhismus zurückgreifen.

4. Der Konfuzianismus solle mit Hilfe von Nichtregierungsorganisationen im Ausland verbreitet werden. Für die Einrichtung eines kulturellen Verbreitungsnetzes könne man die Zusammenschlüsse von Auslandschinesen nutzen.<sup>55</sup>

Am Ende spricht KANG von der „Mission unserer Generation“. Nötig sei eine Utopie. Denn die geistige Welt der Chinesen sei völlig zusammengebrochen.<sup>56</sup> Die KPCh habe sich von ihrer Utopie längst verabschiedet, und für viele Chinesen sei „außer Geld, Macht und Sex nichts mehr erstrebenswert“. Es sei die Aufgabe der festlandchinesischen Intellektuellen, eine kulturelle Renaissance ins Werk zu setzen. An diese hehre nationale Mission müsse man glauben, denn Vorhersagen hätten die Kraft, sich zu erfüllen.

Vordergründig scheint es, als ob KANG XIAOGUANG mit der Einführung des Konfuzianismus als Staatsreligion eine Stärkung des Staates durch eine „konfuzianische Religion“ im Sinn hat. Es läßt sich allerdings fragen, ob die Einführung einer solchen konfuzianischen Staatsreligion, deren Konzept ja bereits bei KANG YOUWEI vom westlichen Beispiel inspiriert war, nicht vielmehr ein Schritt auf dem Weg zu einem säkularen Staat nach westlichem Vorbild wäre, in dem die Aufgabenbereiche von Staat und Religion klar getrennt wären und in der Religion letztlich eine größere, eigenständige Rolle spielen könnte als im China der Kaiserzeit, da sich die Herrschenden mit Hilfe des Konfuzianismus ziviltheologisch legitimierten.<sup>57</sup> Die konfuzianischen Paradigmata repräsentativer Menschlichkeit, der Edle (*shengren*) und der Weise (*junzi*), sind ja autonome Menschen, die – unbeschwert von göttlichen Weisungen – ihr Verhalten an Humanität und Rechtlichkeit orientieren.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> 1898, als sich für die Reformbewegung kurze Zeit die Möglichkeit bot, ihre Ideen durchzusetzen, forderte KANG YOUWEI, in China ein Religionsministerium zu eröffnen – denn eine echte Religion, die die westlichen Nationen offenbar in eine weltbeherrschende Stellung gebracht habe, fehle im Land. Doch KANGS Ideen konnten sich nicht durchsetzen. Die Reform scheiterte, er floh nach Japan.

<sup>53</sup> Sein Kollege JIANG QING hält dies nicht für angebracht. Seiner Meinung nach hat KANG den Namen KONFUZIUS nur als Aushängeschild für ein eigenes System benutzt. Die konkreten Inhalte von KANG YOUWEIS Reformprogramm stünden in keiner deutlichen Beziehung zu gedanklichen Inhalten der dem KONFUZIUS zugesprochenen Werke. Siehe ders., *Zhengzhi ruxue – dangdai ruxue de zhuanxiang, tezhi yu fazhan* (Politischer Konfuzianismus – die Wende, das besondere System und die Entwicklung des Konfuzianismus unserer Zeit), Beijing 2003, S. 455.

<sup>54</sup> Wie der Staat im weiteren mit den derzeit offiziell anerkannten fünf Religionen in China (Buddhismus, Daoismus, Islam, protestantisches Christentum sowie katholisches Christentum) umgehen sollte, wird nicht expliziert.

<sup>55</sup> Die Überseechinesen gelten als „Kultur Chinesen“, die auf besondere Weise mit China verbunden sind. Siehe SCHUBERT, *Chinas Kampf um die Nation*, S. 109.

<sup>56</sup> Dies bestätigt die Religionswissenschaftlerin GAO SHINING: „Der rapide gesellschaftliche Wandel hat die ursprünglichen Moralsysteme der Gesellschaft zerstört, Wertestandards gingen verloren. Menschen wurden in ihrem Glauben erschüttert [...] Plötzlich kam es zum Ausbruch einer moralischen Krise, die in der chinesischen Gesellschaft lange latent unter der Oberfläche geschlummert hatte.“ Dies., „Das Christentum und ein modernes China“, in: MONIKA GÄNBBAUER (Hrsg.), *Christentum chinesisch in Theorie und Praxis*, Breklum 2003, S. 99–115, hier S. 113.

