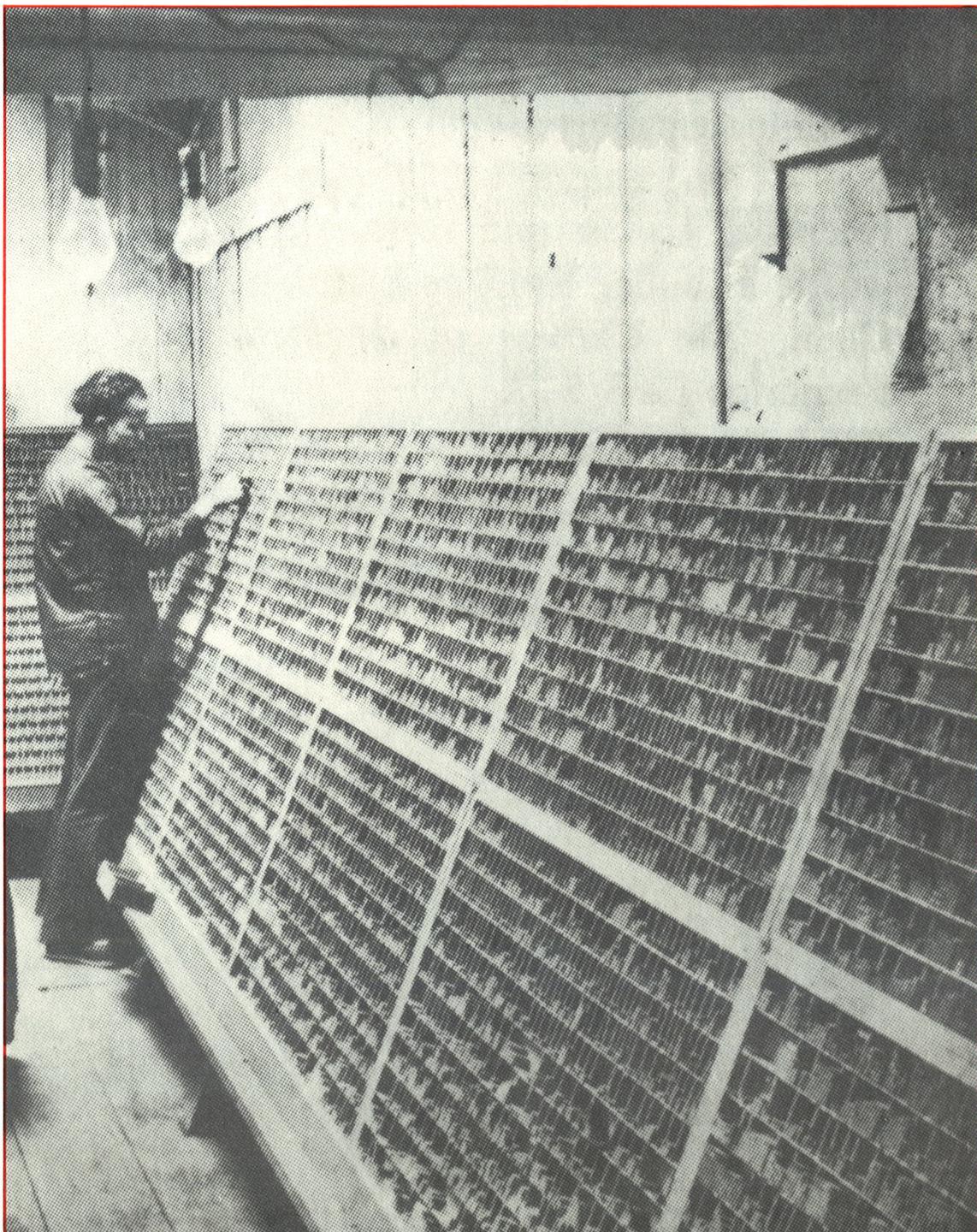
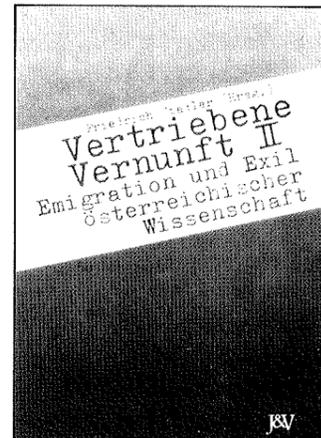
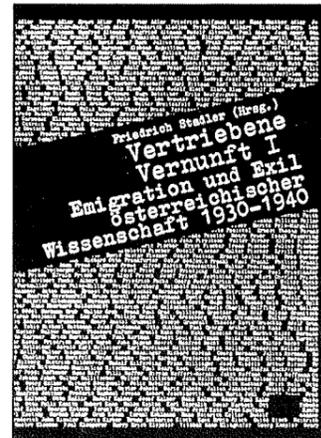


iwk

MITTEILUNGEN

DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST

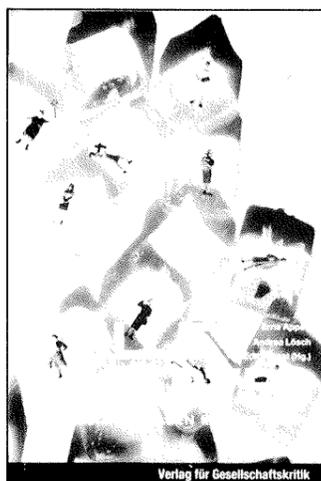
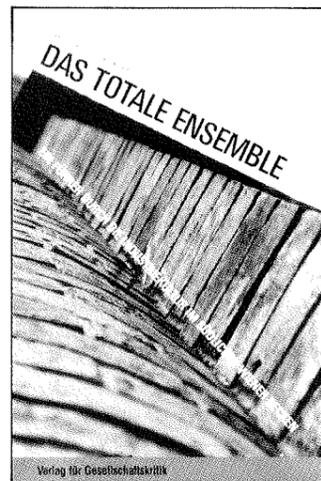




**PUBLIKATIONEN
VON
iwk
VERANSTALTUNGEN**

Für IWK-Mitglieder im Institut verbilligt erhältlich.

PHILOSOPHIE
PETER LUFTENEGGER (Hrsg.): EINLEITUNG
LUSABETH LUST: DIE WISSENSCHAFT
AFI DER WÄTER ... DIE WISSENSCHAFT
DER SCHNEE - EDGAR MORSCHEER ET
HIK UND POLITISCHE ENTSCHEIDUNG
PETER FLEISSNER: EINE PHILOSOPHIE
IN HEMDSÄRMELN - ALFRED PRABIGAN: AU
STROMARBEITEN UND MARXISTISCHE PHI
LOSOPHIE - JOHANN DVORAK: MAX ADLER
UND DER MATERIALISMUS - FRANZ VORAK
ER SOWJETISCHE PHILOSOPHIEHISTORIE
EIN BEISPIEL FÜR MARXISTISCHE GESCHIC
HTSCHAFTSLEHRE - KONRAD LIESSMANN:
KARL MARX - DIE THESEN ÜBER FEUERH
ADL - JESSE FREEMAN: GESELLSCHAFTL
ICHE HINTERGRÜNDE PHILOSOPHISCHER
THEORIEN - CLEMENT BERCHHOFF: TEND
ENZEN DER ASTHETIK - FRIEDRICH WALLN
ER: PHILOSOPHIE ALS THERAPIE - PETER EN
GELMANN: DIE ROLLE DER PHILOSOPHEN
IN DER FRANZÖSISCHEN GESELLSCHAFT
GESELLSCHAFT



INHALT

Andreas Maislinger
„Vergangenheitsbewältigung“ –
Ein internationaler Vergleich 2

Richard Trapp
Volksrepublik China 1979 – 1989:
Literatur zwischen Gesellschaft
und Soziologie 5

Erich Pilz
Vielfalt im Werden?
Zur chinesischen Historiographie
der letzten 100 Jahre 11

Margarete Maurer
Wissenschafts- und Technologiepolitik
im Bereich der Bio-Wissenschaften
in der Volksrepublik China 19

Jayandra Soni
Erkenntnistheorie in der indischen
Philosophie – mit Bezug auf
Sankaras radikalen Monismus an Hand
seiner Theorie der Überlagerung 24

Zarik Avakian
Die historische Entwicklung des
armenischen Schul- und Pressewesens
im Iran bis 1979 31

Ilias Manoussos
Der Iran.
Ein umfassendes Ordnungsmodell 35

EDITORIAL

Einige der im Arbeitskreis „Wissenschaft und Gesellschaft in der Dritten Welt“ in den beiden vergangenen Jahren behandelten Themen haben in letzter Zeit eine unvorhergesehene Aktualität gewonnen. Wir haben uns daher entschlossen, den Schwerpunkt dieses Heftes auf Artikel zu legen, die sich mit den Entwicklungen in Asien befassen. Alle Beiträge mußten aufgrund der Ereignisse aktualisiert werden, sie geben jedoch prinzipiell die Vorträge im Arbeitskreis wieder. Bei den Autor/inn/en bedanken wir uns herzlich für die Zusammenarbeit.

Elisabeth Nemeth Franz Wimmer

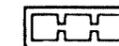
Umschlagbild: Chinesische Zeitungsdruckerei in den Vereinigten Staaten. Aus: die horen. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Kritik, 4/1989.

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR
WISSENSCHAFT UND KUNST 44.JG./NR. 4

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Für den Inhalt verantwortlich: Dr. Helga Kaschl. Alle 1090 Wien, Berggasse 17/1. Satz und Druck: Bednarik & Eckerl Ges.m.b.H., 1170 Wien, Taubergasse 15, Tel. 46 16 65, Fax 45 93 89

1090 Wien, Berggasse 17/1
1070 Wien, Museumstraße 5

Telefon 34 43 42
Telefon 93 13 82



Andreas Maislinger „VERGANGENHEITSBEWÄLTIGUNG“ – EIN INTERNATIONALER VERGLEICH

Ein Begriff, der für die Aufarbeitung – denn Bewältigung im eigentlichen Sinn gibt es natürlich nicht – der Verbrechen des Nationalsozialismus in die deutsche Sprache eingeführt wurde, wird zunehmend auch für andere Länder und Kulturen verwendet: Vergangenheitsbewältigung. Vergleichbare Begriffe gibt es jedoch in anderen Sprachen nicht. Im Englischen kommt „coming to terms with the past“ unserer Bedeutung von „Vergangenheitsbewältigung“ noch am nächsten.

Obwohl also in Berichten aus Argentinien (Militärdiktatur), den USA (Konzentrationslager für Amerikaner japanischer Herkunft), der Sowjetunion (Stalinismus), der Zentralafrikanischen Republik (Kaiser Bokassa), Japan (Kriegsverbrechen), Australien (200 Jahrfeier ohne Beteiligung der Aborigines) und vielen anderen Ländern von „Vergangenheitsbewältigung“ gesprochen wird, hat niemand versucht, das Gemeinsame dieser und der vielen anderen Fälle (etwa die Millionen Opfer der „Großen Proletarischen Kulturrevolution“ in China oder Pol Pots in Kambodscha) zu untersuchen und den immer wieder verwendeten Begriff zu definieren. Was meinen die Journalisten, wenn sie von „Vergangenheitsbewältigung“ schreiben.

Aber auch die Zeitgeschichtsforschung hat sich noch nicht der Mühe unterzogen, eine Definition zu erarbeiten, um Vergleiche anzustellen. Der sogenannte „Historikerstreit“ in der Bundesrepublik Deutschland war eher ein Hindernis, weil er sich allein auf die „Singularitäts-Diskussion“ beschränkte und Vergleiche als Entlastungsfunktion zu entlarven versuchte. Tatsächlich benützen revisionistische Historiker immer wieder den Verweis auf Verbrechen der anderen, um den deutschen (und österreichischen) Nationalsozialismus zu entlasten; das Phänomen „Vergangenheitsbewältigung“ bekommen wir jedoch nur durch den Vergleich möglichst aller relevanten Fälle des 20. Jahrhunderts in den Griff.

Der Begriff „Vergangenheitsbewältigung“ ist dann sinnvoll zu verwenden, wenn vier Kriterien erfüllt sind:

1. Massenmord
2. Beendigung des Mordens
3. Demokratisierung
4. „Wiedergutmachung“.

Da diese kurze Skizze eines sehr umfangreichen Forschungsprojektes nur Andeutungen bringen kann, führe ich hier nur jeweils einige Stichworte zu den vier Kriterien an.

Natürlich kann man im Zusammenhang mit jedem vergangenen Verbrechen von „Vergangenheitsbewältigung“ sprechen. Wenn dieser ohnehin äußerst problematische Begriff (deshalb schreibe ich ihn auch am liebsten in Anführungszeichen) in der Wissenschaft jedoch trotzdem weiter Verwendung finden soll, ist eine Abgrenzung notwendig.

Der amerikanische Soziologe Irving Louis Horowitz unterscheidet in seinem Buch „Taking Lives – Genocide and State Power“ acht Gesellschaftstypen:

1. Genocidal societies
2. Deportation or incarceration societies
3. Torture societies
4. Harassment societies
5. Traditional shame societies
6. Guilt societies
7. Tolerant societies
8. Permissive societies

Eine physische Einwirkung auf Menschen findet in den ersten drei oder vier Gesellschaften statt. Auf diese Genocid-, Deportations- und Folterstaaten sollte sich eine vergleichende Vergangenheitsbewältigungs-Forschung beschränken. Diese Verbrechen sind meist relativ leicht festzustellen. Damit sollen natürlich die psychischen Foltern und Einschüchterungsmethoden des vierten Typs nicht verniedlicht werden, eine für den Vergleich unbedingt notwendige Abgrenzung der restlichen Gesellschaftstypen scheint mir jedoch nicht immer möglich zu sein.

In der Erarbeitung einer empirischen Theorie der Massenmorde des 20. Jahrhunderts am weitesten fortgeschritten ist die amerikanische Politikwissenschaftlerin Barbara Harff. Sie verwendet in Ihrem Aufsatz *Toward Empirical Theory of Genocides and Politicides: Identification and Measurement of Cases since 1945* (International Studies Quarterly 1988, 359–371) folgende sechs Typen, welche sich mit den genannten drei von Horowitz weitestgehend decken:

1. Hegemonial genocides (Hegemonie-Genocid z.B. Sowjetunion gegen nationale Minderheiten und Volksrepublik China gegen Tibeter)
2. Xenophobic genocides (Xenophobie-Genocid, z.B. Paraguay gegen Indios und Burma gegen Moslems)
3. Retributive politicides (Vergeltungs-Politicid, z.B. Chile gegen Linke und Algerien gegen OAS-Anhänger)
4. Repressive politicides (Repressiv-Politicid, z.B. Sowjetunion gegen ukrainische Nationalisten und Guatemala gegen Indios und Linke)
5. Revolutionary politicides (Revolutionärer Politicid, z.B. Volksrepublik China gegen reiche Bauern und Kambodscha unter Pol Pot)
6. Repressive/hegemonial politicides (Repressiv-hegemoniale Politicide, z.B. Irak gegen Kurden und Philippinen gegen Moro-Nationalisten)

Barbara Harff führt den Begriff des „politicide“ (Politicid) als zur Unterscheidung der Fälle ein, in welchen die Opfer auf Grund ihres politischen Standortes oder ihrer Opposition zum Staat definiert werden (in which victims are defined in terms of their political status or opposition to the state). Bis jetzt wurde diese Unterscheidung in der deutschsprachigen Literatur nicht rezipiert, mir scheint sie jedoch trotz der Schwierigkeit der eindeutigen Abgrenzung von Genocid sinnvoll, weil sie eine weitergehende Differenzierung ermöglicht.

Barbara Harff hat nur Massenmorde nach 1945 untersucht. Bei „Vergangenheitsbewältigung“ denken wir jedoch vor allem auch an den Genocid an den Armeniern 1915, der (bewußt herbeigeführten) Hungerkatastrophe in der Ukraine und natürlich vor allem an den Holocaust. Da diese Massenmorde jedoch gut dokumentiert sind, ist es leicht möglich, sie den Kategorien Barbara Harffs zuzuordnen. An dieser Stelle kann das nicht weiter ausgeführt werden, für diese erste Skizze scheint der Begriff „Massenmord“ klar genug definiert zu sein.

Es klingt trivial, wenn im Zusammenhang mit „Vergangenheitsbewältigung“ die Beendigung des Mordens betont wird, schließlich soll ja Vergangenheit und nicht Gegenwart bewältigt werden. Erst mit der Beseitigung der Militärdiktatur in Argentinien konnte „Vergangenheitsbewältigung“ einsetzen. Unter Pinochet in Chile ist dies jedoch genauso wenig möglich wie unter der Herrschaft der mörderischen kommunistischen Partei in China. Damit verbunden ist das von mir genannte dritte Definitionsmerkmal, „Demokratisierung“. Ich spreche bewußt nicht von der Forderung nach einer (westlichen) Demokratie, weil bereits sich demokratisierende kommunistische Systeme die Fähigkeit zeigen, eigene Verbrechen einzugestehen und sich bei den Opfern zu entschuldigen. Für diese Behauptung genügt der Verweis auf die Aufarbeitung des sowjetisch-polnischen Verhältnisses, obwohl eine offizielle Entschuldigung Gorbatschows für den Massenmord an den polnischen Offizieren bei Katyn noch aussteht. Ohne auf die vielen anderen Beispiele einzugehen, behaupte ich, daß sich der direkte Zusammenhang zwischen Bereitschaft zur „Vergangenheitsbewältigung“ und Demokratisierung des politischen Systems fast täglich bestätigt. Soweit zu den Voraussetzungen. „Vergangenheitsbewältigung“ im eigentlichen Sinn bedeutet jedoch „Wiedergutmachung“, erneut ein Begriff, der nur unter Anführungszeichen verwendet werden sollte, weil sich natürlich nichts im wörtlichen Sinn „wieder gut machen“ läßt. Aber da auch dieser Begriff gängig ist, möchte ich ihn nicht durch einen neuen ersetzen und bei aller Problematik beibehalten.

„Wiedergutmachung“ wird vor allem durch folgende Maßnahmen versucht:

1. Aburteilung der Verantwortlichen durch Gerichte
2. Finanzielle Entschädigung der Opfer oder Hinterbliebenen
3. „Trauerarbeit“ durch Schule, Medien u.a.

Anhand dieser drei wichtigsten Ebenen der „Wiedergutmachung“ lassen sich wiederum Vergleiche anstellen. So ist man sich im wesentlichen einig, daß etwa die DDR bei der Aburteilung der NS-Verbrecher konsequenter als die BRD war, jedoch keine finanziellen Leistungen gegenüber Israel erbringen wollte und auch „Trauerarbeit“ bis jetzt nicht kennt. Oder die aktuelle Diskussion in der Sowjetunion: Von einer möglichen Verfolgung der noch lebenden Täter wird kaum gesprochen, hingegen steht die „Trauerarbeit“, das Erinnern, im Vordergrund. Nicht zufällig

nennen sich die überall in der Sowjetunion entstandenen Gruppen „Memorial“.

Zu den drei Ebenen muß eine zwischenstaatliche hinzugefügt werden. Wenn die Verbrechen einem anderen Volk zugefügt worden sind, ist vor allem das Verhalten der Staaten zu vergleichen. Welche Rolle spielt der Holocaust in den Beziehungen der Bundesrepublik Deutschland, der DDR und Österreichs zu Israel? Der Vergleich läßt Rückschlüsse auf die verschiedene Verantwortungsbereitschaft dieser drei „Nachfolgestaaten“ des Dritten Reiches zu. Oder eine andere Ebene, die der Symbole: Willy Brandt hat sich während seines Staatsbesuches in Polen vor dem Ghetto-Denkmal in Warschau niedergekniet. Welches Zeichen wird Gorbatschow als Entschuldigung für die ermordeten polnischen Offiziere setzen? Und wie wird sich der neue japanische Kaiser bei seinem Staatsbesuch in der Volksrepublik China verhalten? Bis jetzt hat er sich ja eher geziert und keine klare Entschuldigung für die von seinem Vater zu verantwortenden Verbrechen am chinesischen Volk hervorgebracht.

