

„Die Welt als gemeinschaftlicher Besitz“ – China zwischen Konfuzianismus, Marxismus und Demokratie

Im postkonfuzianischen China erlebt der Konfuzianismus ein Revival,
ohne je verschwunden gewesen zu sein. Wie sehr er das chinesische Modell
von Demokratie beeinflusst, wird im Folgenden erläutert.

► Die Lehren des Konfuzius prägten das Leben in China ähnlich nachhaltig wie die Lehren des Christentums Europa. Es gibt jedoch in dieser Analogie auch wichtige Unterschiede zu beachten:

1. Der Konfuzianismus ist keine Religion im landläufigen Sinne. Der Glaube an ein transzendentes Wesen oder ein Weiterleben nach dem Tod spielt keine Rolle. Indem es dem Konfuzianismus um das Erreichen eines höchsten Guten im täglichen Leben (in der Erfüllung der zwischenmenschlichen Beziehungen) geht, ist er vielmehr eine Sozialethik mit der religiösen Funktion als Morallehre.
2. Anders als die christlichen Kirchen ist der Konfuzianismus als Institution (bzw. als Staatsideologie) seit dem Untergang des Kaiserreichs 1911 nicht mehr existent.
3. In Europa begann die Aufklärung im 17.-18. Jahrhundert, die Glaubensinhalte der Kirchen unter Berufung auf Vernunft und Wissenschaftlichkeit zu „entzaubern“ – ein Prozess, den man als *Säkularisierung* bezeichnet. Eine vergleichbare „Entzauberung“ machte der Konfuzianismus deshalb nicht mit, weil ihm als Säkularreligion Glaubensinhalte fehlten, die mit Vernunft oder Wissenschaftlichkeit im Widerspruch gestanden hätten. Gleichwohl gab es Anfang des 20. Jahrhunderts in der sogenannten 4.-Mai-Bewegung (um 1919) einen radikalen Antitraditionalismus, der den Konfuzianismus – angesichts der Demütigung Chinas durch die imperialistischen westlichen Mächte – als Hauptübel für die Schwäche Chinas verdammt und folglich für gut 60 Jahre desavouierte.

Gemeinsam ist, dass die vom Christentum geformte Wertorientierung in einer zusehends postchristlichen und säkularisierten Welt doch dauerhaft ist. Auch das konfuzianisch geprägte Wertesystem Chinas hat alle Tiefschläge – von der 4.-Mai-Bewegung bis zur Kulturrevolution – als gesellschaftliche Grundorientierung überstanden. Man spricht auch vom „Postkonfuzianismus“.

Das vormoderne, vom Konfuzianismus geprägte Staatsverständnis in China

Aus zahlreichen Textstellen der konfuzianischen Klassiker geht hervor, dass sich die frühen chinesischen Könige durch eine Herrschaft aus Tugend zum Wohl des Volkes ausgezeichnet haben sollen. Die Auffassung, die „im Volk die Basis“ sieht (*minben*), wird dann von Menzius (4. Jh. v. Chr.), dem wichtigsten Nachfolger des Konfuzius, konkretisiert, wenn es heißt: „Das Volk ist am wichtigsten, die Götter des Landes und Korn kommen in zweiter Linie, und der Fürst ist am unwichtigsten.“¹ Zur Rolle des Volkes heißt es im *Buch der Urkunden*: „Der Himmel liebt das Volk. [...] Der Himmel sieht, wie mein Volk sieht; der Himmel hört wie mein Volk hört.“² Oder an anderer Stelle: „Unsere großen Vorfahren hatten eine Lehre: Dem Volk soll man nahe sein und es nicht geringschätzen. Das Volk ist die Basis des Landes; Ist die Basis fest, so herrscht Frieden im Land.“³

Die konfuzianische Hauptforderung an eine Regierung lautet: „mitmenschliche Regierung“ (*renzheng*). Mitmenschlichkeit (*ren*) stellt die Kardinaltugend des Konfuzianismus dar. In diesem Zusammenhang unterscheidet Menzius auch zwischen dem „Weg des Königs“ (*wangdao*), einer „mitmenschlichen Regierung“ zum Wohl des Volkes, und dem „Weg des Gewaltherrschers“ (*badao*), der für eine unmenschliche bzw. grausame Regierung steht.⁴

Von hoher politischer Bedeutung ist der Gedanke der „Harmonie“ (*he*). Diese hatte eine besondere Funktion, da die konfuzianische Gesellschaftsordnung nicht auf Gleichheit beruhte, sondern durch eine starke Hierarchie gekennzeichnet war. Ungleichheit wurde als natürlich akzeptiert, weil der Mensch in eine Situation offensichtlicher Ungleichheit hineingeboren wird: Kinder lernen, die Autorität ihrer Eltern zu akzeptieren, und im chinesischen Kontext behalten die Eltern diese Autorität ein Leben lang. Da die Ordnung im Staat in Analogie zur Ordnung in einer Familie gesehen

wurde, war Harmonie das Mittel, um die Ungleichheit in Familie und Gesellschaft zu glätten. Konsens und Harmonie boten sozialen Zusammenhalt.

Die Harmonie geht als zentrales Thema aus dem wichtigen Kurzklassiker „Maß und Mitte“ (*Zhongyong*) hervor, dessen Titel programmatisch geworden ist: Das Hauptziel eines „Edlen“ (*junzi*) war es, „den Weg der Mitte“ oder den harmonischen Mittelweg (*zhongyong zhi dao*) zu verfolgen – auch in der Politik. Die drei Haupthallen des Kaiserpalastes in Peking, in denen der Kaiser seinen Amtsgeschäften nachging, tragen alle „Harmonie“ im Namen: „Halle der Höchsten Harmonie“ (*Tai he dian*), „Halle der Mitte und Harmonie“ (*Zhong he dian*) und „Halle der Bewahrung der Harmonie“ (*Bao he dian*). Daher sollte es nicht überraschen, dass die Kontinuität dieses Konzepts in der heutigen Politik Chinas immer noch von größter Bedeutung ist. So gab es bereits unter Hu Jintao (Vorgänger von Xi Jinping) die politische Maßgabe des Schaffens einer „harmonischen Gesellschaft“ (*hexie shehui*).