<sup>57</sup> Ich verdanke entscheidende Anregungen hier einem Gespräch mit MICHAEL LACKNER.

<sup>58</sup> Siehe PETER OPITZ (Hrsg.), *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik*, München 1968.

## Schluß

Zweifellos weisen die Äußerungen der genannten Vertreter des „konfuzianischen Kulturkonservatismus“ auf die derzeitige kulturelle bzw. Glaubens-Krise der chinesischen Gesellschaft hin. Diese Krise ist nicht zu leugnen. Selbst hochrangige Parteivertreter wie LI PINGYE von der Nationalen Einheitsfront-Abteilung haben für China mittlerweile einen „erdrutschartigen Wegbruch moralischer Standards“ konstatiert.<sup>59</sup> ZHUO XINPING, Direktor der Abteilung zur Erforschung der Weltreligionen an der Akademie für Sozialwissenschaften in Beijing, stellt fest, daß in China

die Realität des Wirtschaftsaufbaus und des materiellen Strebens wenig Raum für einen Diskurs über „die Welt des Geistes und ein Leben im Geist“ läßt [...] In einer Zeit, die nur nach Erfüllung der eigenen unmittelbaren Interessen fragt, scheint es fast, als würde der „Geist“ untergehen.<sup>60</sup>

ZHUO XINPING äußert sich einerseits positiv zum Konfuzianismus. Er sei als politische Religion fest verwurzelt in den Tiefen der chinesischen Seele. Heute existiere der Konfuzianismus in Festlandchina institutionell nicht mehr.<sup>61</sup> Aber durch seine gedanklichen Vorstellungen sei der Konfuzianismus mit Schicksal und Zukunft des chinesischen Volkes eng verbunden.<sup>62</sup> Dennoch zeigt ZHUO sich besorgt über Phänomene wie den „konfuzianischen Kulturkonservatismus“. Bereits 1998 erklärte er, es sei ihm bei der Rekonstruktion der chinesischen Kultur derzeit zu viel die Rede von einer „Renaissance der konfuzianischen Zivilisation“ und dem 21. Jahrhundert als „Zeitalter der Chinesen oder der chinesischen Kultur“.<sup>63</sup> Der Ehrgeiz einer Nation könne katastrophale Folgen für andere Nationen wie auch für das eigene Land mit sich bringen, so ZHUO:

Wir leben in einer Welt, die uns allen gemeinsam ist und für die wir auch gemeinsam Verantwortung tragen. Mit Hilfe des [christlichen] Ökumeniebegriffs wird die chinesische Kultur zum Teil der Weltkultur. China ist dann auch nicht mehr das „Reich der Mitte“, sondern eine Nation im Kreis der Nationen.<sup>64</sup>

Auch CHEN XIAOMING erklärte, einige chinesische Intellektuelle konstruierten derzeit

eine chinesische Kultur, die zukünftig die Weltzivilisationen anführen könnte. Das implizite Motiv dieser elitistischen Kulturvorstellung ist [...] die Transzendierung der gesamten

„Moderne“ – dieser zwanghafte und verführerische Traum in der hundertjährigen Geschichte der chinesischen Nation.<sup>65</sup>

Der Philosoph HE GUANGHU von der Renmin-Universität in Beijing ist sich mit ZHUO XINPING wie auch den Vertretern des „konfuzianischen Kulturkonservatismus“ darin einig, daß es der chinesischen Gesellschaft derzeit an Geist mangelt. Er erklärt, die chinesische Gesellschaft habe „die Pflicht, den ins Exil verbannten Geist wieder zurückzurufen“.<sup>66</sup>

Den Geist der chinesischen Religionen erkennt er in der Achtung vor dem Himmel (*jing tian*), dem Konzept der Selbstkultivierung (*xiu shen*) und der Wertschätzung des Lebens (*gui sheng*). Dennoch sieht er die Basis eines wirklich stabilen politischen Systems – anders als die Vertreter des „konfuzianischen Kulturkonservatismus“ – nicht in einer einheitlichen Kultur, sondern in der Anerkennung grundlegender Menschenrechte, wie Gerechtigkeit und Demokratie.<sup>67</sup> Darum plädieren ZHUO und HE dafür, bei einer Rekonstruktion des chinesischen Wertesystems aus verschiedenen religiösen Quellen zu schöpfen.