In Europa waren ganz sicher die westlichen Demokratien eher bereit und fähig, ihre Vergangenheit aufzuarbeiten. Obwohl es viele Defizite gibt (Frankreich hatte Probleme mit dem Fall Barbie; Norwegen hat die Kinder deutscher Soldaten wie Aussätzige behandelt u.a.m.) und besonders die Türkei überhaupt keine Bereitschaft zeigt, den Völkermord an den Armeniern zuzugeben, hinken die Staaten mit Systemen sowjetischen Typs eindeutig hinterher. Die DDR will erst jetzt „Wiedergutmachungs“-Zahlungen an jüdische Organisationen leisten und sieht noch immer keine Veranlassung, die Vorurteile gegenüber den Polen (und anderen slawischen Völkern) aufzuarbeiten. Ralph Giordano nennt das „verordneten Antifaschismus“. Dazu paßt auch, daß sich die DDR auf der Seite der Sieger sieht, weil sie das System der Sowjetunion übernommen hat. In der Sowjetunion meldet sich dagegen zunehmend Widerspruch.

Diese nur beispielhaft erwähnten Handlungen sind dokumentierbar und deshalb auch einem direkten Vergleich zugänglich. Schwieriger wird es bei der Untersuchung des kulturellen und religiösen Hintergrundes. Welche Kultur und welche Religion mißt dem Erinnern und der Aufarbeitung von Leid und Verbrechen die größte Bedeutung zu? Es erstaunt, daß diese wichtige Frage nie vergleichend untersucht worden ist. Wieder nur ein Eindruck: Im Judentum spielt das Erinnern eine, wenn nicht die entscheidende Rolle. Sogar bei nichtreligiösen Juden ist immer wieder die Rechtfertigung zu hören, daß an das Sterben des jüdischen Volkes erinnert werden muß. Dies ist – nicht zuletzt durch das Wirken Elie Wiesels und Simon Wiesenthals – weitgehend bekannt. Einer breiten Öffentlichkeit weniger bekannt ist jedoch, daß es immer wieder Intellektuelle jüdischer Herkunft sind, welche als erste an andere Massenmorde erinnern. Ralph Giordano hat die Erstellung der ersten Fernsehdokumentation über den Genocid an den Armeniern ebenso mit sei-

ner besonderen Verantwortung als Jude begründet, wie die Regisseurin Jeanine Meerapfel ihren Film über die Mütter der Plaza de Mayo. In meinem Archiv habe ich eine Fülle weiterer Belege für diese Feststellung gesammelt.

Am unteren Ende der Sensibilitätskala der Religionen scheint der Shintoismus zu stehen. Nicht Trauer über die japanischen Verbrechen des Zweiten Weltkrieges steht im Mittelpunkt der Shintozeremonien, sondern eine Verehrung der Täter. Bei der Berichterstattung über die Begräbnisfeierlichkeiten des Tenno wurde diese Einstellung weltweit bekannt. Ins Bild paßt auch, daß die einzige kritische Stimme von einem japanischen Christen kam: Der Bürgermeister der Stadt Nagasaki, Hitoshi Motoshima, hat in einem SPIEGEL-Interview als Grund seine Herkunft aus einer Familie „heimlicher Christen“ genannt. Auf die Frage, warum Japan nicht bereit ist, seiner Vergangenheit ins Auge zu sehen, antwortet Motoshima: „Dieses Land hat in sehr kurzer Zeit sehr viel von außen gelernt und sehr viel Technologie importiert, doch es waren fast ausschließlich materialistische Werte. Vom Seelischen und Geistigen der westlichen Kultur haben wir kaum etwas übernommen.“ Obwohl ich dem Bürgermeister von Nagasaki zustimme und mich als Teil der jüdisch-christlichen Kultur verstehe, welche das Erinnern zu einer Notwendigkeit erklärt hat, hat mich der niederländische Journalist Mark Blaisse mit folgender Beschreibung der ganz anderen Einstellung der Kambodschaner nachdenklich gemacht: „Kambodscha ist auch ein Land, wo die Menschen vergeben und vergessen. Niemand scheint sich besonders daran zu stoßen, daß Präsident Heng Samrin und Premierminister Hun Sen Maoisten und aktive Mitläufer von Pol Pot waren, bis sie 1977 erkannten, daß sie auch auf der schwarzen Liste der Roten Khmer standen, und nach Vietnam flüchteten. Kambodscha wäre auch gar nicht in der Lage gewesen, seinen Wiederaufbau zu beginnen,

wenn jeder mit einem „schuldigen Gewissen“ von dem Prozeß ausgeschlossen worden wäre. Die Sihanuks ermordeten die Kommunisten, die Anhänger Son Sanns und Lon Nols taten dasselbe mit jedem, der linker Sympathie verdächtigt wurde, und dann kamen die Roten Khmer, von denen kein einziger eine weisse Weste hat. Vergeben ist die einzige Lösung: das ist das Argument, das hinter der allgemeinen Versöhnungskampagne steckt. In den letzten Monaten sind Tausende von ehemaligen „Henkern“ in ihre Heimat zurückgekehrt. Sie müssen lediglich bekennen und drei Tage in einem Umerziehungslager verbringen, dann werden sie öffentlich rehabilitiert. Ein Land, dem man die Köpfe genommen hat, kann es sich nicht leisten, ohne seine Hände und Füße auszukommen.“ (DIE WELT-WOCHEN Nr. 28 vom 14. Juli 1988).

Dieses lange Zitat habe ich nicht gebracht, um damit unsere Befürworter des „Jetzt-muß-endlich-Schluß-sein!“ zu unterstützen, vielmehr will ich die Frage nach völlig anders angelegten Formen der „Vergangenheitsbewältigung“ in außereuropäischen Kulturen stellen. Ein vergleichendes Forschungsprojekt darf nicht ausschließlich eurozentrisch argumentieren. Dies fällt (mir) in diesem Fall besonders schwer, weil für uns nur ein Nichtvergessen eine Wiederholung verhindern kann.

Dieser internationale und interkulturelle Vergleich ist nur von einer größeren Gruppe von Wissenschaftlern der verschiedensten Fachrichtungen zu bewältigen. Wer sich für eine Mitarbeit interessiert, weitere Informationen haben möchte oder Hinweise geben kann, soll sich bitte an mich wenden:

Dr. Andreas Maislinger
Universität Innsbruck
Institut für Politikwissenschaft
6020 Innsbruck, Innrain 100
Telefon 0512-507-2712

IWK-BIBLIOTHEK:

Wimmer

Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika

Franz M. Wimmer (Hrsg.)



Passagen Verlag

Wie sehen Philosophen in außereuropäischen Ländern die interkulturelle Funktion der Philosophie.

Der Herausgeber, engagiert in einer kritischen Auseinandersetzung mit der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung, befragt erstmals Philosophen in außereuropäischen Ländern direkt. Der vorliegende Band versammelt die Antworten zu einem Blick auf die Philosophie von ihren Rändern her und hilft damit auch uns, Philosophie und ihre Geschichte mit anderen Augen zu sehen. Ein abschließender Beitrag des Herausgebers untersucht Chancen und Probleme der Beschäftigung mit außereuropäischer Philosophie in Europa.

Der Anhang enthält biographische Angaben über die Autoren und eine ausgewählte Bibliographie zur Gegenwartsphilosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika.

Richard Trappi VOLKSREPUBLIK CHINA 1979 – 1989: LITERATUR ZWISCHEN GESELLSCHAFT UND SOZIOLOGIE

Vorbemerkung nach dem 4. Juni 1989: Als dieses Referat 1987 vorgetragen wurde, konnte sich wohl kaum ein Chinese vorstellen, daß gegen Ende des zweiten Jahrtausends noch ein „4. Juni“ möglich sein würde. In einer Zeit, in der in der Sowjetunion und in Osteuropa Veränderungen mit akzellerierendem Moment vor sich gehen, sollte am Platz des Himmlischen Friedens das Rad der Geschichte noch einmal zurückgedreht werden. Das Volk – nach Mao Zedong die „allein treibende Kraft der Geschichte“ – hat von der „Halle des Volkes“ Besitz ergreifen wollen und wurde dabei von Panzern überrollt. Die offiziellen Rechtfertigungsversuche sprechen von einer „verschwindend kleinen Gruppe von Konterrevolutionären“¹, und tatsächlich würden vielleicht einst die historischen auswertbaren Aufzeichnungen „Zeugnis“ davon ablegen, daß kaum jemand an den Demonstrationen teilgenommen hat: In 3000 Zeichen langen Dossiers², die im Zuge der „Gegenwartsbewältigung“ durch die Staatsgewalt von den Pekingern abverlangt werden, ist jeder aufgefordert, genau zu schreiben, warum er gegebenenfalls am 4. Juni nicht in seiner Arbeitseinheit erschienen war. Das Eingeständnis, bei Demonstrationen am Platz des Himmlischen Friedens – im militärischen Sperrbezirk, als der sich das Zentrum Pekings damals darstellte, dabeigewesen zu sein, könnte fatale Folgen haben. In persönlichen Gesprächen ergab sich somit übereinstimmend, daß jeder einzelne „im Verkehr stecken geblieben ist“, so daß die historischen Quellen beider Seiten tatsächlich „bestätigen“ würden, daß fast niemand dabei war. Nur Fotos und Videofilme zeugen von einer geschätzten Million Menschen. Und im Gedächtnis der Pekinger wird das Andenken an jene dramatischen Tage und Wochen wohl solange hintangehalten, bis es die Umstände erlauben, Fotografien und Bilder der Erinnerung dekungsgleich zu kommunizieren. Die Schriftsteller werden dabei wohl mit zu den ersten zählen, die sich in Fiktion und Lyrik, in Chiffren und Formspielen in tabuisiertes Terrain wagen werden, wie sie es schon vor dem Juni 1989 getan haben: nach dem „Sturz der Vierer-Bande“, in den späten siebziger und den achtziger Jahren.

Mit dem Auge eines Soziologen die Gesellschaft beobachten, aus ihr kreativ schöpfen, sie mit Imagination verändern wollen... das sind jene Rollen, auf die die ausländischen Beobachter bei Autoren der VR China am meisten achten. Wo bleibt die „Literarizität“, fragen die westlichen Literaturwissenschaftler. Wo bleibt der Nobelpreis, fragen die chinesischen Literaten. Wo bleibt die literarische Unterstützung des Aufbaues des Sozialismus chinesischer Prägung, fragt das Parteiestablishment. Wo bleibt die Artikulation einer „conditio humana“, einer integrativen, glo-

bal „kompatiblen“ Emanzipation des „Chinesen“, fragen sich die einst zu einem „Ah Q“³ literarisierten Untertanen, die der Literatur nicht mehr bloß Typen abgeben wollen.

Die Bürde der Schriftsteller ist schwer. So manche leben heute im Ausland. In Chicago, Auckland, in der BRD oder in Dänemark. Andere in der inneren Emigration, in Schubladen oder Nischen der Gesellschaft, in Lethargie oder Verzweiflung. „Freiheit ist nur der Abstand zwischen Jagendem und Gejagtem“⁴, schrieb der Lyriker Bei Dao, und weiter: „in den plötzlich geöffneten Augen blieb ein Mörder das letzte Portrait“⁵. Während diese Zeilen geschrieben werden, könnte durchaus noch der eine oder andere auf seine Hinrichtung warten...

Studenten und Professoren, Schriftsteller und Kritiker demonstrierten im Frühling 89 für „Demokratie“ und „Freiheit“, Schlagwörter, die seit der 4.-Mai-Bewegung 1919⁶ in China unbewältigt geblieben sind. Die Gremien der Berufsschriftsteller, vermittelnd zwischen dem parteikontrollierten Kulturapparat und den zu neuen Denk- und Ausdrucksformen hinexperimentierenden Autoren, vermochten noch nicht, den unleugbaren Wiedereintritt der chinesischen Literatur in der Weltliteratur ästhetisch gegen die Banalität, strategisch gegen die Brutalität abzusichern⁷. Kompromisse sind essentielles Strukturelement ihrer organisatorischen Existenz. Ein Autor mit zwanzigjähriger Verbannungserfahrung in den Wüsten Xinjiangs, 1986 zum Kulturminister avanciert, 1989 trotz neutraler Loyalität zum Privatieren bewogen, schrieb in einer Satire in den frühen 80er Jahren:

Ich möchte Sie lediglich ersuchen, einen aufrechten, gestrengen Artikel zu schreiben und mich darin mit Ihrer Kritik völlig zu verreißen! Nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte weiß ich genau, sobald jemand von Ihnen kritisiert worden ist, wird er beliebt im ganzen Land, sein Name erschüttert den Erdball! Und auch Sie werden dadurch wiederum Prestige erlangen und Ihren Nutzen daraus ziehen. Das erst nennt man „einander bekämpfen und einander unterstützen“, „durch Zusammenarbeit die Effizienz erhöhen“.⁸

Daß die Kritikkampagnen der achtziger Jahre gegen vorlaute Liberale und Theoretiker nicht mehr ernst genommen worden waren⁹, mag mit ein Grund zur totalen Fehleinschätzung der Entwicklung zum 4. Juni hin gewesen sein. Die Eigendynamik, die die Terminologie von ihrer epistemologischen Aufspaltung in nicht-gemeint-Angesprochenes und nicht-geglaubt-Ausgesprochenes auf den Boden tödlicher Wörtlichkeit herunterholte, mag vielleicht auch jene überrascht haben, die weniger Interesse hatten an den philosophischen als an den machtpolitischen Perspektiven jener Distanz, die den Schriftstellern eines Volkes Stoff zum Dichten bietet, solange sich nicht die Zeit selbst verdichtet zu einer Mauer des Todes, vor der jedes Wort sinnlos und ungeboren bleibt.

Die Beobachtung, daß bei der Beschäftigung mit Texten der VR China (mehr als anderswo) jede Äußerung, vom Terminus bis zur komplexen Argumenta-

tionskette, mit dem Faktor „Zeit“ indiziert werden muß, daß die Änderung des Kontextes des gesellschaftlichen Bewußtseins- und Erwartungshorizonts literarische Texte erst unter völlig anderen Vorzeichen weiterhin rezipierbar bleiben lassen, gleichsam zwischen den zeitlichen Parametern ihrer Publikation und ihrer späteren Rezeption Zeugen semantisch/funktionaler Verschiebungen werden, eine solche Beobachtung trifft erst recht seit dem epochalen Negativdatum des 4. Juni 89 zu. Vielleicht wird man einst von einem Bewußtseinssprung, einem „Paradigmenwechsel“ im chinesischen Geistesleben sprechen. Gerade die seither erfolgte „Normalisierung“ ist ein Reflex der Entzweiung von Designat und Denotat. Die denotierten Merkmale von „Freiheit“, „Demokratie“ und dgl. werden zum Designat negativ besetzter Newspeak. Das gemeinte (politisch Eingeforderte) wird staatlich inkriminiert, die Semantik aufgrund ihres Kontextes ins Gegenteil verkehrt. Dokumentarisch belegbare Äußerungen wie „Ich war nicht am Tian an men“ sind – kontextualisiert – zu lesen als „Ich war sehr wohl am Tian an men“. Literatur wird unter solchen Auspizien nur „kontextkonvertiert“ interpretierbar. Der richtigen „Kontexttradierung“ wird essentielle Bedeutung zukommen. Sie ist außerdiskursiv, sei es im Nicht-Geschriebenen, im Mündlich-Uminterpretierten, sei es in der Stimme aus dem Exil.

Im folgenden seien nun Thesen und Beispiele zur Gegenwartsliteratur der VR China skizziert, die noch nicht das Merkmal „4. Juni“ tragen. Ihre Symptomatik hat sich nicht geändert, ihre Dramatik allerdings beträchtlich. Es soll gezeigt werden, welchen Platz die Literatur in der VR China einnimmt, konfrontiert man sie mit zwei Bereichen, die nicht auf derselben Ebene liegen: der Gesellschaft und der diese Gesellschaft metadiskursiv analysierenden Soziologie. Die strukturelle Divergenz, die sich für die Einordbarkeit von „Literatur“ dabei ergibt, ist nicht zuletzt Zeichen jener ironischen Distanz, mit der der ausländische Beobachter seine Position als Erkenntnisobjekt gegenüber seinem Erkenntnisobjekt abzusichern versucht, während er sich selbst in der Relation von „Gesellschaft“, „Soziologie“ und „Literatur“ einbringt, indem er als Element interkultureller Kommunikation in China „parteilich“ in den kritischen Diskurs einfließt.

These:

Ein im politischen Diskurs der VR China zum Terminus erklärter Sachverhalt wird bewußt „sprachpolitisch“ (d.h. durch politisches Diktum, vermittelt durch die offiziellen Medien) in der Kommunikation der Gesellschaft eingesetzt, insofern als von einem ursprünglichen semantischen Spektrum bestimmte Bereiche tabuisiert, andere mit seiner genau definierten Interpretation versehen werden. Da nun die Verwendung des dergestalt semantisch beschnittenen Terminus Akzeptanz der sprachpolitischen Intention signalisiert, bietet eine Entzweiung von formaler Zitation und inhaltlicher Umdeutung die einzige Möglichkeit von Dissens. Diese „Umdeutung“ kann aber nicht a posteriori sein, da sich so der Dissens des eigenen Standpunktes entlarven würde,

sondern muß seinen a priori-Status plausibel (persuasiv) machen, um so den Dissens von „DER“ Wahrheit (dem ursprünglichen Denotat) nunmehr der anderen Seite nachzuweisen. Die Uminterpretation muß also historisch vorverlagert – zeitlich rückversetzt werden.