Der Konfuzianismus ist eine Tradition, die politisches Denken mit individueller moralischer Kultivierung und Erziehung verbindet. Das bedeutet in der Praxis, dass Menschen, die für öffentliche Angelegenheiten zuständig sind, durch Selbstkultivierung ein vorbildliches Verhalten und soziale Verantwortung zeigen sollten. Dies ist, kurz gesagt, die politische Botschaft des kurzen, aber wichtigen Klassikers „Große Lehre“ (*Daxue*), womit auch eine Einheit von Politik und Moral (*zhengjiao heyi*) gegeben ist. Das Ziel in dieser Tradition ist nicht nur, tugendhafte Herrscher zu haben, sondern die Kultivierung von Tugend durch die regierende Elite soll beispielgebend für das Volk sein. Anders als in der westlichen Tradition, in der öffentliche oder staatsbürgerliche Tugenden – Bürgertugenden – verlangt werden, legt die konfuzianische Tradition daher den Schwerpunkt auf die (persönliche) Tugend der Herrschenden. Der Konfuzianismus kann daher als eine Schule der moralischen Erziehung angesehen werden, deren Zweck es ist, „das Gute zu fördern“, sowohl bei den Herrschenden als auch im Volk.

Eine Welt ohne Eigennutz

Signifikant für das konfuzianische Staatsverständnis ist ein Text aus dem Ritenklassiker (*Liji – Buch der Riten*), der mit „Entwicklung der Riten“ (*Liyun*) überschrieben ist und der als frühe Utopie einer geordneten und „sozial-gerechten“ Gesellschaft mehr als viele andere Texte nachgewirkt hat: „Zur Zeit, als der große Weg (*dao*) herrschte, war die Welt gemeinschaftlicher Besitz (*tianxia wei gong*). Man wählte die Tüchtigsten und Fähigsten zu Führern; man sprach die Wahrheit und pflegte die Eintracht. Darum liebten die Menschen nicht nur ihre eigenen Eltern und versorgten

nicht nur ihre eigenen Kinder. Die Alten konnten in Ruhe ihrem Ende entgegensehen; die kräftigen Männer hatten ihre Arbeit; die Witwer und Witwen, die Waisen und Kinderlosen und die Kranken hatten alle ihre Pflege. [...] Das war die Zeit der „großen Einheit“ (*datong*).⁵

In diesem kurzen Text wird ein ideales konfuzianisches Staatswesen gezeichnet: Es ist eine Welt ohne Eigennutz, in der auch für die Schwachen der Gesellschaft gesorgt ist. Wichtig ist, dass die Herrscher nicht dynastisch bestimmt werden, sondern dass man die Fähigsten und Tüchtigsten zu Führern wählte. Diese Passagen waren im Laufe der Geschichte eine beträchtliche Inspiration, insbesondere für chinesische Intellektuelle der frühen Moderne: Die Vision einer „Großen Einheit“ (*datong*) inspirierte den Reformler Kang Youwei (1858-1927) zu einem seiner kühnsten Bücher, dem *Buch der Großen Einheit* (*Datong shu*), mit der Vision einer proto-sozialistischen Gesellschaft. Mao Zedong war bekanntlich ein Bewunderer der Ideen von Kang Youwei. Ebenso zum geflügelten Wort wurde die Phrase von der „Welt als gemeinschaftlicher Besitz“. Sie hat über zwei Jahrtausende wie keine andere Idealvorstellung bis in die modernen Zeiten nachgewirkt. Sun Yat-sen (1866-1925), der Gründervater der chinesischen Republik, fand sie besonders aussagekräftig, sie steht auf seinem Mausoleum in Nanjing. Da man jedoch seit alters her erkannte, dass eine derartige gesellschaftliche Vision zu idealistisch, also unrealistisch war, ging der Text entsprechend weiter: „Nun aber, da der große Weg (*dao*) sich verborgen hat, ist die Weltherrschaft Familienerbe (*tianxia wei jia*) geworden. Jeder liebt zunächst seine Eltern, jeder ist besorgt für seine Kinder. Die Herrscher [...] trafen infolgedessen ihre Auswahl der Sitten (*li*). Sie waren allezeit aufs äußerste besorgt um die Sitte, um die Gerechten ans Licht zu bringen, [...] um der Güte Gestalt zu verleihen, die Verträglichkeit zu betonen und dem Volk zu zeigen, dass es feste Regeln gibt. [...] Das heißt die Zeit des „kleinen Wohlstands“ (*xiaokang*).⁶

Die Realität war dementsprechend bereits für die Denker des chinesischen Altertums ernüchternd: Die Herrscher betrachteten die Welt nicht als gemeinschaftlichen, sondern als eigenen Besitz und vererbten das Reich an ihre Söhne. Die Aussage, dass die Welt „Familienerbe“ geworden ist (im Gegensatz zu dem, dass sie von allen gleich geteilt wird), bezieht sich also auf den erblichen oder dynastischen Machtwechsel in der chinesischen Geschichte. Allerdings gab es auch einige vorbildhafte Führungsfiguren – weise Könige –, die den Menschen Sittlichkeit in Form der Riten

Die Analogie zur Familie bedeutet auch, ... dass der Staat – wie eine Familie – nur auf der Basis von Harmonie und Konsens Bestand haben kann.

Karl-Heinz Pohl

In China existiert der Anspruch einer Herrschaft durch eine moralische Elite, die sich als Vertreter des gemeinen Volkes verstand und somit den Ruf nach dessen Beteiligung nie aufkommen ließ.

Karl-Heinz Pohl

(*li*) vermittelten, so dass das Gemeinwesen in Ordnung blieb. Diese zweitklassige Ordnung eines Staates wurde als kleiner bzw. „bescheidener Wohlstand“ (*xiaokang*) bezeichnet. Es ist bezeichnend für die Wirkung dieses Textes, dass seit Deng Xiaoping dieses Wort *xiaokang* auch heute dazu dient, die langfristigen Ziele der kommunistischen Politik in China zu definieren. Die politischen Ziele der chinesischen Moderne werden immer noch mit explizitem Bezug

auf die klassischen konfuzianischen Schriften formuliert.

Aus diesen Ausführungen lassen sich bereits gewisse Schlüsse hinsichtlich eines konfuzianischen Staats- und Politikverständnisses ziehen. Während in der jüngeren europäischen Geschichte – seit Hobbes und Rousseau – Staatsvertragstheorien tonangebend waren, aufgrund derer der Staat primär als ein auf dem Antagonismus zwischen freien Bürgern und Regierung beruhendes Gemeinwesen betrachtet wird, entspricht das traditionelle chinesische Staatsverständnis eher dem einer Großfamilie. Demnach legitimiert sich ein Fürst dadurch, dass er sich in paternalistischer Weise, wie der Vater einer Familie, ganz für das Wohl der Bevölkerung einsetzt. Die Analogie zur Familie bedeutet auch, dass nicht nur eine natürliche Hierarchie vorgegeben und akzeptiert wird, sondern dass der Staat – wie eine Familie – nur auf der Basis von Harmonie und Konsens Bestand haben kann. Das gefürchtete Gegenteil eines harmonisch geordneten Gemeinwesens war die „Unordnung“ bzw. das „Chaos“ (*luan*).