Die Thesen des „konfuzianischen Kulturkonservatismus“ stoßen auch bei anderen chinesischen Akademikern auf Kritik. Ein Kritikpunkt lautet, daß die Vertreter dieser Richtung keine konkreten ordnungspolitischen Entwicklungskonzepte vorlegten und fälschlicherweise vorgäben, ein geschlossenes Kultursystem entwerfen zu können. HANS VAN ESS konstatiert ebenfalls: „Wo immer die Konfuzianismuskonzepte zu gesellschaftlich konkret wird, da ziehen sich die Verfechter der Lehren des Meisters K'ung auf abstraktere Themen zurück.“<sup>68</sup>

Eine weitere chinesische Kritik hält den „konfuzianischen Kulturkonservatismus“ für ein Produkt westlicher Einflüsse. Bei der Erklärung der eigenen Kultur und Geschichte schöpften die chinesischen Kulturkonservativen letztlich aus geistigen Quellen des Westens und bedienten sich einer westlich geprägten Wissenschaftssprache. So käme es zu ernsthaften Mißverständnissen bei der Auslegung chinesischer Kultur und Geschichte.<sup>69</sup> Auffällig erscheint uns auch, wie unhinterfragt die Vertreter des „konfuzianischen Kulturkonservatismus“ die Thesen eines SAMUEL HUNTINGTON als zutreffende Beschreibung der Realität akzeptieren.

Wir hatten am Anfang des Beitrags gefragt, ob in den Aussagen des „konfuzianischen Kulturkonservatismus“ ein neuer Fundamentalismus zutage tritt. Der Umstand einer „metaphysischen Heimatlosigkeit“, in dem Fundamentalismus virulent wird, trifft für die VR China derzeit frag-

<sup>59</sup> LI PINGYE, „Historische Besonderheiten von Religion in China und die Entwicklung des Christentums“, in: GÄNßBAUER, *Christentum chinesisch in Theorie und Praxis*, S. 94-98, hier S. 97.

<sup>60</sup> ZHUO XINPING, „Die Welt des Geistes und ein Leben im Geist“, in: ebenda, S. 85-93, hier S. 85.

<sup>61</sup> YU YINGSHI, Professor an der *Princeton University*, hat den modernen Konfuzianismus deshalb im Jahr 1979 als einen „wandernden Geist“ bezeichnet. Siehe LEE MING-HUEL, *Der Konfuzianismus im modernen China*, S. 9.

<sup>62</sup> ZHUO XINPING, „Zhongguo zongjiao gengxin yu shehui xiandaihua“ (Die Erneuerung der chinesischen Religionen und die Modernisierung der Gesellschaft), eingestellt unter: [www.zisi.net](http://www.zisi.net)

<sup>63</sup> Ders., „Die Bedeutung des Christentums für Chinas Modernisierung“, S. 86.

<sup>64</sup> Ebenda.

<sup>65</sup> Zit. bei SCHUBERT, *Chinas Kampf um die Nation*, S. 210.

<sup>66</sup> HE GUANGHU, „Zhongguo zongjiao gaige lungang“ (Abhandlung und Programm zur Reform der chinesischen Religionen), eingestellt unter: [www.confucius2000.com](http://www.confucius2000.com)

<sup>67</sup> Ders., „„Dongfang‘ yu ‚xifang‘?, ‚Wenhua‘ yu ‚zongjiao‘?“, S. 357-363. Dementgegen betonte JIANG QING, demokratisches Gedankengut sei ein Produkt der westlichen Kultur und keinesfalls ein universell gültiges Konzept. Siehe ders., *Zhengzhi ruxue – dangdai ruxue de zhuaxiang, tezhi yu fazhan*, S. 284.