Fraktionskämpfe lassen sich so als zeitrelativierte Terminologiegefechte darstellen. Momentaner Sieger ist, wer sich zum entscheidenden Zeitpunkt der „allgemeinen“ Akzeptanz einer bestimmten Interpretation, eines Terminus versichern kann. „Allgemein“ bezieht sich hier auf die durch den Propagandaapparat transportierte Aussage einer einflußreichen Persönlichkeit bzw. Gruppe. Dies sei nun an einigen Beispielen im Bereich der Literatur(politik) illustriert:

1) In Beispiel eins geht es um die Verwendung der Termini „Vier Grundprinzipien“¹⁰ und „Liberalisierung“¹¹: an ersteren ist (nach dem politischen Imperativ) festzuhalten, letzterer (Liberalisierung) ist zu bekämpfen. Wer umgekehrt handelt, richtet sich selbst. Wer den anderen richten will, muß ihm zumindest nachweisen, daß er die Termini als Tarnung für das Gegenteil verwendet oder daß die Geschichte die pervertierte Umkehrung des tatsächlichen Sachverhalts letztendlich offenbart. Wer sich selbst gegen Angriffe der Illoyalität verteidigen will, muß die inhaltliche Distanzierung der formalen, aber ungerechtfertigten Identifizierung mit der inkriminierten Verwendung eines Terminus glaubhaft machen können. Als der Schriftsteller Feng Jicai gefragt wurde, ob seine kritischen Werke über die Kulturrevolution in den Verdacht der Verbreitung „liberalen“ Gedankengutes kommen könnten, antwortete er:

„...ich glaube, daß nur die Kulturrevolution und die Viererbande Liberalisierung im höchsten Maße repräsentieren“, und erklärend fügte er hinzu, der Kampf gegen die bürgerliche Liberalisierung erfordere das Festhalten an den vier grundlegenden Prinzipien, die Viererbande habe aber diese Prinzipien bekämpft. Insofern dürfe es nicht problematisch sein, über die Kulturrevolution zu schreiben!¹²

B. Staiger unterstreicht dabei die „Ironie“ einer solchen Argumentation, indem Feng

...völlig konsequent argumentiert, indem er den gegenwärtig gültigen Satz „Wer sich nicht an die vier Prinzipien hält, betreibt bürgerliche Liberalisierung“ auf die Kulturrevolution überträgt.¹³

2) Als zweites sei nun ein Beispiel erwähnt, bei dem die Rechtfertigung für sich, für die eigene Gruppe oder für die zur eigenen Gruppe hochstilisierte Außenwelt durch „semantische Eingrenzung“ – Einvernahme erfolgt. In einer Epoche, in der das sozialistische Modernisierungsprogramm der VR China, terminologisch fixiert als „Vier Modernisierungen“, ungeteilt akzeptiert zu werden hat, müssen natürlich auch die Literaturschaffenden dieses wirtschaftspolitische und zugleich ideologische Programm auf ihre Weise, d.h. durch Schaffung geeigneter Werke unterstützen. Tut dies eine nicht zu verleugnende und womöglich zahlenmäßig und ansehensmäßig im In- und Ausland attraktive Gruppe von Autoren nicht

und scheint es im Moment nicht günstig, eine immanente Konfrontation veröffentlicht einzugestehen, bietet sich die Möglichkeit, ihr Schaffen „terminologisch einzugrenzen“ d.h. zu vereinnahmen. Beschränkten sich also gewisse Autoren auf die mehr oder minder kritische Darstellung etwa von psychologischen Studien, ohne das Reformwerk als positiv gestaltende gesellschaftliche Kraft darzustellen, so muß der in diesem Fall politisch positiv besetzte Terminus „Reformliteratur“ eben auch auf solche Werke ausgedehnt werden, und sei es, daß sich diese semantische Überstrapazierung nur auf den Zeitpunkt begründet.

Bei einem Treffen chinesischer Autoren im offiziellen Schriftstellerverband 1987 wurde die Frage gestellt, warum der „Reformprozeß“ in den 80er Jahren nicht die (von der Regierung) gewünschte literarische Aufarbeitung erfahre. Man einigte sich schließlich auf die Feststellung, daß „alle Werke, die auf irgend eine Weise das Leben unter der Reformpolitik widerspiegeln, letztlich zur Reformliteratur zu zählen seien“.¹⁴

Beispiel eins und zwei boten eine semantische Relativierung, d.h. Uminterpretation oder Bedeutungserweiterung eines politisch definierten und damit gesellschaftlich tabuisierten Terminus.

3) Das dritte Beispiel ist von transparenterer Natur, da hierbei die Wortgestalt eines Terminus selbst modifiziert, d.h. verbal erweitert wird. Der Angehörige der Sprachgemeinschaft und Teilhaber an der Geschichtsgemeinschaft weiß um die Signalwirkung der Chiffre, weiß also um den essentiellen Unterschied zwischen Zitat und dessen Ableitung. Der linguistische Unterschied, daß in Maos „Yan'aner Reden“ 1942¹⁵ von den „Volksmassen“ die Rede war, 1987 aber vom „Volk“ gesprochen wird (dem Literatur und Kunst zu dienen hätten), weist auf den Umstand, daß unter ersteren die Arbeiter, Bauern und Soldaten gemeint waren, unter letzteren aber das gesamte Volk, also einschließlich (um nicht zu sagen primär einschließlich) die Intellektuellen und jene neuen Schichten, die das Modernisierungsprogramm aufgewertet und mit Macht und Kapital versehen hat. Dabei fällt auch die durchaus triviale Praxis auf, sich durch Zitate der Gegenseite (wie weit oder nahe dieses „Gegen“ auch sein mag) abzusichern.¹⁶ Dabei fällt auch die durchaus triviale Praxis auf, sich durch Zitate der Gegenseite (wie weit oder nahe dieses „Gegen“ auch sein mag) abzusichern.¹⁶

Im folgenden seien noch einige weitere Aspekte des Ineinandergreifens von Politik, Literatur, Literaturpolitik und politischer Literatur skizziert.

Während der bekannte Dramatiker Wu Zuguang¹⁷ eigens in einem ZK-Dokument Anfang August 87 dafür kritisiert wurde, weil er die „Kampagne gegen geistige Verschmutzung“ 1983/84 als „blinden Unfug“ bezeichnet haben soll und gleichzeitig die stellvertretende Direktorin der Beijinger Rundfunkanstalt deshalb entlassen worden sein soll, weil sie Wang Ruoshui¹⁸ positiv beurteilte, der sich in Sachen „Humanismus und Entfremdung“ 1983 auf terminologisches Glatteis begeben hatte, verstand es die

junge und unerschrockene Zhang Xinxin¹⁹, die Zeit der Kritik-Kampagne gegen ihre Werke (1983/84) zu nützen, indem sie ein Jahr im großen Mutterland untertauchte und von Nord bis Süd Materialien für ihre neuestes Oeuvre sammelte.

In einem ihrer unter dem Titel „Pekingmensch“ zum internationalen Sensationserfolg avancierten Interviews bietet der Befragte interessante literatursoziologische Einblicke²⁰. Er beklagt, daß Zeitschriften mit Trivilliteratur „wahnsinnigen Absatz“ haben, während anspruchsvolle Literaturzeitschriften sich immer kleinerer Auflagenziffern gegenüber sehen, was er sogar zahlenmäßig belegt. Er zieht daraus den verantwortlichen Schluß, eben „hochwertige“ Unterhaltungsliteratur fördern zu sollen. Denn immerhin gehe es den 800 Millionen Bauern heute zwar wirtschaftlich besser, „aber geistige Interessen, Freizeitgestaltung, das existiert doch für die noch gar nicht“. Das Land ist so groß, daß auch schlechte Literatur noch überall begierig aufgesogen wird“. Und an die Adresse der Literaturtheoretiker richtet er die Forderung, sie sollten sich an eine Neubewertung der Unterhaltungsliteratur machen.

Viele von diesen sind hingegen zeitlich in Anspruch genommen, die „Modernismus“²¹-Diskussion in theoretische Schranken zu verweisen. Und während sie sich bemühen, die „totale Verwestlichung“ auch als Eindringen narrativer formaler Experimente hintanzuhalten (selbst der Kulturminister erging sich in dieser nacheilenden Methode²²), schlüpft das Ausland schon bei der semantischen Hintertür des Phantastischen Realismus herein, indem es sich als „Xungen Wenxue“ („zu den Wurzeln“²³) (den chinesischen) Trend absicherte. „Neuer Heimatroman“ könnte man dieses, für China neue Genre kritischer Hinterlandsschläue bezeichnen. Durchaus unter dem Thema Literarisierung der „Modernisierung“ subsumierbar. Aber mit jener besser suspekt erscheinen lassenden ironischen Distanz, die das Bauernmilieu jener Gefährlichkeit entschärft, die im städtischen intellektuellen Umfeld entblößt werden könnte. Neben diesen politischen Überlegungen gilt mit Blick auf den Markt zu beachten, daß die überstrapazierte Selbstdarstellung des Augengläser tragenden und Zigaretten rauchenden Intellektuellen beim Leserpublikum durchaus auch einmal einer Blutauffrischung vom Dorfweiler bedarf.

Sprachlich kann die Vielfalt ländlichen und dialektalen Lokalkolorits eingebracht werden, dessen Robustheit und Deftigkeit durchaus auch in der Darstellung des Sexuellen eine Entsprechung findet, das eben in diesem ländlichen Raum ein besonderes Refugium gefunden hat. Verschließt sich diesbezüglich das Artifizielle des Stadtklimas schon ziemlich, so ist der Skandal vollends, sollte es jemand wagen, die Verletzung sexueller Tabus mit der besonders sensibilisierten Thematisierung von Problemen von Minoritätsvölkern in Zusammenhang zu bringen – allen voran, den aufgrund ihres religiösen Beharrungsvermögens „mystifizierten“ Tibetern²⁴.

Während sich der sprachliche Diskurs innerhalb der realen Gesellschaft vom Metadiskurs der sie

untersuchenden Soziologie unterscheidet, schöpft die „schöne Literatur“ aus beiden, befruchtet im optimalen Fall den allgemeinen Sprachgebrauch und liefert Rohmaterial für den soziologischen Diskurs, verwehrt sich aber dagegen, als einer der beiden betrachtet zu werden (chinesische Schriftsteller werfen den ausländischen Sinologen oft vor, diese mißbrauchen deren literarische Werke nur als soziologisches Rohmaterial, vergessen aber dabei die Nötigung zu solchem Vorgehen zu Zeiten, in denen in China die Literatur zur Politpropaganda oder zum Sozialexperiment mißbraucht worden war, was eben rezeptionspragmatische Nachwirkungen zeitigt).

Interessant wird allerdings gerade die Etablierung einer relativen neuen Gattung (Vorläufer oder ausländische Einflüsse sollen dabei nicht geleugnet werden): die Reportageliteratur (baogao wenxue).

Das Beispiel des Zeitschriftengründers²⁵ in Zhang Xinxin's „Pekingmensch“ ist hier von den Sprachebenen her besonders ergiebig. Zu Wort kommt eine authentische Person, die sich über wünschenswerte Veränderungen literarischer Ausdrucksformen äußert, literarisch durch Zhang Xinxin nur dadurch „verfremdet“, als es sich bei dem Textrahmen eben nicht um Reportage, sondern um Reportageliteratur handelt. Der Interviewte thematisiert sozusagen seine eigenen literaturtheoretischen Wünsche, indem ihm zur Thematisierung ein diesen Wünschen entsprechender literarischer Rahmen geboten wird: er fordert volksnähere Literatur und partizipiert vermittels des Mediums, das diese Forderung transportiert, gleich selbst an dieser Realisierung. Er ist nicht der Theoretiker, der sich „kraft“ eines allzu theoretischen Diskursrahmens der von ihm gesuchten Zielgruppe verschließen würde, sondern der zum Praktiker privilegierte (weil selektierte) Sprecher seiner selbst.

Nicht, daß dieser Vorgang im Hinblick auf die (von ihm selbst als Fernziel angestrebte) Förderung „hoher Literatur“ überprüft werden soll. Es reizen hier nur das Umschlagen von theoretischem und praktischem Diskurs sowie das Phänomen der Selbstreferenz in Bezug auf die Interferenz zwischen Literatur und Gesellschaft und Literatursoziologie.

Wieder gilt es, dem Argument zu begegnen: all das sei in anderen Kulturkreisen ebenso möglich oder auffindbar. Und doch ist der chinesische Kontext bemerkenswerter, weil der politische Bezug all dieser Vorgänge durchaus für das ganze Land relevante Auswirkungen hat, man könnte sagen, weil die politische Bezughaftigkeit konstitutives Merkmal jedes literatursoziologischen Phänomens ist (was sich aus der noch immer gültigen Anwendung der „Reden von Yan'an“ ergibt) und weil gerade diese politische Bezughaftigkeit von Literatur in China ihre eigene Geschichte hat. „Wen yi zai dao“ („die Literatur hat das Dao zu transportieren“): Die von altersher unauflösbare Konnotation, daß Literatur in China ETWAS zu transportieren hat, dem sich die bloße ästhetische Struktur, das Muster, was „wen“ („Literatur“) ursprünglich bedeutete, seit jeher unterzuordnen hatte²⁶, diese Konnotation besteht auch heute

noch: terminologisch abgesichert durch Parteitagebeschlüsse und ästhetisch auf die Probe gestellt durch die Schriftsteller. Ästhetik als die Innenprojektion einer Freiheit, von der Liu Binyan sagt:

„Ich fordere keine uneingeschränkte Freiheit, die ich für falsch und unserer derzeitigen Wirklichkeit nicht angemessen halte. Es gibt keine abstrakte, absolute Freiheit. Aber eine begrenzte Freiheit wird in der Handhabung auch Probleme aufwerfen, was soll man also tun? Dies muß mit Hilfe der Kritik durch die Literatur und Kunst angegangen werden...“²⁷

Das Genre „Reportageliteratur“ ist also phänomenologisch insoferne interessant, als es texttypologisch einem Grenzbereich zwischen „fiktional“ und „nicht-fiktional“ zuzuordnen ist. Während man heute im Westen des öfteren eher von „Textsoziologie“ anstatt von „Literatursoziologie“ spricht, um so methodologisch auch nichtliterarische („nichtfiktionale“) Texte inkludieren zu können, und während man sich von verschiedenen Ausgangspunkten (semiotisch, texttypologisch) bemüht, solche Grenzbereiche theoretisch abzuklären, bietet die chinesische Gegenwartsliteratur mit einer eigenen Gattung (eben der Reportageliteratur) ein eindrucksvolles Beispiel, welche Wirkung eine solche semifiktionale Textsorte zeitigen kann. Ihre Einflußnahme auf die Gesellschaft besteht, wenn schon nicht in der Verursachung, so doch bisweilen in einem der auslösenden Momente einer neuen politischen Bewegung. Solche Art von „Literatur“ setzt in einem gewissen außerliterarischen Umfeld über den Umweg der politischen Bewegung nun aber wieder einen gesellschaftlichen Prozeß in Gang.

Die Politik reagiert hier vielleicht deshalb so sensitiv, weil das literarische Produkt gesellschaftliche Phänomene, virulente Probleme, gefährlich scheinende Tendenzen auf der Ebene des Exemplarischen einer entromantiserten und sensibilisierten Öffentlichkeit vorstellt.

Die Größe des Landes und seiner Bevölkerung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß in China eine Nichtidentifizierung bzw. Nichtinbezugstellung schwieriger fällt als anderswo. Man könnte von „geschlossener“ Gesellschaft sprechen, vom Fokussierungseffekt einer Dorfgemeinschaft, in der jeder jeden auch dann erkennt, wenn nur herausgefilterte Identifizierungsmerkmale bekannt sind. So unbegrenzt zum Beispiel die Namensgebung der einen Milliarde Menschen scheinen mag, so lassen sich aufgrund von etwa bloß 100 gebräuchlichen Familiennamen bereits etliche Personen mit ähnlicher Charakteristik betroffen fühlen, wenn es etwa hieße, „Wang, der Opportunist aus dem 2. Wohnblock“. Nicht von ungefähr ziehen es manche Schriftsteller vor, eben Wang xy zu schreiben, um nicht durch Nennung von Vornamen genau jene Person in Verlegenheit zu bringen, die zwar nicht so und so heißt, in Wirklichkeit in Block 3 wohnt, aber eben gerade jener unbeschreibliche Opportunist ist, als der ihn jeder in seiner Umgebung kennt. Und so groß 10 Millionen km² auch sein mögen, die Traktorfabrik „Rote Fahne“

weiß jeder Gebildete als in Luoyang befindlich, ebenso wie die Schreibmaschinenfabrik „Doppelte Taube“ in Shanghai, u.s.f. Und wenn dann der erste Parteisekretär der Zweiten Abteilung als Erzschrift beschrieben wird, nützt es seinem realen Counterpart herzlich wenig, in der Dritten Abteilung Zweiter Sekretär zu sein.

Sicher gilt ähnliches im Westen für aus dem Leben gegriffene Romangestalten. Nur droht diesen nicht, sich gemeinsam mit „ihrem“ Autor plötzlich in den Mittelpunkt einer landesweiten Medienkampagne gestellt zu finden. Die „Menschenbilder“ in Zhang Xinxin's „Pekingmensch“ zeichnen so treffend die Interviewten, noch dazu in ihrem sozialen und geographischen Umfeld, daß sie sich hinter den phantastischsten Pseudonymen nicht verstecken könnten.

Dem Schriftsteller bleibt ohnehin nur die Flucht nach vorn. Wenn schon Skandal, dann muß man dadurch gleich jene Berühmtheit erlangen, um aus dem Heer der tausenden von Schriftstellern in die Riege der vom Ausland umbuhlenen hineinkatapultiert zu werden. Nach einigen Wochen und Monaten ist das Ärgste durch(ge)standen – Selbstkritik ist durchaus gesellschaftsfähig – und was bleibt, ist der klingende Name als besseres Startkapital für in Zukunft meist eher schaumgebremste Ausritte.

Nachdem der bekannte Schriftsteller Liu Xinwu, Nachwuchstalent der Mitte-70er Jahre, in seiner beamteten Funktion als Chefredakteur der wichtigsten Literaturzeitschrift „Renmin wenxue“ im noch liberalen Klima von Heft 1/2 des Jahres 1987 eine Geschichte (Reportageliteratur) durchgehen ließ²⁸, die als ein Exempel von Verletzung religiöser und sexueller Tabus sich zu erweisen eignete, wurde besagter Liu Xinwu seines Postens enthoben.

Nach über einem halben Jahr Dienstsuspendierung erschien in der Oktobernummer 1987 der Zeitschrift „Renmin wenxue“ folgende Notiz:

Der Schriftsteller Liu Xinwu hat seine Tätigkeit als Chefredakteur wieder aufgenommen (...), nachdem er ehrliche Selbstkritik geübt hat.

Darunter:

Einer Einladung einer amerikanischen Universität Folge leistend ist Liu Xinwu am 23.9. nach Amerika abgereist.

Der engagierte Schriftsteller der VR China wird zum Meßinstrument jener schmalen Zone, abseits des Gewünschten, nahe dem noch Erlaubten, aber schon einen kleinen Schritt darüber. Er vermag so, die Grenzlinie, vage vortastend, ein wenig in ihrer Elastizität auf die Probe zu stellen. Und wenn er den Bogen überspannt, werden alle wieder weit zurück hinter die Startlinie geworfen. Nach einer Kampagne (1983/84, 1986/87) beginnen sich beide Lager wieder zu konsolidieren, auch gegenseitiger Respektierung (natürlich bei recht ungleicher Machtbasis) zu versichern. Und das nächste literaro-politische (Sprach)spiel kann beginnen.

In einer Gesellschaft, in der per Doktrin dem Schriftsteller die Aufgabe zukommt, „das aus den Volksmassen gesammelte Rohmaterial zu einer ideo-

logischen den Volksmassen dienenden Literatur und Kunst zu gestalten“, wird dieser wohl nach Wegen suchen müßen, neue Inhalte und Formen mit dem funktionalen Erwartungshorizont des Systems (dem Kulturapparat) in Einklang zu bringen. „Um die Gesellschaft zu verändern“, „die Vier Modernisierungen auf kultureller Ebene zu unterstützen“, „um den Gedanken des Vierten Schriftstellerkongresses Ausdruck zu verleihen“, „um nach einer höheren Stufe sozialistischer geistiger Zivilisation zu streben“, „um den Kampf gegen die bourgeoise Liberalisierung und Verwestlichung zu exemplifizieren“ ... und wie auch immer die weiter oder enger definierbaren Rahmenbedingungen der pragmatischen Zeiterfordernisse lauten mögen, kurz: um den geforderten Denkrichtungen eine ästhetische Begründbarkeit nachzuliefern. Chinesischerseits wird oft behauptet, feudales Gedankengut noch nicht restlos überwunden zu haben. Eine durch westliches Vordringen verunsicherte, sich enttabuisierende Spättagrargesellschaft, in der die Mechanismen patriarchalischer Selbstkontrolle aus den Fugen geraten, muß sich erst durch try and error in ein neues Regelsystem einpendeln. Und solch ein Prozeß darf doch allemal Stoff für Literatur abgeben.