Das konfuzianische Gemeinwesen stützte sich jedoch nicht nur auf eine moralisch vorbildhafte Herrscherfigur. Zentral für sein Bestehen war die Trägerschaft, die intellektuelle Elite, die Beamtenschaft. Schon früh im Laufe der Geschichte führte dies zur Herrschaft einer durch staatliche Prüfungen ausgewählten Meritokratie, welche die französischen und deutschen Aufklärer (die über in China tätige Jesuitenmissionare informiert waren) inspirierte, und zwar wegen des eklatanten Unterschieds zur Herrschaft durch Adel und Klerus in Europa.

Kennzeichnend für die konfuzianischen Literaten war ihre dreifache Aufgabe als Verwalter, Lehrer und Vorbild. Als Staatsdiener waren sie in der Verwaltung des Reiches auf allen Ebenen eingebunden (das Gros als einfache Kreisvorsteher). Sie waren Lehrer, indem sie die konfuzianischen Schriften auslegten, deren Inhalte vermittelten und ein dem Etikettenkodex der *li* (Riten) entsprechendes Verhalten

lehrten. Aufgrund besonderer charakterlicher Kultivierung (*xiuyang*) sollten sie schließlich in ihrer Lebensführung der einfachen Bevölkerung ein moralisches Vorbild abgeben. Da künstlerische und literarische Erzeugnisse als Spiegel moralischer Kultiviertheit betrachtet wurden, galten ihre diesbezüglichen Werke (insbesondere die der eminenten Figuren unter ihnen) ebenfalls als vorbildhaft.

Grundlage für ihren Dienst im Staat bildete die konfuzianische Ansicht, dass einzig moralische Bildung bzw. Tugend zum Regieren bzw. Verwalten befähige. Hauptforderung war dabei, Verantwortung für das Wohlergehen des Volkes zu übernehmen. Das Ethos der vormodernen chinesischen Intellektuellen lässt sich demnach auf die bekannten Formeln bringen, „sich um [das Los] des Landes und Volkes sorgen“ (*you guo you min*) bzw. „sich [das Wohl] der ganzen Welt zur eigenen Aufgabe machen“ (*yi tianxia wei ji ren*), wie es von Fan Zhongyan (989-1052), einem berühmten Gelehrten der Song Dynastie gesagt wird. Auf ihn geht auch folgendes geflügeltes Wort zurück: „Sich zuerst mit den Sorgen der Welt sorgen, und sich zuletzt mit den Freuden der Welt freuen“ (*xian tianxia zhi you are you, hou tianxia zhi le er le*)⁷. In China existiert der Anspruch einer Herrschaft durch eine moralische Elite, die sich als Vertreter auch des gemeinen Volkes verstand und somit den Ruf nach dessen Beteiligung nie aufkommen ließ. In der Herrschaft durch eine Partei (KPCh), die sich ebenfalls als Eliteorganisation versteht, findet diese Form der Meritokratie heute ihre Fortführung.

Geteilte Meinungen über Konfuzianismus heute

Für diejenigen, die dem Konfuzianismus heute wieder mehr Bedeutung beimessen wollen, stellt sich die Frage, wie er mit der modernen Politik vereinbar ist. Früher waren die Konfuzianer dem Dienst im Staat verpflichtet. Heute sind die Meinungen zu diesem Thema geteilt. Tu Weiming, einer der wichtigsten Verfechter des Konfuzianismus, betont im Konfuzianismus vor allem (lange vernachlässigte) spirituelle Züge und sieht eine unheilvolle Verbindung zwischen Konfuzianismus und Politik in der chinesischen Vergangenheit. Tu Weiming und sein Kollege Yü Ying-shih von der Princeton Universität stehen stellvertretend für eine Richtung der Neuinterpretation des Konfuzianismus, die sein Anliegen als „immanente Transzendenz“ beschreiben. Damit wird der spirituelle Kern des Konfuzianismus beschrieben: einerseits das dem Menschen spezifische Streben nach einem höchsten Guten in diesem Leben, das in der Erfüllung der zwischenmenschlichen Pflichten gesehen wird, andererseits die Sicht, dass die moralische Natur dem Menschen angeboren, nämlich metaphysisch, vom „Himmel“ (*tian*), vorgegeben sei.⁸ Andere hingegen, wie Jiang Qing, plädieren ausdrücklich für

einen politischen Konfuzianismus.⁹

Was die Bedeutung des Konfuzianismus in der gegenwärtigen Politik Chinas betrifft, ist die Situation nicht eindeutig. Einerseits wird der Konfuzianismus heute als ein großes nationales Erbe gefeiert. Man kann eine weltweite Kulturkampagne mit der Gründung von Konfuzius-Instituten beobachten. Zum anderen gibt es politische Ziele mit explizitem Bezug auf konfuzianische Ideen wie die Verwirklichung einer Gesellschaft des „Kleinen Wohlstands“ (*xiaokang shehui*) bis 1921 (hundert Jahre nach der Gründung der KPCh) und einer „harmonischen Gesellschaft/Welt“ (*hexie shehui/shijie*) bis 2049 (hundert Jahre nach der Gründung der VR China 1949). Andererseits stellt sich die Frage, ob es sich dabei um eine (bewusste) Instrumentalisierung des Konfuzianismus handelt, also um eine politisch motivierte Rekonstruktion von Tradition, oder ob dies eine (mehr oder weniger unbewusste) Fortführung einer Tradition seitens der KPCh darstellt, also eine Verinnerlichung konfuzianischer Ordnungsvorstellungen durch die Führung – nun aber unter einem anderen, nämlich dem marxistischen Deckmantel.

In der Beurteilung der politischen Verhältnisse Chinas wird oft übersehen, dass dort bis in unsere Tage die historischen und kulturellen Voraussetzungen fehlten, die das liberaldemokratische Modell in unseren Breiten derart erfolgreich machten. Umgekehrt heißt das auch, dass im postkonfuzianischen „sozialistischen“ China wesentliche Elemente des konfuzianischen Politik- und Gesellschaftsverständnisses erhalten geblieben sind. Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass in China aufgrund der konfuzianischen Vorgeschichte auch die politische Kultur noch weitgehend von Konsens, Hierarchien, Status und partikularen Beziehungen geprägt ist, wohingegen gerade westliche Demokratien auf dem Zusammenwirken von Streitkultur, Gleichheitskultur und universalistischer Kultur (allgemeingültigen Botschaften bzw. Regeln) beruhen.