<sup>68</sup> HANS VAN ESS, *Der Konfuzianismus*, München 2003, S. 118f.

<sup>69</sup> Siehe ZHANG YANING, „1996–2004 nian Zhongguo dalu ruxue yanjiu de xin jinzhan“, S. 114.

los zu. Inwieweit sind die Aussagen des „konfuzianischen Kulturkonservatismus“ nun auch inhaltlich als fundamentalistisch einzuschätzen? Inwiefern herrschen bei den Protagonisten Vorstellungen, daß, wer anders glaubt bzw. anders lebt, der Feind ist? Zwar erklärt CHEN MING an einer Stelle, Nationalismus sei nicht gleichzusetzen mit Nationalchauvinismus. Dennoch irritieren Aussagen der vorgestellten drei Protagonisten, wie: „es dürfe nicht dazu kommen, daß Barbaren über Chinesen herrschten“,<sup>70</sup> „die chinesische Modernisierung habe die Mission, die international wirkmächtigen sozialdarwinistischen Regeln zu ändern und eine Sinisierung von Modernisierungskonzepten zu bewirken“ sowie die Rede von „Kultur als Unterscheidungsmerkmal zwischen uns und dem Feind“. Eine problematisch enge Verbindung von politischem Autoritarismus und „konfuzianischem Kulturkonservatismus“ liegt ebenfalls nahe, wenn festgestellt wird: „Um eine einheitliche Kultur zu schaffen, braucht man eine autoritäre Struktur – und diese bietet der moderne Staat.“

Am Ende bleiben Fragen offen. Was sind tatsächlich die Hoffnungen und Vorstellungen der genannten Vertreter des „konfuzianischen Kulturkonservatismus“? Sehen sie den Konfuzianismus als neues Disziplinierungsinstrument, nachdem der Marxismus in der chinesischen Gesellschaft seine Legitimation verloren hat?

In inhaltlicher Hinsicht weist das Phänomen eines chinesischen Fundamentalismus gewisse Ähnlichkeiten mit einem Fundamentalismus auf, wie er sich in der islamischen Welt findet.

Die Vorstellung islamischer Fundamentalisten ist es, daß die islamische Zivilisation einst die Welt beherrschen und beglücken soll.<sup>71</sup> Ägypter verweisen in diesem Zusammenhang auf ihre 5.000jährige Geschichte, der Irak sieht sich als Nachfahre der ersten Zivilisation der Weltgeschichte, und die arabisch-islamische Welt hebt gern ihre Überlegenheit über die europäische Welt vor 1.000 Jahren hervor. Den Niedergang der Größe des islamischen Kulturkreises führen Kulturkonservative in der arabischen Welt auf „eine Verschwörung und Unterdrückung seitens der westlichen Welt“ zurück.<sup>72</sup> Diese koloniale Unterdrückung dauere in subtiler Weise bis heute an. Die Übernahme westlicher Technologie und die Rückkehr zur eigenen Tradition gelten als die beiden Grundpfeiler einer Politik, die die islamische Welt zu alter Größe zurückführen soll. In den 1960er Jahren konnten arabische Führer noch fordern, die arabische Welt solle sich am westlichen Modernisierungsmodell, das Elemente der Aufklärung und der Demokratie enthält, orientieren. Nach OESTERDIEKHOF kann kein arabischer Führer heute noch solche Vorstellungen und Forderungen programmatisch artikulie-

ren, will er in der islamischen Welt Erfolg haben und anerkannt werden: Wiederauffrischung alter Werte und insbesondere des Islam gelten als Basis des imperialen Wiederaufstiegs.<sup>73</sup>

ZHANG YANING schätzt den Einfluß des „konfuzianischen Kulturkonservatismus“ in China momentan zwar noch als schwach ein. Dennoch wachse der Einfluß dieser Richtung stetig.<sup>74</sup> Insofern erscheint es uns im Jahr 2006 angebracht, uns an die Mahnung MICHAEL LACKNERS von 1998 anzuschließen und eine verstärkte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Thesen des VR-chinesischen „konfuzianischen Kulturkonservatismus“ anzuregen.