Es bedarf keiner abstrakten Theorie, um zu demonstrieren, in welchem Verhältnis von Beeinflussung außerliterarische Wirklichkeit und literarisches Werk in der zeitgenössischen chinesischen Literatur stehen. Das Beispiel von Liu Binyan's Werken (und Wirken) wie „Zwischen Menschen und Dämonen“²⁹ (1979) veranschaulicht leicht verifizierbar das Regelsystem von Literatur mit ihrem Kontext in der VR China. Liu Binyan sah sich selbst nicht als Schriftsteller im Sinne „Verfasser schöner Literatur“, er stand nach „mehrjähriger Verbannung“ in einem zu nahen Verhältnis zur gesellschaftlichen Realität, zur „Pragmatik“, als daß er Zeit für gelehrte Spekulationen aufgebracht hätte, inwieweit seine Werke als Literatur zu betrachten seien³⁰. Die Theoretisierung von literarischen Produkten erfolgt in der VR China primär (bisweilen ausschließlich) unter dem Aspekt einer „Volkssoziologie“: nicht akademisch um ihrer selbst willen, um eines Theorems willen, sondern für das Volk verstehbar und von den Volksvertretern, der Partei, dem Kulturapparat transparent gestaltet und dem zeitbedingten politischen (Dis)Kurs entsprechend. Liu Binyan also sah sich weder als Literat im chinesischen Sinn, noch als „Textproduzent“ nach westlich-linguistischem Verständnis, vielmehr als Schreiber von „Reportageliteratur“.

Die zentrale Aussage von Liu Binyan „Zwischen Menschen und Dämonen“, die die Entlarvung und den gerechten Fall der korrupten Parteiangehörigen Wang Shouxing darstellt, die (in Wirklichkeit) letztlich zum Tod verurteilt wurde, bildet der Schlußsatz: „Leute paßt auf! Jetzt ist nicht die Zeit der Siegesfreude...“

September 1979, Provinz Jilian, Shenyang“. Anmerkung des Autors: „Aus Gründen, die dem Leser einsichtig sein werden, wurden die Namen einiger Personen in diesem Text geändert.“³¹

Zwischen Reportage über faktische Tatsachen und Personennamen und literarischer Aufbereitung öffnet sich bei Liu Binyan jene Kluft von Fiktionalisierung, die wesensimmanent für die literarische Wirklichkeit und zugleich künstlerische Distanz zur objektiven (politischen) Realität ist, die aber von bestimmten Rezipienten von tatsächlicher Reportage – also nicht Reportage-Literatur – nicht zur Kenntnis genommen wird oder werden wollte.

Die zeitgenössische Literatur in der VR China agiert also im interdiskursiven Bereich zwischen Gesellschaft und Soziologie. Für beide befruchtend, von beiden schöpfend. Vom offiziellen Kulturestablishment gedrängt, die Gesellschaft zu beeinflussen, von der Literaturkritik ermahnt, sich nicht in Soziologie zu verlieren, von den Autoren als Mittel verwendet, zwischen beiden zu vermitteln, und dies mit wachsenden Anstrengungen, ihre gesellschaftliche Funktionalität mit „Literarizität“ ästhetisch glaubhaft zu machen.

1919 – 1949 – 1989: von der Illusion über die Vision zur Desillusion. Die letzten zehn Jahre literarische Entwicklung geben Einblick in geistige Prozesse des Riesenreichs, wie es einer Literatur entspricht, die sich bewußt damit auseinandersetzt, einen Beitrag zur „Weltliteratur“ leisten zu wollen.³²

Anmerkungen:

- 1 Vgl. u.a. Beijing Rundschau 1. August 1989, S. 13 Chronik und Analysen der Juniereignisse siehe u.a. in: das neue China 1989/4
- 2 Nach mündlichen Berichten gegenüber dem Autor während eines Aufenthaltes in Beijing im September 1989
- 3 In der „Wahren Geschichte des Ah Q“ beschreibt Lu Xun den unterwürfigen, sich selbsttäuschenden Chinesen der „alten Gesellschaft“, der/die nicht merkt, was es bedeutet, das eigene Todesurteil zu unterschreiben.
- 4 Kubin, Wolfgang (Hg.): Nachrichten von der Hauptstadt der Sonne. Moderne chinesische Lyrik 1919 – 1984. Surkamp ebenda, S. 195
- 5 Aus dem Protest gegen die Bestimmungen des Versailler Friedensvertrages, die ehemaligen deutschen Konzessionsgebiete Japan zuzusprechen, erwuchs eine allgemeine und mächtige Bewegung für die „geistige Erneuerung“ Chinas
- 6 Die Auswirkungen der Literaturdoktrin von Mao Zedongs „Yan'aner Reden“ 1942, die die totale Unterordnung von Literatur und Kunst unter die Partei und die Sache des Kommunismus diktierte, führte dazu, daß in den 50er bis 70er Jahren das Niveau der Literatur der VR China immer mehr sank, bis schließlich die Kulturrevolution (1966-76) jedwede Literatur außer den Gedichten Maos aus dem öffentlichen Leben ver-

- bannte. Der mühsame Weg der „Gesundung“ seit Ende der 70er Jahre wurde immer wieder durch politische Repressionen und Kritikkampagnen beeinträchtigt.
- 8 Wang Meng: Gegenseitige Hilfe, in: Martin, Helmut u. Ch. Dunsing (Hg.): Wang Meng u.a.: Kleines Gerede, Diederichs Verlag, Köln 1985, S. 93f.
- 9 So kritisierte u.a. die Pekinger Volkszeitung (Renmin Ribao) am 18. 8. 81, daß es sehr gefährlich sei, wenn ein Schriftsteller Mitgefühl des Publikums ernte, sobald er (politisch) kritisiert worden sei. Vgl. Bucher, Ida: Chinesische Gegenwartsliteratur, Brockmeyer Verlag, Bochum 1986, S. 71
- 10 Die „Vier Grundprinzipien“ lauten: Festhalten am Weg des Sozialismus, an der demokratischen Diktatur des Volkes, an der Führung durch die KP, an Marxismus – Leninismus und Mao Zedong-Denken
- 11 In den letzten Jahren wurden immer wieder Kampagnen „gegen die totale Verwestlichung und bourgeoise Liberalisierung“ durchgeführt
- 12 Staiger, Brunhild: Interview Hongkonger Reporter mit chinesischen Schriftstellern, in: China aktuell April 1987, S. 268
- 13 ebenda
- 14 Staiger: Schriftsteller sollen Reformthemen behandeln, in: China aktuell, August 1987, S. 631
- 15 Mao Zedong: Reden bei der Aussprache in Yennan über Literatur und Kunst, in Mao Tse-Tung: Ausgewählte Werke Bd.III, Peking 1969, S. 75-110
- 16 Vgl. dazu: China aktuell, Mai 1987, S. 365
- 17 China aktuell, April 1987, S. 269
- 18 ebenda
- 19 Martin, Helmut (Hg.): Zhang Xinxin und Sang Ye: Pekingmensch, Diederichsverlag, Köln 1986, S. 327
- 20 ebenda, S. 156-164
- 21 Zu den politischen Implikationen der Debatte über „Modernismus“: Bucher, S. 77f.
- 22 Tay, William: Weng Meng, Stream-of-consciousness, and the controversy over Modernism, in: Modern Chinese Literature 1/1 (Sept. 1984), S. 7-24
- 23 Vgl. Lang-Tan, Goatkoei: Auf der Suche nach der verlorenen Identität. Zum Phänomen der „Xungen wenxue“ in der chinesischen Gegenwartsliteratur (1984-1987) in: Drachenboot 1987/1, S. 30-34
- 24 Ma Jian: Der Belag deiner Zunge, tw. Übersetzung und Einleitung in: Drachenboot 1987/1, S. 103-106
- 25 Siehe Anmerkung 20
- 26 Chow Tse-tzung: Ancient Chinese Views on Literature, the Tao, and Their Relationship, in: Chinese Literature, Essays, Articles, Reviews 1/1 (1979), S. 3-29
- 27 Liu Binyan: Die größte Gefahr war und ist die „Linke“, in: Klapproth, Eva u.a. (Hg.): Das Gespenst des Humanismus. Oppositionelle Texte aus China von 1979-1987, Siedler Verlag, Frankfurt/M. 1987, S. 82
- 28 Oben erwähnte Erzählung von Ma Jian (Anm. 24)
- 29 In: Wagner, Rudolf: Literatur und Politik in der Volksrepublik China, edition surkamp, Frankfurt/M. 1983, S. 187-247
- 30 Nach seinem Parteiausschluß und dem Antritt eines Auslandsaufenthaltes begann Liu seit 1988, an der Harvard University zu lehren
- 31 Wagner, S. 247
- 32 Letzte Überarbeitung des Beitrags am 21. 11. 1989

Erich Pilz VIELFALT IM WERDEN? Zur chinesischen Historiographie der letzten 100 Jahre

I
Eines der am häufigsten hervorgehobenen Charakteristika des chinesischen Kaiserreichs ist die Geschlossenheit, Einheitlichkeit und eindeutige Strukturiertheit der Ideologie dieser Gesellschaft. In einer extremen Formulierung ist dieser Aspekt der chinesischen Weltanschauung und Weltgestaltung so formuliert worden: Das innerste Prinzip der Staatsideologie, also der Orthodoxie und Orthopraxis der Gesellschaftsgestaltung – vereinfachend mit dem Konfuzianismus gleichgesetzt – lautet: Ordnung. Konfuzianismus ist Ordnung schlechthin, nicht eine Ordnung unter anderen möglichen Ordnungen. Heterodoxie ist in diesem Verständnis die Verneinung von Ordnung, also eine von vornherein untaugliche Alternative, denn mit Unordnung ist grundsätzlich kein Staat zu machen. Mit anderen Worten, es gehört zum Wesen des Konfuzianismus, die Möglichkeit einer Alternative zu sich selbst auszuschließen.

Dieses Selbstverständnis der konfuzianischen Orthodoxie macht es darüber hinaus nötig, das Bewußtsein der eigenen Kontingenz zu unterbinden: Ein geschichtlich Gewordenes hat ja notwendig den Aspekt der Zufälligkeit an sich und eröffnet damit einen Raum für Alternativen.

II
Da die Geschichtsschreibung für die traditionelle chinesische Weltanschauung äußerst zentral ist, wird in ihr verständlicherweise dieses Prinzip der Ordnung, der Einheitlichkeit und Einmaligkeit, des Daseins ohne Geschichtlichkeit und ohne Alternativen in besonders hohem Maße verwirklicht.

Zu den hervorstechenden Merkmalen dieser Historiographie zählen unter anderem:

1) China allein ist im vollen Sinne des Wortes zivilisiert, es besteht daher keine Vergleichsmöglichkeit mit der außerchinesischen Geschichte.

2) Das goldene Zeitalter liegt in der fernen Vergangenheit, Entwicklung und Fortschritt haben – sofern diese Begriffe sinnvoll anwendbar sind grundsätzlich die Bedeutung von Versuchen asymptotischer Annäherung an diese Idealzustände des goldenen Zeitalters.

3) Die Zustände, an die es sich anzunähern gilt, beinhalten unter anderem: Einheit von Tugend und Macht, also Herrschaft der Weisen und Tugendhaften; Einheit von Erkenntnis des Weges (Dao) und der Fähigkeit, dieses Dao zu verwirklichen, also keine Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit.

4) Die sogenannten Klassiker, also ein Korpus von Schriften, die in Verfasserschaft oder Herausgeberschaft mit Konfuzius und seinen nächsten Schülern in Verbindung gebracht werden (tatsächlich aber teilweise erst in den ersten Jahrhunderten nach Christus endgültig verfaßt worden sind), sind Ausdruck

dieser „utopischen Vergangenheit“ (Cohen in Feuerwerker) und Anleitung für die Versuche, sich ihr wieder anzunähern.

5) Konfuzius ist also (in seiner Person und einigen seiner nächsten Schüler) durch seine Verfasser- und Editionstätigkeit der Vermittler dieses Erbes: Er hat es zwar nicht geschafft, wohl aber authentisch tradiert, und darin liegt seine unantastbare Autorität.

6) Die konfuzianisch geschulten und geprüften Literaten-Beamten sind, mit und unter dem Symbol der Einheit der chinesischen Gesellschaft, dem Kaiser, die einzigen autorisierten Exegeten und Verkünder dieser konfuzianischen Orthodoxie.

7) Das Wesen dieser Geschichtsschreibung besteht daher in der Transmission und Rationalisierung der einigenden Autorität, der intellektuellen Orthodoxie, der Prinzipien der Gesellschaftsgestaltung und der sozialen Umgangsformen.

8) Konkret heißt das: Geschichtsschreibung sollte – bei größtmöglicher Sorgfalt und Objektivität in der Berichterstattung über das Geschehen der Vergangenheit – das Verhalten der geschichtlich handelnden Personen nach einem bestimmten (Konfuzius zugeschriebenen) Wertungskodex evaluieren, sodaß diese (positiv oder negativ) beispielhaften Verhaltensweisen als Lehren für die Gegenwart dienen konnten (baobian).

9) Diese Geschichtsschreibung war also eine Aufzeichnung der Spuren des Dao (des richtigen Weges und der Abweichungen), eine Aktualisierung von richtig und falsch, von lobenswert und verurteilungsbedürftig. Und das heißt, sie war grundsätzlich nicht ein Versuch, das Quellenmaterial nach Ursache und Wirkung zu ordnen (das eigentliche ursächliche Verhältnis besteht vielmehr zwischen dem beurteilten Verhalten und seiner Wirkung auf den Leser der historischen Literatur) oder einen Erklärungsversuch für historische Prozesse zu liefern.

10) Diese Geschichtsschreibung mußte von ihrem Wesen her offiziell organisiert werden. Neben ihrer Aufgabe der moralischen Erziehung und Bildung der mit Herrschaft betrauten Elite hatte sie nämlich die bedeutende Funktion, die bestehenden Gesellschafts- und Herrschaftsverhältnisse und damit die jeweilige Dynastie zu legitimieren (Gardner, Pulleyblank, Van der Loon, Chevrier).

III
Versuche, ein so komplexes und von seinem Umfang her so gigantisches Korpus von Literatur, wie es die chinesische Geschichtsschreibung darstellt, in 10 Punkten zu charakterisieren, sind schwer zu rechtfertigen, weil sie dem Gegenstand kaum gerecht werden können. Es stand nicht nur am Beginn dieser Geschichtsschreibung die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Schulen, die ihre Prinzipien von Weltanschauung und Gesellschaftsgestaltung im Wettstreit untereinander vortrugen; auch nach der Etablierung der konfuzianischen Orthodoxie (etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung) fanden alternative Strömungen – wie etwa daoistische Ideen oder buddhistische Metaphysik – Eingang in diese

Orthodoxie. Vor allem aber gab es von Anfang an innerhalb der konfuzianischen Orthodoxie eine „Tradition des Antitraditionalismus“ (Richter), in der Kritik und Korrektiv – wenn auch beides immanent – eine Ausdrucksmöglichkeit hatten. Und schließlich gab es im 18. Jh. in der chinesischen Gelehrsamkeit Entwicklungen, die zum Teil bereits als „revolution in discourse in late imperial China“ bezeichnet werden, also in gewissem Ausmaß die Revolution innerhalb des intellektuellen Diskurses, die durch den Einbruch des Westens im 19. Jh. ausgelöst wurde, vorwegnahmen (Elman).

Versteht man die oben angeführte Charakterisierung einer einheitlichen traditionellen Geschichtsschreibung in 10 Punkten vor allem als zweckdienliche Vereinfachungen, die helfen können, Vergleiche mit der modernen Entwicklung plastischer und einsichtiger zu machen, dann mögen sie erlaubt sein.

Die letzten 100 Jahre der chinesischen Geschichtsschreibung stellen nun eine Entwicklung dar, in der diese Einheitlichkeit und Eindeutigkeit zerbrach, in der die staatstragende Legitimationsfunktion der Historiographie in Frage gestellt wurde. Fenster wurden geöffnet, durch die alternative Sichtweisen, „private“ Interessen, verobjektivierende Methoden, usw. eindringen. Plötzlich fand sich der Historiker als privates Individuum vor, in Konkurrenz mit anderen Individuen, die unterschiedliche Präferenzen und Vorgangsweisen vertraten. Er begann eine andere, die westliche Geschichtsforschung zu studieren und sie auf die Ebene der eigenen Geschichtsschreibung zu sehen. Schwere Zweifel an der eigenen Tradition belebten die Diskussion.

Aber diese Fenster wurden nach kurzen Jahrzehnten wieder geschlossen, eine neue Einheitlichkeit griff um sich, staatstragend und staatlich organisiert. Die meisten Grundwerte der traditionellen Historiographie wurden in dieser neuen Orthodoxie zwar auf den Kopf gestellt, dies kann aber nicht über die weitreichenden Parallelen zu den Grundprinzipien der traditionellen Geschichtsschreibung hinwegtäuschen.

Die 80er Jahre brachten eine „neue Übersichtlichkeit“ (Quirin), einen erfrischenden Ansatz der Pluralität, zur Entbindung aus Vormundschaft und Legitimationsfunktion. Es bleibt abzuwarten, wie weit dieser Prozeß nach dem Juni 1989 unbehindert oder jedenfalls nur mit zeitlicher Verzögerung fortgeführt werden kann.

Diese Entwicklung der letzten 100 Jahre, in der verschiedene Anläufe zu einer neuen Vielfalt festzustellen sind, umfaßt recht unterschiedliche Aspekte und Abschnitte. Bevor einige von ihnen genauer untersucht werden, soll Kontinuität und Bruch zwischen der alten und der neuen Geschichtsschreibung an einem Beispiel veranschaulicht werden, das selbst im gleichen Maße neu ist, wie es in der Tradition verhaftet bleibt. Dieses Beispiel zeigt nicht nur die mächtige Wirkkraft der (oben in 10 Punkten geschilderten) Prinzipien der traditionellen Geschichtsschreibung in der Person eines der ersten „modernen“ Historiker, er läßt auch die Beschwer-

den, die eingeschlagenen Windungen, die Verzögerungen und Rückfälle auf dem Weg in die „neue Vielfalt“ besser verstehen.

IV

1872 publizierte ein Mann namens Wang Tao (1828 – 1897?) ein aufsehenerregendes Buch über den Deutsch-Französischen Krieg (1870–1871). Der Autor, der die ersten 20 Jahre seines Lebens in traditioneller Umgebung und in der traditionellen Gelehrsamkeit ausgebildet worden war, trat 1848 in Shanghai erstmals in Kontakt mit der westlichen Welt, wurde 1862 engster Mitarbeiter des großen Missionars, Sinologen und Übersetzers chinesischer Klassiker ins Englische, James Legge (1815 – 1897), arbeitete zwischen 1867 und 1879 bei Legge zu Hause in Schottland, später in Hong Kong, stieg 1873 ins Zeitungswesen ein und wurde ein Pionier der frühen modernen chinesischen Presse.

Insgesamt gesehen handelt es sich bei Wang Tao also um einen jener Chinesen, die sehr früh in intensivem Kontakt mit westlichen Intellektuellen standen, und nachweislich von westlichen Ideen beeindruckt – im doppelten Sinn des Wortes – waren. Der Biograph von Wang Tao, Paul A. Cohen, hat dieses Buch über den Deutsch-Französischen Krieg (Pu-Fa zhanji) in einem speziellen Aufsatz auf seine geschichtsphilosophische Leitlinien hin untersucht. Es handelt sich hier um ein Werk, das den Autor zu seiner Zeit (1878 wurde das Buch in Japan nachgedruckt, 1886 von Wang Tao in einer erweiterten Form neu herausgebracht) zu einem der großen West-Experten stempelte und das von höchsten politischen und intellektuellen Kreisen in China (Li Hongzhang, Zeng Guofan, Ding Richang, Liang Qichao, ...) mit viel Lob bedacht wurde.