Nun können derartige kulturelle Grundmuster nicht ahistorisch festgeschrieben werden. Auch und gerade in China befindet sich vieles im Fluss, wobei es innerhalb von nur Jahrzehnten Entwicklungsprozesse nachholt, für die europäischen Länder – über die katastrophalen Umwege des Kolonialismus, Imperialismus oder sogar Faschismus – Jahrhunderte brauchten. So ist auch China nicht bei einem statischen konfuzianischen Modell geblieben, vielmehr fand seit etwa 150 Jahren eine erstaunliche interkulturelle Durchdringung von westlichem und chinesischem Denken



*Karl-Heinz Pohl, Univ. Prof. em.,
Institut für Sinologie der Universität Trier*

statt. Das chinesische Wertesystem veränderte sich durch die Begegnung mit dem Westen. Bereits in der 4.-Mai-Bewegung von 1919 wurden Demokratie und Wissenschaftlichkeit gefordert; nach der ernüchternden Erkenntnis der westlichen Doppelmoral in Völkerrechtsfragen (im Versailler Friedensvertrag) hatte man daraufhin das marxistische Modell, da man es aufgrund seiner antiimperialistischen Ausrichtung für das fortschrittlichste hielt, und

in jüngster Zeit auch das marktwirtschaftliche aus dem Westen adaptiert.

Chinesischer Marxismus

Dem Marxismus als Produkt der europäischen Aufklärung wird gewöhnlich nachgesagt, dass er drei Quellen hatte: die englische politische Ökonomie, den französischen Republikanismus und die Philosophie des deutschen Idealismus (Hegel). Genau genommen ist er keine Philosophie, sondern eine ökonomische und gesellschaftspolitische Theorie: eine Analyse der Wirkungsgesetze des Kapitalismus (im Rahmen der industriellen Revolution und einer beginnenden globalisierten Wirtschaft), d.h. eine „politische Ökonomie“ – und, wohlgemerkt, keine Ethik. Als Pseudowissenschaft beansprucht der Marxismus eine universelle Relevanz seiner Analyse. So hat Friedrich Engels, der Weggefährte von Marx, die Entwicklung seines Denkens vom Utopismus zu einer wissenschaftlichen Sichtweise in einem bemerkenswerten Artikel von 1880 gefasst, und mit dem sprechenden Titel versehen „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“.¹⁰

Weitere komplexe Entwicklungen veränderten den Marxismus erheblich, wie die Hinzufügung des Leninismus (Marxismus-Leninismus) und insbesondere die Entwicklung in China, die zum Maoismus und chinesischem Marxismus führte. Heute ist er die offizielle Ideologie und „Diskursordnung“ in China.

Es stellt sich die Frage, warum so viele chinesische (und andere asiatische) Intellektuelle vom Marxismus angezogen wurden. Der Marxismus, angereichert durch Lenins „Imperialismus-Theorie“ – und nach dem Erfolg der Oktoberrevolution in Russland 1917 –, galt seinerzeit weithin als das fortschrittlichste Denken aus dem „imperialistischen“ Europa. William Pfaff gibt diese Erklärung: „Die kommunistischen Führer machten Gebrauch vom Marxismus-Leninismus, einer ‚fortschrittlichen‘ westlichen millenaristischen und revolutionären Ideologie, die versprach, die Gesellschaft in ein

Die Arbeiterklasse wurde als „auserwähltes Volk“ angesehen.

Karl-Heinz Pohl

neues Zeitalter zu transportieren, und zwar weit voraus nicht nur im Vergleich zu den etablierten und scheinbar reaktionären Königreichen und Kulturen Asiens, sondern auch zum bourgeoisen Kapitalismus und Imperialismus des existierenden Westens. Die

chinesischen, vietnamesischen und andere asiatische kommunistischen Bewegungen fühlten sich inspiriert anzunehmen, sie könnten die imperialistischen und kapitalistischen Stadien in Marx' historischem Schema überspringen, um so – durch die Annahme der marxistisch-leninistischen Doktrin und Organisation kommunistischer Gesellschaften – in einer postmodernen Zukunft anzukommen.“¹¹

Gemeinsamkeiten in der Lehre

Der Marxismus bot sich den im Konfuzianismus gebildeten Intellektuellen der frühen Moderne Chinas auch deshalb an, weil es einige Gemeinsamkeiten zwischen beiden Lehren gibt. Bedenken wir die konfuzianische Grundorientierung, welche das „Volk als Basis“ (*minben*) sieht, und stellen dieser die Losung von Mao Zedong „Dem Volke dienen“ (*wei renmin fuwu*) daneben. Nehmen wir einige Sätze des Konfuzianismus wie: „Die Welt als gemeinschaftlicher Besitz“ sowie das daraus abgeleitete Ziel einer Gesellschaft des „bescheidenen Wohlstands“ und vergleichen dies mit der chinesischen Übersetzung für „Kommunismus“ als *gongchanzhuyi*, die sich als eine „Lehre vom gemeinschaftlichen Besitz“ verstehen lässt. Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass vor allem im Neokonfuzianismus eine Priorität des „Allgemeinen“ (*gong*) vor dem „Privaten/Egoistischen“ (*si*) bestand. All dies macht deutlich, dass es – bei aller Verschiedenheit – durchaus Gemeinsamkeiten gab. Auch heißt eine in der Frühzeit des chinesischen Kommunismus einflussreiche Schrift, 1939 von Liu Shaoqi in Yan'an verfasst, „Von der Selbstkultivierung eines Kommunisten“ (*Lun Gongchanyuan de xiuyang*).¹² Hier werden konfuzianische moralische Forderungen (Selbstkultivierung) mit marxistischen Zielen in Einklang gebracht.

Schließlich führt, wie bereits angedeutet, die Kommunistische Partei die konfuzianische Meritokratie in gewisser Weise fort, was der Herrschaft von Revolutionären oder Bolschewiken (Sowjets) im Marxismus-Leninismus entspricht. Allerdings, das muss hinzugefügt werden, trägt diese Form der „Meritokratie“ auch Züge der traditionellen chinesischen Geheimbünde.