MONUMENTA SERICA MONOGRAPH SERIES Vol. LI

**Encounters and Dialogues**  
**Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges**  
**from the Sixteenth to Eighteenth Centuries**

Edited by XIAOXIN WU

Jointly published by Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin, and The Ricci Institute of Chinese-Western Cultural History at the University of San Francisco, San Francisco

Sankt Augustin ♦ Steyler Verlag, Nettetal 2005 ♦ 402 pp., Ill.

ISBN 3-8050-0525-8 ♦ ISSN 0179-261X

**Contents:** WU XIAOXIN: Foreword – **I. Diplomacy, Trade and Mission before 1800:** TIMOTHY BROOK: The Early Jesuits and the Late Ming Border: The Chinese Search for Accommodation – ZHANG TINGMAO: On the Proliferation of Macau's Maritime Trade and Commodities System in the Late Eighteenth Century – ANTÓNIO VASCONCELOS DE SALDANHA: Priests or *Fidalgos*? The Portuguese Official Discussion on the Nature of Diplomatic Envoys to China in the Eighteenth Century – **II. Grassroots Exchanges in Local Contexts:** ERIK ZÜRCHER: Li Jiugong and his *Meditations (Shensi lu)* – JOHN W. WITEK, S.J.: The Emergence of a Christian Community in Beijing During the Late Ming and Early Qing Period – ZHANG XIANQING: On the Contact Between Lineage Society and Catholicism During the Late Ming and Early Qing Period – XU HAIQING: The Eastward Spread of Western Learning and the Eastern Zhejiang School in the Qing Dynasty – **III. Presenting the Message:** LIN JINSHUI: The Function of Poetry in Recording Events and Verifying History: Jesuit Activities in Fujian from the Mirror of *Poems to Giulio Aleni by Fujian Scholars* – FEDERICO MASINI: Chinese Dictionaries Prepared by Western Missionaries in the Seventeenth and Eighteenth Centuries – **IV. Art and Science in Religious Context:** HAN QI: The Directorate of Astronomy in the Chinese Rites Controversy – CATHERINE JAMI: For Whose Greater Glory? Jesuit Strategies and Science During the Kangxi Reign (1662–1722) – LAUREN ARNOLD: Folk Goddess or Madonna? Early Missionary Encounters with the Image of Guanyin – ELISABETTA CORSI: “Jesuit Perspective” at the Qing Court: Chinese Painters, Italian Technique and the “Science of Vision” – **V. Constructing Memory: Historiographical Issues:** ISABELLE LANDRY-DERON: Early Translations of Chinese Texts in French Jesuit Publications: Politics in Historiography – SHEN DINGPING: The Identity, Difference and Reciprocity of Chinese and Western Cultures Seen from Arguments by Western Scholars – NICOLAS STANDAERT, S.J.: The Construction of a Christian History in China – JEAN-PAUL WIEST: A Tale of Two Cities: The Jesuits' Scientific and Educational Work in Beijing and Shanghai.

<sup>70</sup> 1864 hatte der kaiserliche Lehrer WO-REN, der in der literarischen Orthodoxie Beijings führend war, erklärt: „Die Barbaren sind unsere Feinde. Im Jahr 1860 haben sie gegen uns rebelliert. Wie könnten wir diese Erniedrigung auch nur einen Tag lang vergessen?“ Zit. bei JOHN K. FAIRBANK, *Geschichte des modernen China 1800–1985*, München 1991<sup>2</sup>, S. 122.

<sup>71</sup> Siehe OESTERDIEKHOF, „Chancen und Risiken internationaler Zusammenarbeit“.

<sup>72</sup> Ebenda, S. 164.

<sup>73</sup> Siehe OESTERDIEKHOF, „Chancen und Risiken internationaler Zusammenarbeit“, S. 166.

<sup>74</sup> ZHANG YANING, „1996–2004 nian Zhongguo dalu ruxue yanjiu de xin jinzhan“, S. 114.