Die Untersuchung von Paul Cohen zeigt nun, daß dieses Werk einerseits strotzt von aktuellen und detaillierten Informationen über diesen Krieg, daß es eine völlig neue Darstellung des Westens zeigt – für Wang Tao ist die Geschichte Chinas nicht mehr zu trennen von der Weltgeschichte, eine bedingt die andere – also in gewissem Sinn als frühes Beispiel moderner Geschichtsschreibung gelten kann.

Zugleich wird aber dieser Krieg von Wang Tao gesehen im Rahmen traditioneller moralischer Werturteile. Frankreich, das zuletzt in China bei den Zusammenstößen zwischen Missionaren und Chinesen in Tientsin (gemeint ist das sogenannte Tientsin Massaker von 1870) ein äußerst unmoralisches Verhalten an den Tag gelegt hatte, mußte naturgemäß diesen Krieg verlieren, während Deutschland, das als vorbildliche moralische Macht geschildert wird, mit den talentiertesten und qualifiziertesten Persönlichkeiten an der Spitze des Staates und seiner Unternehmungen, den Krieg verdient und ebenfalls naturgegeben gewonnen hatte: Der Sieg als notwendiger Lohn der Moral. Darüber hinaus sieht Wang Tao in diesem Buch die Vorherrschaft des Westens als eine kurzlebige Angelegenheit: Die Westmächte nutzten ihre Stärke auf unmoralische Weise aus, und das würde zum raschen Niedergang führen.

V

Während in dem eben geschilderten Vorläufer der modernen chinesischen Geschichtsschreibung die traditionellen historiographischen Prinzipien noch deutlich in Erscheinung treten, zeichnete sich in den 20er Jahren unseres Jahrhunderts, nach längerer Anlaufphase ein echter Neubeginn ab.

Wie häufig in der chinesischen Geschichte zu beobachten, fällt diese Phase der Pluralität in der Historiographie, des Wettstreits verschiedener Schulen, der lebhaften Diskussion um historische Methoden, des radikalen Zweifels an der eigenen orthodoxen Tradition sowie an der gesamten historischen Literatur Chinas, und eines genußvollen Ikonoklasmas zusammen mit einer politisch ausgesprochen labilen Phase der Entwicklung. Nur in solchen Phasen, wenn der Staat schwach war, und nur kurzfristig konnte sich die Geschichte in China je vor der Gegenwart retten, das heißt aus dem Auftrag der Legitimation der Herrschaft und der damit vorgeschriebenen Einheitlichkeit entlassen werden.

Die Pluralität in den 20er und 30er Jahren zeigt sich vor allem in den heftig und nicht immer sachlich geführten Auseinandersetzungen zwischen deutlich unterscheidbaren Gruppierungen. Neben dem am Althergebrachten festhaltenden Traditionalisten traten vor allem die sogenannten Altertumsforscher auf der einen Seite, und die sogenannten Soziologen auf der anderen in Erscheinung.

VI

Die erste Gruppe, auch Schule der historischen Daten genannt, versuchte ihre Zweifel an den überlieferten Quellen durch langwierige, wissenschaftlich exakte Detailforschung an kleinen Einzelfragen zu belegen. Die Aufräumarbeiten in den unverlässlichen Massen von geschichtlichen Quellen würden, so die Sprecher dieser Gruppe, sehr lange Zeit in Anspruch nehmen, und bevor nicht jedes einzelne Datum aus der Tradition gesichert sei, könne man keine neue Geschichte Chinas schreiben. Es ging dieser Gruppe von etwa 50 Forschern vor allem um Zahlen, Fakten und Daten. Für neue Gesamttheorien war die Zeit ihrer Meinung nach noch nicht gekommen.

Viele Vertreter dieser Schule zählen zu den hervorragendsten Historikern des modernen China. Einerseits setzten sie die hochentwickelte Tradition der Textkritiker vor allem aus der Qing-Zeit (1644 – 1911) fort, andererseits studierten viele von ihnen im Westen Wissenschaftsmethodik und setzten diese in ihrer Arbeit zur chinesischen Geschichte um. Gerade im Bereich der alten Geschichte und der historischen Hilfswissenschaften wie Inschriftkunde und im Bereich der Archäologie wurden hervorragende Arbeiten von höchster Präzision und bleibendem Wert verfaßt.

In welcher Radikalität die Grundprinzipien der traditionellen Historiographie von den „Zweiflern am Altertum“, einer bedeutenden Gruppe der Schule der historischen Fakten, verworfen wurden, können die Thesen des prominentesten Zweiflers, Gu Jiegang (1895 – 1980) zeigen. Für Gu waren die Klassiker

keine Geschichtswerke, sondern zu relativ später Zeit verfaßte Materialien, die die Vorurteile der jeweiligen Verfasserzeit widerspiegeln; sie machen keine Aussagen über das Altertum, sondern über die Bedürfnisse, Träume, Probleme der Zeit ihrer Abfassung; sie dienen insgesamt der Legitimation der konfuzianischen Herrschaft, das heißt der Aufrechterhaltung der Privilegien der herrschenden Schicht; was diese Materialien enthalten, sind nicht einmal Biographien historischer Persönlichkeiten, sondern Kategorisierungsübungen für nachzuahmende und zu tadelnde Verhaltensweisen (Schneider).

Die Geschichtsschreibung dieser „Altertumsforscher“ bzw. die liberale Geschichtsschreibung rief sehr schnell eine Gegenreaktion hervor, die vor allem drei Kritikpunkte enthielt:

Erstens wurde bemängelt, daß es sich hier um in der Grundtendenz negative, destruktive Forschung und Forschungsergebnisse handle. Darüber hinaus wurde betont, diese Art der Geschichtsschreibung sei von ihrer Konzeption her gar nicht in der Lage, ein positives, neues Geschichtsverständnis als Beitrag zur neuen Selbstfindung der Nation zu leisten.

Zweitens wurde bemängelt, daß es sich hier um eine Mikrowissenschaft handle, die nur fähig sei, sich in dicken Büchern über winzige Detailfragen auszulassen, ohne je zu einer Zusammenschau, zu einer Gesamtgeschichte zu kommen. Das Sammelwerk „Symposium zur alten Geschichte“ (Gushibian), zum größten Teil von Gu Jiegang herausgegebenen und inzwischen als eine der großen Leistungen der liberalen Historiographie anerkannt, galt als klassisches Beispiel für diese negativ bewertete Mikrowissenschaft. Sieben dicke Bände waren hier gefüllt mit gelehrten Widerlegungen von Detailfehlern der traditionellen Geschichtswissenschaft, wo aber war die neue Gesamtschau des Altertums?

Drittens wurde kritisiert, daß die Schule der historischen Daten eine totale Abkoppelung der historischen Wissenschaft von jeder Möglichkeit staatlicher Einmischung und Einflußnahme betriebe. Dies sei bei der großen Verantwortung, die die Geschichtswissenschaft für das Gemeinwesen trage, nicht zu verantworten (Gray). In welchem Ausmaß die liberalen Historiker die Freiheit und Unabhängigkeit ihres Metiers betrieben, mag folgendes Beispiel veranschaulichen. 1927 schlug Cai Yuanpei und Li Shiceng, zwei der renommiertesten Forscherpersönlichkeiten der damaligen Zeit, der Regierung in Nanjing, die sich nach der Einigung Chinas gerade erst zu konstituieren begann, vor, den gesamten Erziehungs- und Wissenschaftsbereich nicht einem oder mehreren Ministerien zuzuordnen. Es sollte vielmehr eine eigene Einrichtung geschaffen werden, eine sogenannte „Daxueyuan“, also eine Überakademie, die auf einer Ebene stehen sollte mit der Exekutive, der Legislative, deutlich also über den Ministerien. Dadurch würde die Unabhängigkeit der Wissenschaft unumstößlich in der Verfassung verankert (Kühner).

Um die oben geschilderte Reaktion gegen die Arbeiten der Altertumsforscher angemessen einord-

nen zu können, muß man sich vor Augen halten, daß sich der chinesische Staat, die chinesische Gesellschaft und die chinesische Weltanschauung seit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts in einem unaufhaltsamen und äußerst schmerzlich empfundenen Prozeß der Selbstbehauptung, Selbstverteidigung, Anpassung an den Westen sowie des Rückzugs, der Selbstpreisgabe und der Auflösung befand. Die Verhältnisse wurden auf der politischen, sozialen und geistigen Ebene vielfach nicht nur als schwere Krise sondern als totale Krise (Tang) erlebt, das heißt als eine Gefahr für die Existenz des chinesischen Volkes. Wer daher l'art pour l'art vertrat, wer also die Geschichtsforschung aus ihrer enormen politischen Verantwortung herausnehmen wollte, wer ihre Wertfreiheit vertrat und sie dem Zeitgeschehen und der Not der Zeit entziehen wollte, der konnte unter diesen Umständen keinesfalls mit dem Verständnis der zutiefst von der totalen Krise der chinesischen Gesellschaft betroffenen Masse der Intellektuellen rechnen.

Auf diesem Hintergrund wird es auch verständlich, warum es die prononciertesten Gegner der liberalen Geschichtswissenschaft waren, die marxistische Gruppierung, die schon bald den Trend der Diskussion zu bestimmen begann.

VII

Der Schule der historischen Daten gegenüber stand also die Schule der historischen Interpretation, auch die der Soziologen genannt. Eines ihrer primären Anliegen war es, eine neue Gesamtgeschichte Chinas zu schreiben, auf der Basis einer neuen, korrekten Geschichtsphilosophie bzw. Geschichtstheorie. Es ist kaum verwunderlich, daß viele der Anhänger dieser Gruppierung die marxistische Geschichtsphilosophie mit besonderem Interesse studierten. Bot sie doch ein umfassendes Konzept zum Verständnis der geschichtlichen Entwicklung an, in dem alle Aspekte integriert werden konnten (Dirlik).

Die materialistische Geschichtsauffassung präsentierte sich erstens als wissenschaftlicher Sozialismus, der in der Lage war, nicht nur die Grundzüge der Gesellschaftsentwicklung in ihrer notwendigen Abfolge vom Beginn der Menschheit bis zur zukünftigen kommunistischen Gesellschaft aufzuzeigen, sondern auch die chinesische Geschichte in all ihren Details und ihrer reichen Vielfalt lückenlos in die Weltgeschichte zu integrieren. Er bot ein Gesamtkonzept an, ein wissenschaftliches Gesamtkonzept, das es ermöglichte, nach dem Verlust der eigenen Mitte, nun die eigentliche Mitte zu finden.

Zweitens stellte der historische Materialismus zugleich den unmittelbaren Bezug zu jenen Geschehnissen her, von denen die totale Krise ausgegangen war: dem Zusammenstoß des Reiches der Mitte mit dem modernen Westen. Es war möglich, den Zusammenbruch der eigenen Welt in einem positiven Licht zu sehen, als einen gewaltigen Schritt vorwärts, der gegangen werden mußte, je früher desto besser. Zugleich war es möglich, den siegreichen Westen selbst in zweifacher Hinsicht zu sehen,

als fortschrittlichen Westen, mit dem man zusammen in die Zukunft vordringen wollte, und als ebenfalls reformbedürftigen Westen, dessen negative Seiten man im selben Ausmaß wie die eigenen ablehnte.

Die Weise, wie die materialistische Geschichtsauffassung rezipiert wurde, wies deutliche Unterschiede auf. Sie reichte vom Interesse an den Theorien von Marx im Sinne einer Anregung zu eigenem Nachdenken bis hin zu einer buchstabengetreuen Übernahme der mehr oder weniger korrekt verstandenen Theorien als Dogmen, die nur noch den Fakten der chinesischen Geschichte unterliegt werden mußten, um diese korrekt zu verstehen. Die Freude an der Theoriebildung ließ häufig vergessen, daß weniger aufsehenerregende Einzelstudien, durch die gesicherte Daten erarbeitet werden, eine Grundvoraussetzung für ein sinnvolles Testen und Anwenden großer Theorien darstellen. Auch aus dieser Schule gingen allerdings bedeutende Arbeiten hervor, Interpretationen der chinesischen Geschichte, die bis heute als Klassiker gelten, auch wenn die Fakten den Mut zur Theorie nicht in vollem Umfang stützen (Schütte).

Die 20er und die 30er Jahre sahen hitzige und emotionsgeladene Debatten zwischen den verschiedenen Gruppierungen aus dem Bereich der Geschichtswissenschaften über die Sozialgeschichte Chinas. Man muß wohl sehr weit zurückgehen in der chinesischen Geschichte, um auf vergleichbar offenen „Streit zwischen den 100 Schulen“ zu stoßen, und als man in der Volksrepublik begann, diesen Wettstreit zu beschwören, konnte sich kaum ein Abglanz einer Auseinandersetzung entwickeln. Es ist bezeichnend, daß z.B. Gu Jiegang, der in den 20er und 30er Jahren nicht nur zu den prominentesten chinesischen Historikern zählte, sondern auch zu den produktivsten, in der Volksrepublik China 30 Jahre lang schwieg. Seine Beteiligung an den verschiedenen Bewegungen, in denen die 100 Schulen zum Wettstreit aufgefordert waren, war praktisch nicht existent. Was er zu vertreten hatte, lag zur Gänze außerhalb der Bandbreite der akzeptierten Meinungsunterschiede (Richter).

VIII

Wie bereits gesagt, wurden in diesen Jahrzehnten der lebhaften Debatten nicht nur häufig Extremstandpunkte vertreten, sondern die Historiker tendierten dazu, sich einem der politischen Lager zuzurechnen, die in einen Überlebenskampf eingetreten waren: dem nationalistischen oder dem kommunistischen. Diese politische Affiliation führte naturgemäß zu einer Polarisierung der ohnehin sehr emotional vertretenen geschichtstheoretischen Standpunkte.

Während des zweiten Weltkrieges begann bereits eine Gruppe von kommunistischen Historikern (Marxisten, die der kommunistischen Partei angehörten und ihren Ansprüchen gerecht zu werden versuchten) die Grundlinien einer neuen und umfassenden Interpretation der chinesischen Geschichte zu erarbeiten (Leutner). Auf der Basis der von ihnen formulierten Thesen etablierte sich dann nach 1946 die

wiederum einheitliche Geschichtsschreibung der Volksrepublik China.

IX

Diese neue Orthodoxie und Einheitlichkeit zeigt nicht nur deutliche Gegensätze zu der pluralistischen Atmosphäre der 20er und 30er Jahre, sie weist zugleich sowohl deutliche Brüche als auch Parallelen auf zur alten Orthodoxie und Einheitlichkeit, zu den Prinzipien der traditionellen Geschichtsschreibung.

1) Die marxistische Historiographie ist grundsätzlich zukunftsorientiert, sie betrachtet die Vergangenheit und die Gegenwart als rational erklärbare Schritte und Stufen hin zur kommunistischen Gesellschaft der Zukunft.

2) Die Stufen, die sich in der geschichtlichen Entwicklung feststellen lassen, werden nicht daran gemessen, in welchem Ausmaß sie sich vom Ideal des goldenen Zeitalters entfernt haben, sondern vielmehr daran, wie sie sich geeignet zeigen, beizutragen zur Entwicklung hin in eine völlig neue, veränderte Zukunft.

3) Während für die traditionelle Historiographie Harmonie und Ordnung das oberste Prinzip des Handelns darstellt, wird in der Geschichtsschreibung der Volksrepublik der Konflikt glorifiziert, der Kampf gegen die fortschrittsfeindlichen Kräfte wird zum Maßstab korrekten (und das heißt lobenswerten) Verhaltens.

4) Es ist nicht die korrekte Vermittlung der Tradition und das durch sie hervorgerufene moralische Verhalten, das den Lauf der Geschichte bestimmt, vielmehr sind es die sich wandelnden ökonomischen Strukturen, die, sobald sie in Widerspruch geraten zu den gegebenen sozialen Verhältnissen, die eigentliche Triebkraft der Geschichte darstellen.

5) Es sind die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Geschichte, die kausalen Zusammenhänge in den historischen Abläufen bis hin zur Voraussagbarkeit der zukünftigen Entwicklung, die die materialistische Geschichtsauffassung primär interessieren. Darin liegt wohl der entscheidendste Unterschied zum traditionellen Verständnis.

X

Die Parallelen zur konfuzianischen Orthodoxie und damit das Abrücken von der Vielfalt der 30er Jahre zeigen sich am deutlichsten in folgenden Aspekten der neuen Orthodoxie: im offiziellen Charakter der Geschichtsschreibung, in ihrer Legitimationsfunktion sowie ihrer didaktischen Aufgabe und in dem, was man ihren „mythischen“ Charakter nennen könnte (Meißner).

1) Der offizielle Charakter der Geschichtsschreibung in der Volksrepublik China hat dazu geführt, daß wieder eine Organisation aufgebaut wurde, die eine rationale Nutzung der Ressourcen ermöglichte, ein Forschungsprogramm mit bewußt gesetzten Schwerpunkten, einen systematischen Aufbau der Bibliotheken, Archive und historische Museen, nationalen und internationalen wissenschaftlichen Austausch usw.

Diese Neuorganisation geschah mit der Zielsetzung, eine ganz neue, marxistische, wissenschaftliche, die Welt erkennende und verändernde Geschichte Chinas und der Welt zu schreiben. Und genau aus diesem Grund waren die Themen, die den Historikern gestellt wurden, nicht die Spezialthemen der einzelnen Wissenschaftler, sondern Themen, die durch die Zielsetzung vorgegeben und ihr untergeordnet waren. Die marxistische Periodisierung der chinesischen Geschichte, die Bauernaufstände und Bauernkriege, die sogenannten Keime des Kapitalismus, die Feudalismusdebatte und ähnliche Themen nahmen daher einen großen Teil der Zeit der Historiker und des Volumens der Publikationen ein (Kuo, Schütte, Herzer, Dirlik, Esser, Pilz). Darüber hinaus wurden wertvolle Quellensammlungen und umfangreiche Dokumentationen herausgebracht (Documentary Collections).

2) Es war aber vor allem die Legitimationsfunktion, die die gesamte Arbeit der Geschichtswissenschaft prägte. Wie in der traditionellen Geschichtsschreibung mußte die politische Autorität, die intellektuelle Orthodoxie, die Gesellschaftsgestaltung und die sozialen Umgangsformen durch die Geschichtsschreibung rationalisiert werden. Die Geschichtsschreibung hatte zu belegen, daß der Kommunismus die notwendige und einzig mögliche Endstufe der Entwicklung der chinesischen Geschichte war und auch, daß die Wege, die der Kommunismus ging, dem wissenschaftlich erkennbaren und voraussagbaren Weg des Fortschritts entsprachen.