All dies zeigt, dass es – trotz aller Unterschiede – gewisse Gemeinsamkeiten gibt. Beide Doktrinen sind praktisch und gesellschaftsorientiert; beide scheinen kein Interesse

an übernatürlichen oder religiösen Themen zu haben. Sie sind „Zivilreligionen“. Dennoch gibt es im Konfuzianismus religiöse Elemente: Zunächst einmal ist er eine Tradition einer moralischen Lehre. In dieser Hinsicht ist er funktional gleichwertig mit dem Christentum. Es gibt Konfuzius-Tempel, in denen Rituale und ein (Staats-)Kult durchgeführt wurden. Der Konfuzianismus hat kanonische Schriften, und schließlich ist der Konfuzianismus eine offiziell anerkannte Religion der Übersee-Chinesen in Indonesien, in der nicht ein vergöttlichter Konfuzius, sondern der „Himmel“ (*tian*) als Ursprung einer moralischen Weltordnung angebetet wird.

Natürlich gibt es auch viele auffallend religiöse Elemente im Marxismus-Leninismus. So begegnen uns dort ähnliche Geschichtsauffassungen wie in der christlichen Tradition: die Vorstellung einer Urgesellschaft in der Vergangenheit ähnlich dem Paradies, und millenaristische Visionen oder Zukunftserwartungen. Ähnlich einem wiederkommenden Erlöser muss auch die Revolution kommen. Marx und Engels waren überzeugt davon, diese zu ihren Lebzeiten zu erleben. Danach wird es wieder das Paradies geben (auf einer höheren Ebene...)¹³ Es gibt eine Sakralisierung der Führer, eine Art „Dreifaltigkeit“ von Marx, Engels und Lenin, es gibt heilige oder kanonische Schriften, Dogmen und Doktrinen. August Bebel, einer der frühen Führer der sozialdemokratischen Bewegung in Deutschland, bezeichnete das *Kapital* von Marx als die „Bibel der Arbeiterbewegung“.¹⁴ Es existieren Kulte, wie etwa um die rote Fahne, oder „Unsterblichkeitskulte“ durch Einbalsamierung. Die Arbeiterklasse wurde als „auserwähltes Volk“ angesehen. Ferdinand Lassalle, ein weiterer früher sozialdemokratischer Führer in Deutschland, sagte über die Arbeiterklasse: „Sie ist der Fels, auf dem die Kirche von heute aufgebaut werden soll.“¹⁵ Es gab „Märtyrer“ der Bewegung; man könnte sogar die Bolschewiken mit mittelalterlichen Ordensrittern (Gerd Koenen: „Parteiorden“) vergleichen. Was die Lebensweise betraf, so wurde Armut, als ein Merkmal des Proletariats und tugendhaft angesehen, während Reichtum, wie der Kapitalismus, als Laster betrachtet wurde. „Glaube“ wurde als Gehorsam gegenüber den Lehren der Kirche wie auch der Partei gezeigt. Und schließlich wurden in großem Umfang Ketzer, Ungläubige und Feinde der Bewegung getötet – angeblich für einen „guten Zweck“.

Der Marxismus-Leninismus kann somit als ein säkulares Glaubenssystem, eine „Soteriologie“ nach Leszek Kolakowski,¹⁶ betrachtet werden, als Lehre von der Selbsterlösung des Menschen aus seinem weltlichen Elend. Aus diesem Grund bezeugt Gerd Koenen dem Marxismus-Leninismus als Zivilreligion strukturelle Ähnlichkeiten mit der militanten mittelalterlichen christlichen Religion, der *ecclesia militans*. Interessant ist, dass der französische Intellektuelle Raymond Aron (1905-83) dem berühmten Diktum von Karl Marx, Reli-

gion sei das „Opium für das Volk“, das Bonmot gegenüber setzt, der Marxismus sei das „Opium der Intellektuellen“, so der Titel eines seiner Bücher von 1955¹⁷ (es bezieht sich auf die damalige Anziehungskraft des Marxismus auf die französischen Intellektuellen, trotz der Schrecken des Stalinismus in der Sowjetunion).

Es muss jedoch hinzugefügt werden, dass der Marxismus im Laufe seiner Rezeption in China eine bedeutende Veränderung oder Neuinterpretation (oder Verzerrung) erfuhr – genau wie zuvor in der Sowjetunion: Als „*travelling theory*“ (E. Said) wurde er sinisiert, das heißt an ein chinesisches Umfeld angepasst. Das lag natürlich auch an den Einschränkungen bzgl. Übersetzungen und Verständnis des Marx'schen Denkens in jener Zeit. Zur Zeit der Gründung der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) im Jahr 1921 waren die Werke von Marx kaum bekannt oder übersetzt. Mao Zedong lernte Marx' Denken erst in den 1930er Jahren kennen (durch die stalinistische Interpretation). Tatsächlich kann man Maos Politik so beschreiben, dass er eine internationalistische Ideologie zum Zweck eines nationalen und antikolonialen Befreiungskampfes einsetzte. Daher schrieb er bereits in den 1940er Jahren:

„Es ist falsch, sich für eine allumfassende Verwestlichung einzusetzen. Schon in der Vergangenheit hat China viel durch die formalistische Übernahme fremder Sachen gelitten. Auf ähnliche Probleme stößt die Kommunistische Partei Chinas bei der Anwendung des Marxismus in unserem Land. In diesem Prozess müssen wir die universellen Prinzipien des Marxismus konstruktiv und vernünftig mit den konkreten Bedingungen und der revolutionären Praxis Chinas vereinigen. Das heißt aber auch, dass Marxismus hier mit den spezifischen Besonderheiten des chinesischen Volkes verbunden werden muss. Er kann für uns nur unter Berücksichtigung bestimmter nationaler Formen nützlich sein. Wir können ihn nicht in seiner jetzigen Form als etwas Allgemeines oder überall Geltendes übernehmen.“¹⁸ Sinisierung bedeutet auch, dass chinesische Intellektuelle in der Regel etwas ganz anderes meinen, wenn sie „westliche“ Begriffe der politischen Philosophie verwenden, wie z.B. „Dialektik“, „Materialismus“, „Staat“, „Öffnung“, „Marxismus“ und „Demokratie“.