3) Der mythische Charakter der Geschichtsschreibung der Volksrepublik China bedeutet, daß der historische Materialismus hier in gewissem Ausmaß als Glaube im Gegensatz zu einer historischen Methode verstanden wird. Historischer Materialismus liefert nicht nur methodische Anstöße, die helfen können, wichtige Fragen zu stellen, mögliche Zusammenhänge zu erkennen und saubere Schlußfolgerungen zu ziehen, er gibt vielmehr Lösungen vor, in festem Glauben zu umfassenden Dogmen, nicht zu hinterfragenden Antworten. Die marxistische Geschichtsschreibung der Volksrepublik China tendiert in einigen Phasen dahin, ihre eigene Kontingenz, die Zufälligkeit ihrer Entstehung, die Geschichtlichkeit ihrer Theoreme nicht nur zu vergessen, sondern mit gezielter Anstrengung aus dem Bewußtsein auszuschließen. Da sie bestehende Macht- und Herrschaftsverhältnisse absolut zu legitimieren hat, würde die Möglichkeit von Alternativen sie in ihrem Wesen zerstören. Hier wird die Paralleltät zur konfuzianischen Orthodoxie sowie der Bruch mit der Methodenpluralität der 20er und 30er Jahre besonders deutlich.

XI

Der offizielle Charakter, die Legitimationsfunktion und der mythische Charakter der Geschichtsschreibung der Volksrepublik China wären aber schwerwiegend mißinterpretiert, würde man sie verstehen als grundsätzliche Negation der Möglichkeit ernsthafter und wertvoller historischer Forschung. Es gilt in der

traditionellen Geschichtsschreibung Phasen zu unterscheiden, in denen die vorgegebene Orthodoxie den Rahmen bot für intensive Quellenforschung und sachlich unverfälschte Darstellung der Geschehnisse, ebenso wie Phasen, in denen der moralische Auftrag an die Geschichtsschreibung mißinterpretiert wurde als Auftrag zum „Frisieren“ des historischen Geschehens zur Steigerung der didaktischen Effizienz des Erzählten. Ebenso lassen sich in der Geschichtsschreibung der Volksrepublik China Tendenzen feststellen, die die vorgegebenen Rahmenbedingungen für engagierte, wertvolle Forschung nutzen ließen und solche, die die Rahmenbedingungen zu einem politischen Auftrag erhoben und Geschichtsschreibung zu tagespolitischem und machtpolitischem Legitimationsjournalismus verfälschten.

Welche Phasen der Entwicklung lassen sich nun innerhalb der Historiographie der Volksrepublik unterscheiden? Trotz der grundsätzlichen Einheitlichkeit und Ausschließlichkeit des historischen Materialismus sind ja auch in den letzten 40 Jahren die Auseinandersetzungen um die Vielfalt weitergegangen. Außerdem hat sich die Historiographie in Taiwan weiterentwickelt und ist ebenfalls in den späten 80er Jahren in eine neue Phase eingetreten.

Aufgrund des engen Zusammenhanges zwischen Geschichtsschreibung und Politik könnte man die Entwicklung der Historiographie in der Volksrepublik China anhand der politischen Entwicklung strukturieren. So wurde etwa in der Zeit des großen Sprungs Ende der 50er Jahre sowie in der Zeit der sogenannten Viererbande von 1974 bis 1976 die Geschichtsschreibung in kaum zu überbietendem Ausmaß von der jeweiligen politischen Gegenwart vereinnahmt. In den frühen 60er Jahren hingegen sowie in den 80er Jahren konnten sich, aufgrund des wesentlich liberaleren und offeneren politischen Klimas Strömungen entwickeln und behaupten, die die Eigenständigkeit der Geschichtsschreibung und damit tendenziell Pluralität in der Geschichtsschreibung förderten.

Es scheint mir allerdings zielführender, die Historiographie der Volksrepublik China anhand einer Diskussion zu strukturieren, die die Historiker selbst mitgetragen haben (auch wenn der Anstoß zu dieser Diskussion jeweils politisch motiviert war) und die es ermöglicht, die theoretische Basis der unterschiedlichen Phasen von Geschichtsschreibung ins Zentrum der Betrachtungen zu rücken.

In den theoretischen Aufsätzen zur marxistischen Geschichtsschreibung haben die Historiker der Volksrepublik bis in die 80er Jahre immer wieder drei grundlegende Forderungen gestellt: Man müsse den korrekten Standpunkt (lichang) einnehmen, nämlich den des historischen Materialismus, man müsse von einem korrekten Gesichtspunkt (guandian) aus urteilen, nämlich vom Klassengesichtspunkt aus, und man müsse sich der korrekten Methode bedienen, nämlich der materialistischen Dialektik. Während der Standpunkt und die Methode kaum diskutiert wurden, zog sich die Kontroverse um den Klassenge-

sichtspunkt wie ein roter Faden durch einen beträchtlichen Teil der Diskussion. Die Vertreter eines radikalen Klassengesichtspunktes kennzeichneten jede Abschwächung dieses Gesichtspunktes als „Historismus“ (lishi zhuyi) (Dirlik).

Als Historismus wird in dieser Kontroverse alles bezeichnet, was die Vergangenheit, die kulturellen Erscheinungen der Geschichte unter dem leitenden Gesichtspunkt ihrer Geschichtlichkeit betrachtet, also ihrer Einbettung in einen erforschbaren und abgegrenzten Kontext. Dadurch erhalten die einzelnen historischen Ereignisse und Geschehnisse einen bestimmten Grad an Einmaligkeit, an Unwiederholbarkeit, an einer ihnen je zugehörigen Individualität.

Dieser Auffassung gegenüber steht also der Klassengesichtspunkt, der davon ausgeht, daß es darauf ankomme, die Geschichte grundsätzlich zu sehen als eine Auseinandersetzung zwischen der Klasse der Unterdrücker und der Klasse der Unterdrückten. Nimmt man diesen Gesichtspunkt ein, dann ist z.B. die Sklaverei der Han-Zeit (-206 bis +220) zwar zu unterscheiden von der Sklaverei der Südstaaten in den USA des 19. Jhts., von allergrößter Wichtigkeit aber bleibt der Klassengesichtspunkt: es ging hier wie dort um Sklaverei, um die Unterdrückung und Ausbeutung der Sklaven durch Sklavenhalter. Diesem allgemeinen Gesichtspunkt, diesem Strukturprinzip gegenüber muß die Bedeutung der Einmaligkeit der historischen Bedingungen in der Han-Zeit sehr stark in den Hintergrund treten. Es ist daher für den Klassengesichtspunkt ein grundsätzlich verfälschendes Moment, wenn Anhänger des Historismus z.B. das gute Einvernehmen zwischen Hausklaven und ihren Herren in der Han-Zeit, das teilweise sehr angenehme Leben der Sklaven in vornehmen Haushalten, das dem Leben der meisten Bauern bei weitem vorzuziehen war, zum Gegenstand ihrer Forschung machen: dadurch werde das eigentlich wesentliche dieser sozialen Verhältnisse im Prozeß der Gesellschaftsentwicklung verdrängt und dies wiederum widerspreche der zentralen Aufgabe der Geschichtsforschung.

Die Anhänger des Historismus hingegen betonten, man müsse die Individualität der historischen Ereignisse bewußt thematisieren, um zu vermeiden, daß die historische Betrachtung abgeleitet in eine formelhafte, schematische, unhistorische Kategorisierung der historischen Personen und Ereignisse. Diese Einbettung des Geschehens in den historischen Kontext wurde im allgemeinen keineswegs als Gegensatz zum Klassengesichtspunkt gesehen, sondern als notwendige Ergänzung dieses Gesichtspunktes. Nur so könne man die Nuancen, die Widersprüche innerhalb der einzelnen Klassen, die vorhandenen gemeinsamen Interessen (!) der verschiedenen Klassen, den dauernden Wandel der Beziehungen zwischen den Klassen, die positiven Aspekte der Rolle der ausbeutenden Klassen sowie die Schwächen der fortschrittlichen Klassen erkennen und erforschen; nur so könne man auch der Gefahr begegnen, die Vergangenheit in ungerechtfertigter Weise und vor allem in ungerechtfertigtem Ausmaß für die

Gegenwart zu nutzen.

In diesen Anmerkungen wird deutlich, wie sehr diese Kontroverse immer in Gefahr war und ist, von der Politik total vereinnahmt zu werden. Der aktuelle Klassenkampf, Kampagnen, die versuchten, die Massen zur Bewältigung anstehender und nur sehr schwer lösbarer sozialökonomischer Probleme zu bewegen, haben nicht nur engagierte Politiker dazu verleitet, die historische Profession rücksichtslos in den Dienst solcher Kampagnen zu drängen, sie haben auch engagierte Historiker dazu verleitet, vor der Größe der sozialpolitischen Aufgaben zu kapitulieren und ihre Kollegen, die versuchten, einen Unterschied zu machen zwischen dem Studium der Geschichte und motivierenden Geschichten für die Revolution der Gegenwart, des „Historismus“ zu bezichtigen.

Die Geschichte der Historiographie der Volksrepublik China zeigt tatsächlich einige Phasen, in denen die ausschließliche Verpflichtung auf den Klassenstandpunkt zu katastrophalen Folgen für die Geschichtswissenschaft geführt hat. Als nach der Kulturrevolution 1974 die wichtigsten periodischen historischen Publikationen wieder zu erscheinen begannen, wurden in der zentralen, von der Akademie der Wissenschaften herausgegebenen geschichtswissenschaftlichen Zeitschrift „Historische Forschungen“ (Lishi Yanjiu) eine „Ältere Geschichte Chinas“ in Serie veröffentlicht (zur Publikation der „Neueren chinesischen Geschichte“ kam es nicht mehr, da 1976, als die Geschichte bis ins 19. Jht. gerade abgeschlossen war, die sogenannte Viererbande, die diese Serie initiiert hatte, gestürzt wurde). In dieser Aufsatzreihe liegt wohl ein selten einheitliches und durchstilisiertes Extrem-Beispiel einer Gesamtgeschichte vor, deren nie aus den Augen gelassenes Ziel die Legitimation der Ideologie und Herrschaft der initiierten Gruppe war (Pilz).

Obwohl nicht auszuschließen ist, daß bei den Verfassern dieser Aufsatzreihe echtes Interesse an dieser „neuen“ Geschichtsschreibung bestand, und obwohl die Struktur der Verfasserschaft, wie sie jedem Teil der Serie vorangestellt ist (angeblich wurden die einzelnen Kapitel jeweils von Gruppen von Arbeitern zusammen mit Spezialisten in ausführlichen und intensiven Diskussionen erarbeitet) sich als revolutionäre Neuerung darstellt, handelt es sich hier wohl um ein ausgefeiltes Beispiel mythischer Geschichtsschreibung und esoterischer Kommunikation. Die Grundlage eines derartigen Produktes ist keinesfalls die Integration abendländischer (marxistischer) Philosophie mit chinesischer Philosophie, viel eher schon eine auf der Basis der Rezeption sowjetischer marxistischer Theorien erarbeitete Weltanschauung, deren Zweck es ist, als Mythos der Durchsetzung der Kommunistischen Gesellschaft zu dienen. Die Schöpfer eines solchen Mythos glauben wohl an ihn, erweist er sich als unrealisierbar, so kann sich seine Beibehaltung zur Lenkung der Massen als sehr vorteilhaft erweisen. Geschichtsschreibung, die von diesem Mythos inspiriert wird, hat mit dem intellektuellen Bemühen um das Verstehen historischer

Zusammenhänge wohl kaum mehr etwas zu tun. Historische Persönlichkeiten und Ereignisse werden ausschließlich zu Chiffren, mittels derer die führende Elite mit Subeliten kommuniziert, und die für die Massen als Glaubensvorgabe für jeweilige politische Entwicklungen zu verstehen sind.

XII

Die 80er Jahre haben nun eine Entwicklung gebracht, die der Tendenz nach eine radikale Abwendung von der „Geschichte als Magd der Politik“ nahelegen. Das Resultat ist eine sogenannte „neue Unübersichtlichkeit“, also ein Ansatz zur Vielfalt in einem Ausmaß, wie er in der Volksrepublik in den 30 vergangenen Jahren nicht vorhanden gewesen war. Dieser Prozeß vollzog sich in Stufen, er war von Rückschlägen unterbrochen, bedeutet aber insgesamt einen großen Fortschritt in der Lösung der Geschichtsschreibung von politischer Bevormundung, sowohl auf praktischer als auch auf theoretischer Ebene.

Die praktische Ebene bezieht sich einerseits auf Prozesse institutioneller Emanzipation und andererseits auf die Bereiche, Schwerpunkte und Ansätze des tatsächlichen Forschungsgeschehens. Wenn man sich vor Augen hält, in welchem Ausmaß die Institutionen der Geisteswissenschaften im Gefolge der Kulturrevolution lahmgelegt worden waren, dann ist die Bedeutung des Neuaufbaus kaum zu überschätzen. Besonders hervorzuheben sind dabei die Strukturen zur Verbesserung der wissenschaftlichen Kommunikation wie die Gründung wissenschaftlicher Forschungsgesellschaften, neuer Fachzeitschriften und der Aufbau eines geschichtswissenschaftlichen Informations- und Dokumentationssystems (Quirin).

Die theoretische Diskussion ist ausgeweitet worden auf Ebenen, die nicht nur die materialistische Geschichtsauffassung selbst wesentlich als Methode erfassen, sondern darüber hinaus auf echten Methodenpluralismus hintendieren. Eine der auffälligsten Folgen der Öffnung Chinas gegenüber dem Westen liegt innerhalb der Geschichtswissenschaft in der interessierten, systematischen und mit viel Aufwand betriebenen Rezeption der westlichen Chinaforschung. Aber auch die eigene historiographische Tradition sowie traditionelle chinesische Forschungsansätze (wie etwa Text- und Quellenkritik sowie Regional- und Lokalgeschichtsschreibung) finden wieder großes Interesse.

XIII

Diese neuen Entwicklungen können zwei Dinge nicht bedeuten: Erstens ist es nicht so, daß die chinesische Geschichtswissenschaft nun endgültig ihrer politischen Verpflichtung enthoben wäre bzw. nirgendwo mehr in die Politik eingebunden wäre. Zweitens kann das nicht bedeuten, daß die chinesischen Historiker unpolitisch geworden wären.

Ein Beispiel für das Fortleben der Geschichtsschreibung der Anspielungen, in der mit verdeckten Karten anhand eines historischen Stoffes politische

Thesen vertreten und Botschaften übermittelt werden, stellt die zwischen 1984 und 1986 erneut aufgetauchte Diskussion darüber dar, ob es die Volksmassen sind, die die Geschichte machen, oder die Helden, die führenden Persönlichkeiten also (Staiger). Dieses Thema hat die Diskussion in der Volksrepublik China schon öfter beschäftigt, unter anderem war es auch ein zentrales Thema der Historiographie der sogenannten Viererbande. Daß sie in den letzten Jahren wieder aufgetaucht ist, hat seine Gründe offenbar darin, daß vor allem unter der jüngeren Generation der Versuch unternommen wurde, mit dem Argument, es sei das Volk, das Geschichte macht, auf einen notwendigen Demokratisierungsprozeß hinzuweisen. Diese Forderung nach Intensivierung des politischen Willensbildungsprozesses ist wohl als verdeckte Kritik am weiter aufrechterhaltenen Führungsanspruch der KPCH zu verstehen. Daß es sich tatsächlich um eine Diskussion auf dieser Ebene handelt, wird auch dadurch deutlich, daß die Diskussion sich einerseits deutlich von den Intentionen der Thesen der „Viererbande“, die ja auch das Volk als Schöpfer der Geschichte forcierte, absetzte, andererseits aber in den letzten Monaten von 1986 an Intensität zunahm und von den historischen Fachzeitschriften in die Tagespresse verlagert wurde.

Ganz allgemein kann man aber sagen, daß Diskussionen über historische Themen nach wie vor eingebunden sind in die allgemeine politische Diskussion in der Volksrepublik China. Und dies unter anderem auch, weil die Historiker nicht unpolitisch geworden sind. Mit anderen Worten, der politische Bezug muß ja nicht das Fortwirken alter Laster sein, er kann vielmehr als wünschenswerter Ausdruck eines allgemeinen Wesenszuges guter Geschichtswissenschaft gelten: „Geschichtswissenschaft ohne zeitgeschichtlichen Bezug – wenn sie denn überhaupt möglich ist – wird nicht objektiv, sondern langweilig. Das ist die neue chinesische Geschichtswissenschaft nicht.“ (Quirin)

Literaturhinweise

- Beasley, W.G./E.G. Pulleyblank (Hrsg.): *Historians of China and Japan* (London, School of Oriental and African Studies 1961)
 Chevrier, Yves: *La servante-maitresse: Condition de la référence à l'histoire dans l'espace intellectuel chinois*. In: *Extreme-Orient Extreme-Occident* 9 (la référence à l'histoire): 119–144 (1987)
 Cohen, Paul A.: *Between Tradition and Modernity. Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge, Mass., HUP 1974)

- Dirlik, Arif: *The Problem of Class Viewpoint versus Historicism in Chinese Historiography*. In: *Modern China* 3.4:465–488 (Okt. 1977)
 Ders.: *Revolution and History. The Origins of Marxist Historiography in China, 1919–1937* (Berkeley/Los Angeles, UCP 1978)
 Esser, Alfons: *Die gegenwärtige Diskussion der asiatischen Produktionsweise in der Volksrepublik China* (Sozialwissenschaftliche Studien 17, Bochum, Brockmeyer 1982)
 Feuerwerker, Albert (Hg.): *History in Communist China* (Cambr. Mass./London, M.I.T. Press 1969)
 Gray, John: *Historical Writing in Twentieth-Century China: Notes on its Background and Development*. In: *Historians of China and Japan*, Hg. W.G. Beasley/E.G. Pulleyblank (London, School of Oriental and African Studies 1961), S. 186–212
 Herzer, Rudolf: *Zur Frage der Periodisierung der Geschichte des chinesischen Altertums und zur Wiederaufnahme der Periodisierungsdiskussion in der Volksrepublik China*. In: *Bochumer Jahrbuch für Ostasienforschung* 1980: 432–452
 Kühner, Hans: *Die chinesische Akademie der Wissenschaften und ihre Vorläufer 1928–1985* (Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg Nr. 146, Hamburg 1986)
 Kuo Heng-yü: *Über die Periodisierung der modernen Geschichte Chinas. Die Wiedergabe einer Diskussion in der VR China*. In: *Internationales Asienforum* 2.3:394–411 (Juli 1971)
 Leutner, Mechthild: *Geschichtsschreibung zwischen Politik und Wissenschaft. Zur Herausbildung der chinesischen marxistischen Geschichtswissenschaft in den 30er und 40er Jahren* (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum 28, Wiesbaden, Harrassowitz 1982)
 Meißner, Werner: *Philosophie und Politik in China. Die Kontroverse über den dialektischen Materialismus in den dreißiger Jahren* (München, Wilhelm Fink Verlag 1986)
 Pilz, Erich: *Maoistische Geschichtsschreibung am Beispiel der „Vortragsreihe zur Älteren Geschichte Chinas“ aus Lishi yanjiu 1974-1976*. Übersetzung und Kommentar (Chinathemen 21, Bochum, Brockmeyer 1984)
 Pulleyblank, E.G.: *The Historiographical Tradition*. In: *The legacy of China*, Hg. Raymond Dawson (Oxford, At the Clarendon Press 1964), S. 143-164
 Quirin, Michael: *Die chinesische Geschichtswissenschaft der letzten zehn Jahre. Auch eine neue Unübersichtlichkeit*. In: *Orientierungen* 1989.1: 121-144
 Richter, Ursula: *Gu Jiegang: His Last Thirty Years*. In: *The China Quarterly* 90:286-296 (Juni 1982). Die Dissertation von Frau Richter zu Gu Jiegang wird in der *Academia Sinica*, Institut of Modern History, Taipei, Taiwan, erscheinen
 Schneider, Laurence A.: *Ku Chieh-kang and China's New History. Nationalism and the Quest for Alternative Traditions* (Berkeley/Los Angeles, UCP 1971)
 Schütte, Hans-Wilm: *Marxistische Geschichtstheorie und neue chinesische Geschichtswissenschaft: Aspekte der Periodisierungsdebatte der Fünfziger Jahre. Eine Untersuchung der Ausgangspositionen im Hinblick auf die Gesellschaft der frühen Zhou-Zeit* (Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Mitteilungen 79, Hamburg 1980)
 Staiger, Brunhild: *Sind die Volksmassen die Schöpfer der Geschichte? Ein geschichtstheoretischer Streit mit politischem Hintergrund*. In: *China aktuell* Sept. 1986, S. 596-598
 Van der Loon, P.: *The Ancient Chinese Chronicles and the Growth of Historical Ideals*. In: *Historians of China and Japan*, Hg. Beasley/Pulleyblank, S. 24-30
 Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Jg. 8, Sonderheft: *Neue chinesische Geschichtswissenschaften*

Margarete Maurer WISSENSCHAFTS- UND TECHNOLOGIEPOLITIK IM BEREICH DER BIO-WISSENSCHAFTEN IN DER VOLKSREPUBLIK CHINA Bericht zum Forschungsaufenthalt in der VR China 1987¹

Die entwicklungsländerbezogene Wissenschaftsforschung und -philosophie stellt im deutschsprachigen Raum ein höchst unterentwickeltes Gebiet dar. Mit den Fragestellungen meines Studienprogramms will ich zur Überwindung dieses eurozentristischen blinden Flecks in Philosophie und Wissenschaftsforschung beitragen, die hier sowohl die empirische Erforschung der Situation als auch die Interpretation dieser Ergebnisse umfaßt, sowie wissenschaftstheoretische Abstraktion und Theoriebildung. Die Biowissenschaften wählte ich als Schwerpunkt meines entsprechenden Studienprogramms in der VR China wegen der besonderen und wachsenden weltweiten Bedeutung der Biowissenschaften für Industrie und Gesellschaft, sowie wegen meiner eigenen entsprechenden Fachausbildung in diesem Gebiet.

Ziel dieses Teils meines Forschungsaufenthaltes war ein Einblick in die Arbeitsgebiete, Forschungsziele und Forschungskonzepte im Bereich der chinesischen Biowissenschaften, in die bisherigen Erfolge und Fortschritte, sowie die noch zu überwindenden Schwierigkeiten auf dem durch den letzten 5-Jahres-Plan vorgezeichneten Weg, bzw. dem Programm der „Vier Modernisierungen“. Diese „Vier Modernisierungen“ (*szu-hsien*) betreffen die Landwirtschaft, die Industrie, die Rüstung und die Wissenschaft/Technologie.

Im folgenden Bericht lege ich den Schwerpunkt auf Leitlinien, Orientierungen und institutionelle Aspekte der Forschungsplanung im Bereich der Biowissenschaften. Dabei gehe ich teilweise auf die Vorgeschichte der Rahmenbedingungen ein, denn die derzeitigen Entwicklungen und Veränderungen in Wissenschaftspolitik, Wissenschaftsmanagement und -planung sind nur verstehbar und erklärbar vor dem Hintergrund der in der Kulturrevolution gemachten Erfahrungen und den politischen Reaktionen und Bewertungen darauf bzw. dazu, insbesondere nach dem Sturz der sogenannten „Viererbande“ – also dem Sturz der strengen maoistischen Linie durch die Fraktion der „Reformer“ – im Jahre 1978, der das aktuelle Entwicklungskonzept der Modernisierung einläutete.

Offizielle Verlautbarungen zur Wissenschaftspolitik der Modernisierung

Zur „Entwicklung von Agrarwissenschaft und -technik“ – einem wichtigen Feld praxisorientierter Biowissenschaften – heißt es im Zusammenhang des Programms der „Vier Modernisierungen“ unter dem Kapitel „Flexible Politik“ in einer als offiziell ansehbaren Publikation der *Beijing Rundschau*: „Allgemein

streben die Bauern danach, moderne wissenschaftlich-technische Methoden anzuwenden und die landwirtschaftliche Produktion zu entwickeln.“ (*Beijing Rundschau/Wenming* 1985, S. 22). – (Es sei daran erinnert, daß die erfolgreiche chinesische Revolution vor allem eine *Bauernrevolution* gewesen ist und auch die Soldaten, die die Revolution zum Erfolg geführt haben, vorwiegend Bauern-Soldaten waren).

Aus den Dokumenten des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Chinas gehen außerdem folgende grundlegende Zielsetzungen zur Entwicklung von Agrarwissenschaft und -technik hervor:

„1) Neben der traditionellen Landbautechnik die Ergebnisse der modernen Wissenschaft und Technik optimal anwenden, um die Arbeitsproduktivität und die wirtschaftliche Effizienz zu steigern und die ökologische Umwelt zu schützen.

2) Alle nützlichen Kräfte für die der Produktion dienende wissenschaftliche Forschung, wie *Züchtung von guten Saatsorten und Rassen*, Verbesserung von Bestellungs- und Anbaumethoden, Verbreitung von Landmaschinen, einbeziehen.“ (*Beijing Rundschau/Wenming* 1983, S. 22, Hervorhebung M.M.)

Diese Sätze geben für viele Bereiche der Biowissenschaften die Zielsetzung vor. Sie bedeutet unter anderem auch, wie ich bei meinem Aufenthalt feststellen konnte, daß (die bei uns naturpolitisch umstrittenen) modernen *gentecnologischen* Methoden bei den chinesischen Forscher/inne/n – vor allem in der *Züchtungsforschung* – sehr gefragt sind. Die aus der Anwendung gentechnischer Verfahren folgenden möglichen Probleme sind in der Akademie der Wissenschaften bekannt (vgl. den Bericht von Zhang *Shuren* über die Auswirkungen der Rekombinanten-DNA-Debatte auf die Biotechnologie-Politik in den USA, 1987). Gegenüber entsprechenden Bedenken ist es für die Wissenschaftspolitiker/innen und Biowissenschaftler/innen der VR China jedoch vorrangig, den „Anschluß“ an die westliche (und die japanische) Wissenschaft zu bekommen, um nicht ohnmächtig vor einer überlegenen ausländischen Macht zu stehen oder im Weltmaßstab wirtschaftlich unterlegen zu sein, so daß sie auf diese Bedenken wenig oder keine Rücksicht nehmen (weitere Gründe siehe unten). Auch der „Schutz der ökologischen Umwelt“ wird aufgrund der wirtschaftlichen Verhältnisse vielfach nicht in der Weise realisiert, wie es von den obengenannten Zielsetzungen her in China selbst gewünscht wird.

Westliche Wissenschaft und chinesische Tradition

Zur in der Literatur oft gestellten Frage, warum in China sehr lange *westliche Wissenschaft* nur von wenigen Personen adaptiert worden war und kaum bzw. keinen Eingang in die staatlichen Ausbildungsinstitutionen gefunden hatte, will ich hier weder ausführliche philosophische noch wissenschaftliche Antworten geben oder neu versuchen (Thesen dazu werden in der Fach-Literatur ausführlich diskutiert, vgl. u.a. *Needham 1979*), sondern diesbezüglich auf

einen institutionell-soziologischen Aspekt hinweisen. Die US-amerikanische Rockefeller-Foundation, von der die Wissenschaftshistorikerin Pnina Abir-am behauptet, sie habe bewußt die „Kolonisation der Biologie“ durch die Physiker und deren „harte“ Technologie vorangetrieben (vgl. Sund 11/1984), hat in China bereits zu Beginn des Jahrhunderts eine gezielte (weit vorausschauende?) Politik der Implementierung wissenschaftsfördernder und -ausübender Institutionen begonnen. Dies zunächst im Bereich der Medizin, wohl vorwiegend mit dem Ziel, chinesische Naturstoffe medizinisch kennenlernen und der pharmazeutischen Verwertung zugänglich machen zu können; dies war letztlich also eine Aktivität zur Verfolgung von Profitinteressen: um die in China vorhandenen Naturressourcen und jahrhundertalten medizinischen Erfahrungen durch US-amerikanische Firmen selektiv aneignen und ausbeuten zu können. „Nachdem die medizinische Ausbildung durch Missionare 1881 im T'ung-jen-Hospital in Shanghai begonnen hatte, führte man sie schließlich im ganzen Land durch und errichtete 1907 in Peking das Union Medical College (*Hsieh-ho i-hsüeh-yüan*). Die Rockefeller-Stiftung gründete die China Medical Board, erwarb 1915 durch Ankauf von der Londoner Missiongesellschaft Grundstück und Gebäude des Pekinger Union Medical College (PUMC) und vervollständigte dieses 1921 zu einem großangelegten Ausbildungs- und Forschungsinstitut. Der chinesische Assistent bei diesen Laboratorien der Pharmazie, K.K. Chen, entdeckte 1925 die hustenmildernde Wirkung des Bestandteils Ephedrin des chinesischen Heilkrauts *ma-huang*. Er ging nach den USA, wo er in der Firma Eli Lilly & Co., Indianapolis², seine Forschungen weiterführte.“ (China-Handbuch 1974, S. 1023). In der Folge gab es in China eine mehrere Jahrzehnte lange Tradition pharmazeutisch-biochemischer Forschung, welche unter anderem eine Voraussetzung dafür war, daß Shanghai Chemiker in den sechziger Jahren mit ihrer Insulinsynthese weltweit so viel Aufsehen erregen konnten; auch in Shanghai hatte man bereits jahrzehntelange Erfahrungen sammeln und wissenschaftlichen Nachwuchs ausbilden können.

Derzeit setzt sich der Einfluß westlicher Wissenschaft nach meinen Beobachtungen auch dadurch sehr stark fort, daß im Ausland ausgebildete junge Chinesen und Chinesinnen zurückkehren und ihre zwischenzeitlich angelernten und/oder verinnerlichten Normen und Zielvorstellungen, insbesondere aber auch ihre Ansprüche an instrumentelle und apparative Ausstattungen der Labore und naturwissenschaftlich-technischen Arbeitsplätze, zurück in der Heimat zu realisieren und durchzusetzen suchen. Der politische Einfluß der Vereinigungen/Clubs von aus dem Ausland zurückgekehrten Chinesen und Chinesinnen scheint mir dabei nicht unerheblich zu sein; zumindest bieten sie ihnen eine Möglichkeit des weiteren Austausches, des Zusammenhalts und der Organisierung ihrer Interessen.

Wissenschaftsmanagement: Leitung durch politische Kader oder durch wissenschaftliche Spezialisten/Fachleute?

In der Kulturrevolution war versucht worden, (unter anderem) mittels der Unterstellung der wissenschaftlichen Akademien und Forschungsinstitute unter die politische Führung der kommunistischen Partei bzw. unter die Leitung von neugegründeten Revolutionskomitees die „Trennung von Kopf- und Handarbeit“ (Karl Marx/Friedrich Engels 1845/46) aufzuheben, der Entfremdung der Intellektuellen vom Volk vorzubeugen und eine Neuorientierung der Forschung an den (Produktions- und Lebens-) Interessen der Bauernschaft bzw. „der Massen“ zu erreichen bzw. eine „Wissenschaft des Volkes“ zu etablieren (vgl. Spengler 1978). – Während zu jener Zeit an vielen Akademien und universitären Forschungseinrichtungen die wissenschaftliche Arbeit reduziert oder abgebrochen worden war, setzte die nach dem sogenannten „Sturz der Viererbande“ an die Macht gekommene politische Führung völlig auf die im Westen traditionellen Modernisierungsstrategien. Im Rahmen dieses Entwicklungskonzeptes wurden einige vorher als „dekadent“ angesehene Charakteristika „bürgerlicher“ oder „kapitalistischer“ Wissenschaft wiederum als positiv und anzustrebend angenommen, wie beispielsweise die inhaltliche Orientierung der Forschungsprogramme an den international vorherrschenden Forschungsfronten (die nach der bei uns dominanten Wissenschaftsideologie als „intern“ determiniert gelten, also als angeblich nicht direkt gesellschaftlich oder politisch zweckbestimmt).

Die Begründung dieser neuen Wissenschafts- und Technologie-Politik unterscheidet sich (trotz eines aus maoistischer Sicht bestehenden Rückfalls in Konservatismus) sehr von den vor der Kulturrevolution üblichen Legitimationsargumentationen der Forscher/innen und Wissenschaftsplaner/innen. Neben militärisch-strategischen Überlegungen steht heute als Ziel der wissenschaftlich-technischen Entwicklungsarbeit die Steigerung der volkswirtschaftlichen Produktion im Vordergrund, insbesondere die Sicherstellung der Ernährung der Bevölkerung. Der Aneignung der Westlichen Wissenschaft wird hierbei ein sehr großer Stellenwert eingeräumt. Man will den Anschluß an das technisch-wissenschaftliche know-how der Industrieländer gewinnen (vgl. *Beijing Rundschau/Wenming* 1983), und – so ein Ergebnis aus meinem Studienaufenthalt – womöglich selbst die Führung übernehmen (mittelfristig mindestens in einigen Gebieten).

Wegen der in der Kulturrevolution und danach gemachten – heute negativ eingeschätzten – Erfahrungen mit der direkten Leitung der Wissenschaft durch (zum Teil nicht fachlich ausreichend gebildete) politische Kader soll nun (1987/88) in den Leitungsgremien der Forschungseinrichtungen die personalpolitisch-verwaltungsmäßige Direktion von der fachlichen Leitung getrennt und die letztgenannte, die inhaltliche Steuerung der Forschung, wiederum den

Fachleuten bzw. Expert/inn/en und Wissenschaftler/innen übertragen werden. Dieser Prozeß befand sich während meines Aufenthaltes in der VR China noch im Stadium der Implementierung bzw. war er in verschiedenen Institutionen unterschiedlich weit fortgeschritten.

Finanzierung der Forschung

Auch das Finanzierungssystem soll grundlegend geändert werden. Bis Ende des Jahres 1987 sind alle Forschungsinstitute prinzipiell staatlich finanziert worden. Ab 1988 soll ein neues System in Geltung treten, nach dem alle Institute aufgefordert werden, sich soviel als möglich durch Gelder zu finanzieren, die sie von abnehmenden (Produktions-)Betrieben erhalten. Damit soll unter anderem eine stärkere Einbindung der Wissenschaft/Forschung in die Produktion und das Wirtschaftswachstum erreicht werden. Diejenigen Wissenschaftler, die im westlichen Sinne zwischen „angewandter“ und „Grundlagen“forschung unterscheiden³ und solche „Grundlagen“forschung im Bereich der Naturwissenschaften planen und durchführen wollen, sehen daher Schwierigkeiten auf sich zukommen, ihre Forschung ausreichend finanziert zu bekommen. An der Akademie der Wissenschaften in Shanghai hat man allerdings durch spezielle Planungen für diese Bereiche vorgesorgt (siehe unten), außerdem umfaßt die Akademie traditionell auch Produktionsbetriebe z.B. für Pharmazeutika, so daß für einige ihrer Institute ein direkter Zusammenhang zwischen Forschung und Produktion, eine direkte Zuarbeit der Wissenschaft für die Wirtschaft, bereits vorhanden ist.

Im folgenden fasse ich die Ergebnisse meines Studienaufenthaltes zusammen, die die *aktuellen grundlegenden Orientierungen der modernen chinesischen Wissenschafts- und Technologiepolitik* im Bereich der *Biowissenschaften* betreffen.

Ich hatte diesbezüglich in meiner Programmplanung um Informationsgespräche mit Wissenschafts- und Technologieplaner/innen bzw. -politiker/innen gebeten; ein Institut der chinesischen Akademie der Wissenschaften beschäftigt sich mit dieser Thematik in wissenschaftstheoretischer Hinsicht und mit direktem Bezug auf die Praxis, d.h. mit der Aufgabe der Wissenschaftsplanung und Politikberatung. Ich konnte eine Reihe von naturwissenschaftlichen Forschungsinstituten besuchen und an einer internationalen Konferenz teilnehmen, die sich mit der in allen Entwicklungsländern höchst wichtigen anwendungsbezogenen Seite der Biowissenschaften befassen, nämlich mit der tropischen Land- und Forstwirtschaft.

Welche prinzipiellen Orientierungen wurden in der VR China für den Bereich der Biowissenschaften festgelegt oder befindet sich im Prozeß der Implementierung?

Die entsprechende *Planung* wurde gerade in der Zeit, als ich in China war (zweite Jahreshälfte 1987), vorbereitet. Es wurden bzw. werden Pläne von zwei Instituten erarbeitet:

a) durch die oberste staatliche Planungskommis-

sion, die auch die Planung für die anderen naturwissenschaftlich-technischen Bereiche erstellt,

b) durch eine Planungsgruppe der Akademie der Wissenschaften.

Der Plan (a) enthält die Gesamtplanung für die gesamte VR China, und zwar auch für die nächsten Jahre (ab 1988). Gewisse Vorgaben für die in (b) erfaßten Akademie-Institute sind daher in (a) schon enthalten. Es wird möglicherweise zwischen beiden Planungskonzepten sowohl Überschneidungen als auch Konkurrenzen – z.B. um die Mittel – geben.

Da die Planung (a) für die Biowissenschaften Teil eines Gesamt-Konzeptes zur „High Technology“ ist, das „die Antwort Chinas auf das SDI-Programm der USA darstellt“ und daher militärischer Geheimhaltung unterliegt, war mir kein Dokument daraus zugänglich. Inwieweit auch die biowissenschaftliche Forschung direkt an Rüstungsforschung beteiligt ist (biologische Waffen oder Abwehrstoffe), wollte und konnte ich demzufolge nicht feststellen. Was aber die zivilen Bereiche angeht, wurde mir freundlichst mündliche Auskunft gegeben. Die Ergebnisse:

Nach dem Konzept (a) gibt es in der VR China *drei Ebenen der Entwicklung der Biowissenschaften*, die unter anderem nach dem Grad der Dringlichkeit, das heißt nach dem Grad der Notwendigkeit für die Entwicklung des Landes, unterschieden werden:

– Angewandte Wissenschaft und praktische Technologie („applied science and practical technology“). Diese Bereiche sind „von höchster Dringlichkeit“ („most urgent“), diese Planung ist bereits fertig und in Angriff genommen. Hierzu gehören beispielsweise die oben bereits erwähnte Züchtung von guten Saatsorten und Rassen.

– Hoch-Technologie („high technology“). Diese sei notwendig, um dem Trend der Welt zu folgen und um vorwärts zu schauen („to follow the trends of the world and look forward“). Was mit dieser Aussage gesellschafts- und wissenschaftspolitisch im einzelnen und konkret gemeint ist, will ich hier nicht interpretieren, da dies lediglich zu Vermutungen führen würde. Die Formulierung drückt zumindest die Orientierung an den als überlegen empfundenen „Fortgeschritten“ der westlichen Wirtschaft aus, sowie den Wunsch zur Fortsetzung der Öffnungspolitik im wissenschaftlichen Bereich (gegen diese gibt es auch starke Gegenmeinungen). Die Planung für diesen Bereich wurde 1986/87 erstellt. Ein Beispiel hierfür wäre die Entwicklung von Impfstoffen und Medikamenten mit Hilfe gentechnologischer Methoden.

– Grundlagenforschung. Diese sei „wichtig für die Zivilisation“ und um die allgemeine Ausbildung/Erziehung zu verbessern („to improve the general basis of education“). Der Entwurf für diese Planung war Ende 1987 gerade in Arbeit und soll 1988/89 implementiert werden. Sie hat die Verbesserung und Festigung („improvement and adjusting“) des bisher Begonnenen zum Ziel. Möglicherweise fallen unter anderem die nach dem Plan (b) ins Auge gefaßten Forschungen mindestens teilweise auch unter diesen Gesichtspunkt.