Chinesische „Demokratie“

Was die Demokratie betrifft, so muss zunächst betont werden, dass sie als Regierungsform inzwischen (wenn auch in unterschiedlichen Formen) eine universelle und sogar normative Bedeutung erlangt hat. Der Druck der Normativität scheint inzwischen so groß zu sein, dass in letzter Zeit sogar Bomben eingesetzt wurden, um den Aufstieg der Demokratie zu fördern.¹⁹ In einem interkulturellen Kontext spielen aber

auch historische und kulturelle Wurzeln eine wichtige Rolle. Obwohl die Demokratie kein Kind der christlichen Religion ist, wurde sie doch aus der amerikanischen und der französischen Revolution (auf der Grundlage griechisch-römischer Präfiguration) in der westlichen Welt entwickelt, wo mit dem Christentum bereits eine ideologische Grundlage mit universalistischem Anspruch etabliert war. Zweitens beruht das Funktionieren der Demokratie westlichen Stils – abgesehen von der institutionellen Gewaltenteilung – auf bestimmten kulturell unterschiedlichen Bedingungen: der Idee der Gleichheit (ursprünglich des Menschen vor Gott, später vor dem Gesetz), der Gültigkeit kontextunabhängiger Gesetze (*rule of law*) sowie der Bestimmung der Regierungsführung nicht durch Konsens, sondern durch die Durchführung eines gewaltlosen Konflikts (in Form von Wahlen mit begleitendem Wahlkampf), durch den auch die Regierungsgewalt legitimiert wird. Die Demokratie ist daher ein wesentlicher und historisch gewachsener Teil der westlichen politischen Kultur.

Was die Beziehung zwischen Konfuzianismus und Demokratie betrifft, so lässt sich sagen, dass der Konfuzianismus aufgrund der konfuzianischen Betonung des Volkswillens („Volk als Basis“) durchaus mit der Demokratie vereinbar ist. Dies wurde auch schon 1958 in dem berühmten „Neokonfuzianischen Manifest“ betont, das von den großen konfuzianischen Denkern der frühen Moderne Tang Junyi, Mou Zongsan, Zhang Junmai und Xu Fuguan verfasst wurde²⁰ (Ursprung der oben erwähnten Neuinterpretation des Konfuzianismus hinsichtlich „immanenter Transzendenz“). Auch von den drei Hauptmerkmalen der Demokratie, die Abraham Lincoln in seiner „*Gettysburg Address*“ aufzeigt (*of the people, by the people, for the people*), ist zumindest das „*for the people*“ erfüllt. Der Vater der chinesischen Republik, Sun Yat-sen, betonte in seinen „Drei Volkspinzipien“ (*Sanminzhuyi*) die „Volkswohlfahrt“ (*min sheng*); dieses dritte seiner drei Prinzipien wird oft mit „Regierung für das Volk“ übersetzt.

Wie sind die spezifischen chinesischen Erfahrungen mit der Demokratie? Als sie nach der Revolution von 1911 eingeführt wurde, funktionierte sie aus verschiedenen Gründen nicht und wurde durch Warlord-Herrschaften abgelöst. Liang Qichao (1873-1929), der wohl einflussreichste Intellektuelle der frühen chinesischen Moderne, machte auf einer Reise in die Vereinigten Staaten im Jahr 1903 die folgenden Beobachtungen:

*Aus diesem Grund bezeugt Gerd Koenen dem Marxismus-Leninismus als Zivilreligion strukturelle Ähnlichkeiten mit der militanten mittelalterlichen christlichen Religion, der *ecclesia militans*.*

Karl-Heinz Pohl



Unter chinesischen Intellektuellen besteht heute ein breiter Konsens darüber, dass die westliche Form der repräsentativen Demokratie für China keine Option ist.

Karl-Heinz Pohl

„Wenn ich mir die Gesellschaften der Welt ansehe, ist keine so ungeordnet wie die chinesische Gemeinschaft von San Francisco. Warum? Die Antwort ist die Freiheit. Es ist nicht so, dass die Chinesen in China den Chinesen in San Francisco von Natur aus überlegen wären, aber zu Hause werden sie von Beamten regiert und von Vätern und älteren Brüdern gelenkt. [...] Heute bedeuten die Freiheit sowie die verfassungsmäßige und republikanische Ordnung, dass die Mehrheit regiert, aber die überwältigende Mehrheit der Chinesen ist wie die von San Francisco. Wenn wir jetzt ein demokratisches System einführen müssten, wäre das schlichtweg nationaler Selbstmord.“²¹

Interessanterweise traf Sun Yat-sen, der versuchte, westliches politisches Denken für ein chinesisches (konfuzianisches) Umfeld zu übernehmen, 1905 Vorkehrungen, um zumindest vorübergehend eine Regierung der „politischen Vormundschaft“ (*xunzheng tizhi*) zu errichten, was wiederum einer chinesischen „Meritokratie“ entspricht. Seither gibt es auch andere Formen der Partizipation, nämlich eine Tradition der „politischen Konsultation“ (*zhengzhi xieshang*), die bis heute andauert. So ist in China die „zweite Kammer“ (neben dem Volkskongress als erster) die „Politische Konsultativkonferenz des chinesischen Volkes“ (*Zhengxie*), in die Mitglieder der Zivilgesellschaft berufen werden und die eine politikberatende Funktion hat.

Was die jüngsten Entwicklungen in China angeht, so hat Yu Keping mit seinem Buch *Democracy is a Good Thing* (2006) für eine chinesische Form der Demokratie plädiert, die jedoch eher an kommunitaristische Ideale erinnert.²² Auch gibt es in China inzwischen Wahlen zu lokalen Volkskongressen (mit relativ „unabhängigen“ Kandidaten), es gibt auch Ansätze zu einer innerparteilichen „Demokratie“ mit kontrollierter Machtübergabe an die „Fähigsten“ (unter Xi Jinping allerdings ausgesetzt ...) – hier könnte man sogar das Festhalten an einem konfuzianischen Ideal beobachten, das angesichts der dynastischen Herrschaft im konfuzianischen China in der chinesischen Vergangenheit nie verwirklicht wurde. Außerdem kann man Keime einer wachsenden Zivilgesellschaft (NGOs) sehen. Yu Keping fordert nicht eine Replik der westlichen Demokratie für China, sondern eine Art von Demokratie, die der chinesischen Realität entspricht, eine Demokratie mit „chinesischen Merkmalen“. Man könnte sie als eine Form der „good governance“, als eine Herrschaft unbestechlicher Technokraten, betrachten. Das bedeutet, dass die chinesische „sozialistische Demokratie“ sich nicht

auf eine freie Zivilgesellschaft wie im Westen stützt.

Unter chinesischen Intellektuellen besteht heute ein breiter Konsens darüber, dass die westliche Form der repräsentativen Demokratie für China keine Option ist. Sie würde Fragen bezüglich des „Volkswillens“ und der Bildung des Volkes aufwerfen – wäre dies der Wille von (relativ ungebildeten) Bauern und Wanderarbeitern (*yimingong*)? Die meisten chinesischen Intellektuellen bevorzugen daher die (traditionelle) Option, dass nur eine „Elite“ in der Lage ist, sich der Anliegen des Volkes anzunehmen. Sie geben einem starken Staat und einem stabilen System (soziale Stabilität) den Vorrang, d.h. dem Aufbau eines modernen Staates – mit langfristigen Zielen und Planungen sowie einer funktionierenden Wirtschaft (wachsendem Wohlstand) und der Armutsbekämpfung. Letzteres ist ohnehin die größte Leistung Chinas während der letzten vier Jahrzehnte: Man schätzt, dass in diesem Zeitraum 600-800 Millionen Menschen aus bitterer Armut befreit werden konnten, ein historisch und weltweit beispielloser Erfolg. Die Legitimität der Herrschaft gründet sich somit auf der Effizienz des Staates. Das Modell schließt einige individuelle Freiheiten und Rechte und einen gewissen Spielraum für die Zivilgesellschaft nicht aus, aber private Interessen stehen hinter den Interessen der Nation.²³ Das chinesische Modell kann in Anbetracht der beratenden Aspekte und der Fähigkeit, flexibel auf neue Situationen zu reagieren, in den Worten von Christopher Heurlin als „reaktionsfähiger Autoritarismus“²⁴ bezeichnet werden.

Daher ist es vielleicht nicht allzu weit hergeholt, sich im zukünftigen China die Entstehung eines eigenen „demokratischen“, an chinesische Standards angepassten Systems mit einem typisch chinesischen Gesicht vorzustellen, das sich an den kulturellen Besonderheiten Chinas orientiert und seine eigenen kulturellen Ressourcen nutzt („bescheidener Wohlstand“, „die Welt als gemeinschaftlicher Besitz“, „harmonische Gesellschaft“, „Volk als Basis“, „Meritokratie“, „konsultative Politik“ usw.). Man könnte dies sogar analog zum sinisierten Marxismus von Mao Zedong (und – lange vorher – zum sinisierten Buddhismus) sehen. Schließlich sind autochthone Entwicklungen in China (anders als im Westen) auch in anderen Bereichen wie Bevölkerungsmanagement, Energie, Motorisierung etc. erwünscht. Michael Sandel, der bekannte (kommunitaristische) amerikanische Philosoph, hat in Bezug auf die amerikanische politische Kultur hervorgehoben, dass sich politische Systeme spezifisch aus einem lokalen und historischen Umfeld entwickeln:

„Der Verlust der Fähigkeit zu einer geschichtlichen Überlieferung würde auf eine völlige Entmachtung des menschlichen Subjekts hinauslaufen, denn ohne geschichtliche Erzählung gibt es keine Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart und deshalb keine Verantwortung und des-



halb keine Möglichkeit gemeinschaftlichen Handelns zum Zwecke einer eigenen Regierung.²⁵

Dies gilt auch für China. Vielleicht wird das langfristige Ziel dieser Entwicklung in China ein „linker“ Konfuzianismus sein – oder eine Mischung aus Konfuzianismus plus Marxismus plus Demokratie. China scheint jedenfalls auf dem Weg zu sein, seinen eigenen politischen Kurs zu finden, der speziell an seine besondere Situation angepasst ist – sowohl geographisch als auch historisch: Man mag sich daran erinnern, dass es nicht nur ein Land, sondern ein Kontinent ist, und dies bei einer Bevölkerungszahl von 1.400 Millionen – für unsere Verhältnisse unglaublich groß mit entsprechenden Begleitproblemen. Auch die Geschichte des westlichen Kolonialismus in China (Opiumkriege) und die eigenen kulturellen Traditionen (Konfuzianismus, Daoismus) müssen berücksichtigt werden. Das Streben der chinesischen Intellektuellen in den letzten 100-150 Jahren war immer die Suche nach einer eigenen politischen Entwicklung in China. Aber das Ziel war gleichzeitig eine gute Mischung aus chinesischen und westlichen Elementen (wobei der Marxismus allerdings – und paradoxerweise – keine chinesische, sondern eine westliche Tradition darstellt).

Schluss

Laut Michel Aglietta und Guo Bai war der Kern des traditionellen chinesischen Systems eine „nach den ethischen Prinzipien des Konfuzianismus kontrollierte Bürokratie“. Daher schlussfolgern sie, dass „die Ethik bei der Wahl und der Reproduktion der Eliten die Oberhand gewinnen muss“.²⁶ Der Konfuzianismus stellt einen reichen Fundus an positiven kulturellen und ethischen Ressourcen dar. In der konfuzianischen Tradition gab es jedoch immer den Konflikt zwischen Ideal und Realität, also das Problem eines „real existierenden“ Konfuzianismus. Die Realität entsprach selten dem Ideal (auch nicht in der europäischen Geschichte). Die Kritik am Konfuzianismus bildet daher den *Cantus firmus* der Modernisierung Chinas, von der Bewegung des 4. Mai 1919 bis zur Kulturrevolution. Wie bereits gesagt, ist die Kritik in vielerlei Hinsicht gerechtfertigt. Nach der radikalen Kritik an der Tradition stellt sich jedoch die Frage, ob es klug war, alle traditionellen ethischen und politischen Ressourcen vollständig zu verwerfen. Es könnte hundert Jahre später durchaus sinnvoll sein, Fragen der konfuzianischen ethischen Tradition erneut auf Probleme der chinesischen Präsenz anzuwenden. Schließlich gibt es einige traditionelle Konfliktlinien, die heute noch aktuell sind:

Ist „die Welt als gemeinschaftlicher Besitz“ oder „als Familienerbe“ zu sehen? Mit anderen Worten, steht das Wohl des Volkes oder das Wohl von wenigen Reichen bzw. Parteimitgliedern (Stichwort Korruption) im Vordergrund?

Soll man sich „das Wohl der ganzen Welt“ oder nur „das eigene (auch nationale) Wohl zur Aufgabe machen“? Man bedenke globale Umweltziele, internationale Bemühungen um Klimaschutz etc.

Gelingt das Ziel einer „harmomonischen Gesellschaft“ als einer Gesellschaft mit mehr sozialer Gerechtigkeit? Man bedenke die Rückführung der Schere zwischen Arm und Reich sowie die Lösung der Konflikte mit nationalen Minderheiten.

Will man eine „mitmenschliche Regierung“ – oder den „Weg des Gewaltherrschers“? Man bedenke hier den Umgang mit politischen Abweichlern.

Ist die KPCh schließlich eine wirkliche „Meritokratie“, d.h. eine Regierung durch eine (moralische) Elite, oder haben wir hier die Fortführung einer Geheimbundtradition? Man bedenke das Fehlen von Transparenz, Rechenschaft, Rechtstaatlichkeit usw.

Ob eine Demokratie nach westlichem Muster für ein Land mit 1.400 Millionen Menschen (mit Problemen entsprechender Größenordnung) die beste Lösung wäre, ist eine durchaus offene Frage. Was aber die Zukunftschancen für das gegenwärtige „Modell“ China angeht, so wären sie womöglich nicht schlechter, wenn China sich mehr an den eigenen (konfuzianischen) Idealvorstellungen orientieren würde, oder, pragmatisch gesehen, wenn es gelänge, die bestehende Meritokratie behutsam in partizipatorischer und rechtstaatlicher Weise auszubauen. So könnte sich an der Lösung traditioneller Spannungen und Konfliktlinien vielleicht auch das weitere Schicksal Chinas entscheiden. ◀

Anmerkungen

¹ Mencius, 7B.14.

² *Shujing, Zhoushu*, "Große Erklärung" I.

³ *Shujing*, "Lied der fünf Söhne", *Xiashu*.

⁴ Mencius, 2A.3.

⁵ Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom (Hg.), *Sources of Chinese Tradition*, Vol. I, 1999, S. 343.

⁶ *Ibid.*

⁷ „Aufschrift auf dem Yueyang-Turm“ (*Yueyanglou ji*).

⁸ Karl-Heinz Pohl, "'Immanent Transcendence' in the Chinese Tradition - Remarks on a Chinese (and Sinological) Controversy", in: William Franke (Hg.): *Transcendence, Immanence, and Intercultural Philosophy*, 2016, S. 101-126.

⁹ Jiang Qing, *Politischer Konfuzianismus - Die wechselnde Richtung, Besonderheiten und Entwicklung des zeitgenössischen Konfuzianismus*, 2003 (*Zhengzhi rujia - Dangdai rujia de zhuanxiang, tezhi yu fazhan*).

Ob eine Demokratie nach westlichem Muster für ein Land mit 1.400 Millionen Menschen ... die beste Lösung wäre, ist eine durchaus offene Frage.

Karl-Heinz Pohl

niemand kann Jesus den Herrn nennen, außer durch den Heiligen Geist.“

⁸ Christian Möller, Charisma als Begeisterung für das Alltägliche, in: *Trutz Rendtorff* (Hg.), *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985, S.452–466.

⁹ Vgl. 1Kor 10,23ff.

¹⁰ *Walter Kasper*, Ökumene im Wandel, *StZ* 1/2007, S. 3–18, hier S. 11.

¹¹ W. Kasper, a.a.O. (Anm. 10), S. 13.

¹² Die folgenden Passagen fußen auf: *Ulrich H. J. Körtner*, Ökumenische Kirchenkunde (LETh 9), Leipzig 2018, S. 259–264.

¹³ *Roswith Gerloff*, Art. Pfingstbewegung/Pfingstkirchen III. Asien, Afrika, Lateinamerika, *RGG*⁴ VI, Tübingen 2003, 1237–1241, hier Sp. 1238.

¹⁴ Es handelt sich um christusgläubige Juden, die sich keiner der bestehenden Kirchen anschließen, sondern Gemeinden bilden, die sich weiter als Teil des Judentums verstehen.

¹⁵ Vgl. *Walter J. Hollenweger*, Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft – Situation – Ökumenische Chancen, Göttingen 1997, S. 233ff.

¹⁶ Vgl. dazu *Rudolf v. Sinner*, Der Beitrag der Kirchen zum demokratischen Übergang in Brasilien, in: *Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann* (Hg.), *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*, Stuttgart 2006, 267–300, hier S. 295f.

¹⁷ Vgl. W. Hollenweger, a.a.O. (Anm. 15), passim.

¹⁸ Vgl. *Heinrich Schäfer*, „Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!“ Fundamentalismus und Charismen: Rückeroberung von Lebenswelt in Lateinamerika, *MdKI* 43, 1992, S. 43–48.

¹⁹ R. v. Sinner, a.a.O. (Anm. 16), S. 295.

²⁰ W. Kasper, a.a.O. (Anm. 10), S. 13.

²¹ W. Kasper, ebd.

²² Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (stw 914), Frankfurt a.M. 1991, S. 112.

²³ Vgl. *Rat der EKD/Katholische Deutsche Bischofskonferenz*, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, epd-Dokumentation Nr. 11/97, Nr. 13.

Fortsetzung der Anmerkungen von Seite 11 K.-H. Pohl, Die Welt als gemeinschaftlicher Besitz...

¹⁰ <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1880/soc-utop/index.htm>

¹¹ *William Pfaff*, *The Irony of Manifest Destiny. The Tragedy of American Foreign Policy*, 2010, S. 125.

¹² <https://www.marxists.org/reference/archive/liu-shaoqi/1939/how-to-be/ch01.htm>.

¹³ *Gerd Koenen*, *Die Farbe Rot: Ursprünge und Geschichte des Kommunismus*, 2017, S. 438.

¹⁴ *Ibid.*, S. 439.

¹⁵ *Ibid.*, S. 331.

¹⁶ *Kolakowsky* im ersten Band seines Werks *Main Currents of Marxism*, zitiert nach *Koenen*, S. 294.

¹⁷ *Raymond Aron*, *The Opium of the Intellectuals*, 1957.

¹⁸ *Mao Zedong*, "On New Democracy" (1940).

¹⁹ *Stephen Kinzer*, *Overthrow. America's Century of Regime Change from Hawaii to Iraq*, 2006.

²⁰ "A Manifesto for a Re-Appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture" (*Wei Zhongguo Wenhua Jinggao Shijie Renshi Xuanyan*): http://www.hackettpublishing.com/mou_zong-san_manifesto.

²¹ *Liang Qichao*, *Observations on a Trip to America, 1902-1905*, zitiert nach *David Arkush, Leo O. Lee* (Hg.), *Land Without Ghosts: Chinese Impressions of America from the Mid Nineteenth Century to the Present*, 1989, S. 92.

²² Für einen Vergleich zwischen Konfuzianismus und Kommunitarismus siehe: *Karl-Heinz Pohl*, "Communitarianism and Confucianism - In Search of Common Moral Ground". In: *K.-H. Pohl* (Hg.), *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches*, 1999, S. 262-286.

²³ *Jean-Louis Rocca*, *The Making of the Chinese Middle Class. Small Comfort and Great Expectations*, 2017.

²⁴ *Christopher Heurlin*, *Responsive Authoritarianism in China. Land, Protests, and Policy Making*, 2017.

²⁵ *Michael J. Sandel*, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, 1998, S. 351.

²⁶ *Michel Aglietta and Guo Bai*, *China's Development: Capitalism and Empire*, 2013, S. 304.