Im Rahmen von (b) soll vor allem ein „Centre for

life sciences" in Shanghai aufgebaut bzw. die bestehenden Einrichtungen der Akademie der Wissenschaften dazu ausgebaut werden. Die Akademie der Wissenschaften muß den Plan noch genehmigen (was nach meinem Eindruck kein Problem aufwerfen wird, da teilweise dieselben Personen in den entsprechenden Gremien sitzen). Mit dieser Planung will man „frontier studies“ betreiben und zwar „interdisciplinary“, interdisziplinär. Die in Plan (a) angegebenen drei unterschiedlichen Planungsebenen dürfen hier ebenfalls berücksichtigt sein. Das in Shanghai geplante Zentrum soll inhaltlich zwei Schwerpunkte aufweisen, deren Festlegung unter anderem vom vorhandenen Personalstand und dessen Kenntnissen und Qualifikationen abhängig gemacht wurden:

– erstens Zellbiologie, einschließlich Chromosomen-Biologie, Genetik und Entwicklungsbiologie (ob mittels Nematoden oder mittels Drosophila, stand damals noch nicht fest); insbesondere soll über „cell recognition“ gearbeitet werden.

– zweitens Neurobiologie, unter Betonung der molekularen Neurobiologie. Man will an die Erfolge der biochemischen Peptidforschung (Insulin!) und das dadurch vorhandene eigene know-how anknüpfen, d.h. speziell über Neuropeptide und Neuro-Rezeptoren arbeiten, sowie über neuronale Entwicklungsbiologie.

Beide Schwerpunkte entsprechen Forschungsfronten in den westlichen Ländern, wie z.B. an den österreichischen neueren Entwicklungen oder in der Bundesrepublik, unter anderem am Aufbau gentechnischer Forschungszentren in München, Heidelberg, Köln und Berlin und eines neurobiologischen Forschungszentrums in Hamburg zu sehen ist.

Auf meine Frage nach den Zielen und Hoffnungen, die mit diesen beiden Planungen insgesamt für die Biowissenschaften verbunden seien, erhielt ich folgende Auskunft:

1. Das wichtigste Ziel der biowissenschaftlichen Forschung sei die Verbesserung des landwirtschaftlichen Saatgutes, wegen der großen Bevölkerung Chinas, die es zu ernähren gelte („improvement of agricultural seeds“); dies schließe „high technology and ecology“ ein. (Möglicherweise ist hier auch der Einsatz gentechnologischer Methoden für die Züchtungsforschung eingeschlossen). Auf die Frage wie denn die Ökologie hier einbezogen werde, wurde ich darauf hingewiesen, daß Mitglieder der Akademie der Wissenschaften, Ökologen, derzeit in den Beijinger Parteischulen Kurse in Ökologie abhalten würden.

2. Als zweites Ziel wurde mir ein theoretisches Ziel genannt: auf lange Sicht wolle man den Traum von August Weissmann realisieren, nämlich die Einheit von Genetik, biologischer Evolution und Entwicklung auf der molekularen Ebene zu erreichen. Das bedeute, die Beziehung zwischen Genetik und Entwicklungsbiologie hervorzuheben („that means to emphasize the relation between genetics and development“).

Die Policy-makers der chinesischen Biowissenschaften sind dabei, die für ihre Zielsetzungen not-

wendigen personellen, apparativen und institutionellen Voraussetzungen zu schaffen, zu verbessern oder für die neue Politik zu adaptieren.

Die Modernisierungspolitik wertet dabei auch die Kopfarbeit auf. An einem Detail der ökonomischen Kommunikation und Interaktion sei dies deutlich gemacht. Zur Zeit der Kulturrevolution galten die Intellektuellen (=alle „Gebildeten“: Lehrer, Wissenschaftler, Philosophen, Schriftsteller) den roten Garden (zusammen mit „Renegaten“, Verbrechern und Rechtsabweichlern) als die „stinkende Nummer Neun“, die ausgerottet oder umerzogen werden mußte. Entsprechend ist es für Chines/inn/en auf den ersten Blick klar, daß die Gruppe, die auf dem kleinsten *Papiergeld*, dem *1-Jiao-Geldschein* der VR China abgebildet ist (Menschen, die landwirtschaftliche Geräte auf den Schultern tragen und zur Arbeit gehen), nicht aus Bauern besteht, sondern eine Gruppe von Intellektuellen darstellt, die gerade die Kaderschule (=Umerziehungslager) verläßt und zur Feldarbeit aufbricht. Ähnlich waren früher auf dem hochwertigen *50-renminbi-Geldschein* (für viele ein Monatsgehalt) die Köpfe eines *Arbeiters*, eines *Bauern* und eines *Soldaten* abgebildet. Heute (1987/88), etwa vierzig Jahre nach dem militärischen Sieg der Bauernrevolution, sind auf den *50-renminbi-Schein* abgebildet: ein *Arbeiter*, ein *Bauer*, und ein *Intellektueller*. „Jetzt sind wir auch mal was wert – abgebildet auf einem solchen Schein, noch dazu auf einem mit einer solchen hohen Geldsumme!“, kommentierte dies mir gegenüber eine Beijinger Universitätsdozentin. Dies ist kein Zynismus: Die Führung der VR China hat sich für einen Weg der Modernisierung entschlossen (auch wenn dies nicht heißt, daß die demgegenüber skeptisch eingestellten Fraktionen verschwunden wären, sie befinden sich aber in der Defensive). Den „Intellektuellen“ soll auf dem neuen Weg – für die Modernisierung – eine wichtige Rolle zukommen. Das sagt der neue *50-renminbi-Geldschein* allen, die ihn sich leisten können.

(Nachwort im Herbst 1989:) Ob die Instituts-Direktoren, Abteilungsleiter/innen und Wissenschaftler/innen, die mich über die oben genannten Planungen und Forschungsprogramme informierten, nach der gewaltsamen Beendigung des nicht nur studentischen Aufbruchs durch das Massaker am 4. Juni 1989 und die nachfolgenden Repressionen ihre Funktionen weiter innehaben, ob sie weiter planen und arbeiten (können), welche der hier beschriebenen Entwicklungen fortgesetzt oder beendet werden, ist mir nicht bekannt. Wer die politischen Verhältnisse kennt, wird annehmen, daß – bezogen auf das Wissenschaftsmanagement – das Führungspersonal ausgewechselt wurde/wird, und daß – speziell in den Forschungsinstitutionen – die Kontrolle durch (der harten Linie zuarbeitende) Parteikader verstärkt wird. Dies würde bedeuten, daß der Prozeß der Aufwertung der Sach-/Fachkompetenz (und damit der Wissenschaftler und Intellektuellen) ganz oder teilweise zurückgenommen, zumindest aber gebremst (werden) wird, auch wenn offiziell am Weg der Modernisierung festgehalten wird. Dies sind jedoch

Hypothesen – ich konnte von hier aus über die aktuellen Entwicklungen nichts Genaueres oder gar Sicheres erfahren. Ein Kollege, der im Sommer 1989 in der VR China war, schätzt aufgrund seiner Beobachtungen die derzeitige Situation so ein, daß die neue Führung allgemein den Intellektuellen gegenüber „nicht viel übrig“ habe. Ist dies längerfristig richtig, wird die Aussage der neuen *50-renminbi-Geldschein* zur Episode. Manche Wissenschaftler/innen der VR China werden sie dann als Auftrag für die Zukunft sehen (wollen). Einige China-Experten meinen hingegen, daß die *derzeitige Politik* nur eine Episode, „ein kurzes Zwischenspiel“ darstellt und „der 1978 eingeschlagene Weg ... keine Umkehr mehr zu(läßt)“. (*Blätter des IZ3W*, August 1989, S. 23). Sollte dies der Fall sein, so steht dennoch fest: die Ereignisse von Mai/Juni 1989 werden Spuren hinterlassen; auch wenn der Prozeß der Modernisierung prinzipiell fortgeführt wird, ist die Situation nicht mehr dieselbe – insbesondere nicht das Verhältnis zwischen Politik und Wissenschaft oder Intellektuellen, das am 4. Juni 1989 einen neuerlichen traumatischen Bruch erfahren hat.

Anmerkungen:

- 1 Ich danke der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften für die Gewährung eines Stipendiums bzw. für ihre gastliche Aufnahme und Betreuung, durch die mir dieser Forschungsaufenthalt – von Oktober bis Dezember 1987 – ermöglicht worden ist.
- 2 Diese Firma ist heute besonders aktiv auf dem Gebiet der Biotechnologie und Gentechnik; Eli Lilly brachte als erste Firma ein gentechnisch hergestelltes Insulin aus Bakterien auf den Markt, in erster Linie, um damit den Konkurrenten auf dem Insulin-Markt (die herkömmliches Insulin aus Rinder- oder Schweine-Pankreas anbot) ein neues Produkt entgegenzusetzen und damit insbesondere den europäischen Markt streitig machen zu können. (Vgl. Wolfgang Gehrmann, *Gen-Technik – das Geschäft des Lebens*, München 1984)

- 3 Dies, obwohl diese Unterscheidung heute die Forschungs-Verhältnisse in den kapitalistischen Industrieländern keineswegs mehr allgemein zutreffend beschreiben kann; vielfach ist die Wissenschaft zur direkten Produktivkraft geworden (besonders deutliches Beispiel: Gentechnik), d.h. in die Industrieunternehmen direkt integriert oder ihnen indirekt subsumiert

Literatur:

Beijing Rundschau (Hg.)/Su Wenming (Redaktion): Chinas grüne Reform. China heute Nr. 9, „Beijing-Rundschau“-Spezialserien, Beijing 1985

Beijing Rundschau (Hg.)/Su Wenming (Redaktion): In Wissenschaft und Technik das fortgeschrittene Niveau einholen, in: Dies. (Hg.): *Modernisierung – der chinesische Weg*. China heute. Spezialserie der „Beijing Rundschau“, Beijing 1983, S. 73-84

China-Handbuch, hg. von Wolfgang Franke unter Mitarbeit von Brunhild Staiger. Eine Veröffentlichung der deutschen Gesellschaft für Ostasienkunde in Verbindung mit dem Institut für Asienkunde, Bertelsmann Universitätsverlag 1974

Rainer Hoffmann: Reform und Krise. Hintergründe der Ereignisse in der VR China, in: *blätter des iz3w*, August 1989, S. 23-29

Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie (geschrieben 1845/46), in: MEW, Band 3, Berlin 1969, S. 9ff.

Joseph Needham: *Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit chinesischer Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1979

Zhang Shuren: The Impact of the Recombinant DNA Debate on U.S. Biotechnology Policy, in: *Selections from the bulletin of the Chinese Academy of Sciences (1986)*, Sponsored by the Institute of Policy and Management, Beijing (Science Press) 1987, pp. 207-215

Tilman Spengler: „Wissenschaft des Volkes“. Politische Steuerung des Wissenschaftsbetriebes in China, in: Gernot Böhme et. al.: *Starnberger Studien I. Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts*, Frankfurt/M. 1978, S. 251-337

Christian Sund: Kolonisierung der Biologie? Neues zur Entstehung der Molekularbiologie, in: *Wechselwirkung* Nr 23, November 1984, S. 48-51. (Bericht über Pnina Abir-Am: Der Diskurs von physikalischer Macht und biologischem Wissen in den dreißiger Jahren: Eine Neueinschätzung der „Politik“ der Rockefeller-Stiftung in der Molekularbiologie, in: *Social Studies of Science*, 1982)

Zhu Zhiqing: Impact of plant biotechnology on Chinese agriculture, in: *Selections from the bulletin of the Chinese Academy of Sciences (1986)*, Sponsored by the Institute of Policy and Management, Beijing (Science Press) 1987, pp. 216-221

IWK-BIBLIOTHEK:



Als Chinas Sacharow gilt der Bürgerrechtler Fang Lizhi in der westlichen Welt. Die dramatischen Ereignisse vom Sommer 1989 machten deutlich, daß er für Hunderttausende chinesische Studenten das Idol ist.

Dieser Band gibt zum ersten Mal jene Reden von Fang Lizhi wieder, die Chinas Studenten in den letzten Jahren aufrüttelten. Erwin Wickert zeichnet in seiner Einleitung ein Porträt des Bürgerrechtlers, den Chinas Führung zum Staatsfeind Nummer eins erklärt hat.

Jayandra Soni ERKENNTNISTHEORIE IN DER INDISCHEN PHILOSOPHIE – MIT BEZUG AUF ŚAŅKARAS RADIKALEN MONISMUS AN HAND SEINER THEORIE DER ÜBERLAGERUNG:

Śaṅkara wird anerkannt als Hauptvertreter einer der vielen Vedānta Schulen, und zwar des Advaita Vedānta. Jede Vedānta-Richtung stützt sich auf einen fundamentalen Text, nämlich das Vedāntasūtram oder das Brahmasūtram (BS). Als Verfasser dieses Werkes gilt der Traditor nach Bādarāyana. Dieses Werk BS enthält aber nur Schlagworte, die ohne Kommentar unverständlich sind und daher auch in den Kommentaren verschieden gedeutet wurden. Es hat keine ununterbrochene Tradition von dem Verfasser Bādarāyana bis zu dem berühmten Vedānta Lehrer Śaṅkara gegeben und sein Kommentar aus dem achten Jahrhundert ist der älteste uns erhaltene Kommentar. Śaṅkaras Kommentar ist dadurch ausgezeichnet, daß er einen radikalen Monismus vertritt.

Es scheint mir, daß zur Zeit des Bādarāyana und seinem BS die *māyā* Lehre noch nicht entwickelt war. Nach der *māyā* Lehre ist die Welt nur ein trügerischer Schein, eine Illusion (*māyā*). Dieser Lehre begegnet man in ihrer vollen Entwicklung erst mit einem Kommentator namens Gaudapāda in seinen *Kārikās* (Memorialversen) und sein Werk gehört neben dem BS zur ältesten Literatur des Vedānta. In diesem Werk sieht man Ähnlichkeiten zwischen dem *Māyāvāda* des späteren (nach Bādarāyana) Vedānta und *Sūnyavāda* des Mādhyamika Buddhismus. Beide leugnen die Realität der Welt und beide benutzen dieselben Gleichnisse und Analogien, welche die illusorische Beschaffenheit der Sinnwelt bildlich darstellen: die Traumerscheinungen, die Fata Morgana, den Strick, der in der Dunkelheit für eine Schlange gehalten wird, den Silberglanz der Perlmutter, und die Spiegelung des Mondes auf einer Wasserfläche.

Der vierte Abschnitt der Memorialverse von Gaudapāda heißt „das Erlöschen des Feuerkreises (*alātasānti*) und er hat seinen Titel von einem höchst anschaulichen Bild für die Nichtwirklichkeit der Welt. Indische Knaben pflegen im Abenddunkel einen Stock mit einer glühenden Spitze im Kreise herumzuschwingen und so ein Feuerrad zu erzeugen. So wie hier durch das Schwingen des Stabes ein Feuerkreis entsteht, ohne daß zu dem brennenden Punkte irgendetwas hinzugefügt wird, so sind die mannigfachen Erscheinungen in der Welt nichts anderes als die Folge der Schwingungen des einen Bewußtseins (ganz dasselbe Bild findet man im buddhistischen *Laṅkāvatāra* aber auch in der *Maitri upanisad*). In dieser Weise scheinen Entstehen und Vergehen *tatsächlich* zu sein, während in Wirklichkeit nichts vor sich geht. Demzufolge wird jegliche Kausalität abgelehnt.

Die entscheidende Ausprägung erfuhr der Vedānta durch Śaṅkara, der als einer der größten

indischen Gelehrten gilt. Über sein Leben ist kaum etwas bekannt. Es wird behauptet, daß er von 788 bis 820 n.Chr. gelebt haben soll. Heutzutage betrachtet man das System des Śaṅkara als den Vedānta schlechthin; man muß jedoch bemerken, daß sein Kommentar eine von mehreren Interpretationen des BS von Bādarāyana beinhaltet. Es gibt sechs Hauptrichtungen des Vedānta, die bis zum sechzehnten Jahrhundert entstanden sind, jedoch werden wir uns nur mit der ersten beschäftigen. Śaṅkaras Vedānta ist die älteste Richtung, die Advaita Vedānta genannt wird. Er vertritt den Vedānta von Nichtzweiheit (*advaita*), d.h., den absoluten Monismus. Nach ihm ist *brahman* die einzige Wirklichkeit und mit dem *ātman* (dem Selbst) identisch. Kurz gesagt *ātman* ist *brahman*. Śaṅkaras Kommentar (*bhāṣya*) ist, wie gesagt, die älteste uns erhaltene Auslegung des tiefsinnigen Werkes BS von Bādarāyana.

Ich möchte nun Śaṅkaras metaphysischen Standpunkt kurz darstellen mit Bezug auf seine Theorie der Überlagerung (*adhyāsavāda*) und dann dies an Hand der Grundlagen indischer erkenntnistheoretischer Fragen behandeln.

Śaṅkaras Theorie der Überlagerung

Śaṅkaras philosophische Rechtfertigung des Monismus ist in seinem Kommentar zu Bādarāyanas Brahma Sūtras ausführlich dargelegt. Seine Theorie der Überlagerung ist das Präludium zu seinem vielgepriesenen Kommentar. Die Theorie baut die Fundamente seiner Ansichten und liefert den Schlüssel für das Verstehen seines radikalen Monismus. Das Präludium heißt traditionsgemäß *adhyāsabhāṣya*, das ist „Kommentar zur Überlagerung.“ Es ist die philosophische Basis für seine Theorie der absoluten Nichtzweiheit (*Kevala-advaita-mata*) oder, wie eine Ansicht auch benannt ist, für sein *māyāvāda*, das ist die Lehre von der Weltillusion. Śaṅkaras Status und Einfluß auf die Philosophie kann kaum überbewertet werden. Er ist ersichtlich aus den scholastischen Texten seiner Nachfolger sowie in der Entwicklung der indischen Philosophie bis in die Moderne.

Śaṅkaras Prämisse ist, daß Brahman die *eine* einzige Realität ist und daß die scheinbare Vielfalt und Verschiedenheit, die wir in der Welt erfahren, auf *māyā* zurückzuführen ist. Beide Postulate *māyā* und *brahman* stammen von den Upanisaden und in seinem Kommentar versucht Śaṅkara darzustellen, was die autoritativen Texte (die Upanisaden) mit diesen Konzepten bezwecken. Śaṅkara erschließt *beide* auf der Grundlage seiner Analyse des Alltagslebens. Jedoch gibt es nur eine höchste Realität, nämlich *brahman*; von *māyā*, wie wir sehen werden, kann weder gesagt werden, sie sei real noch sie sei unreal.

Śaṅkaras Analyse des Alltagslebens stützt sich auf einer Diskussion von zwei Erfahrungsebenen: der empirischen und der transzendentalen. Die einzige Wirklichkeit in beiden Ebenen ist *brahman*, eine Tatsache, die im alltäglichen Leben nicht offenbar wird. Die wichtige Frage für Śaṅkara lautet: Warum ist *brahman* nicht evident? Zu Beginn müssen wir festhalten, daß *brahman* identisch ist mit dem

Ātman, dem individuellen Selbst, das, wie auch *brahman*, charakterisiert ist durch Bewußtsein. Wenn Śaṅkara fragt, weshalb *brahman* nicht unmittelbar einsichtig sei, meint er eigentlich, warum unser wirkliches Wesen nicht evident sei. Es ist in diesem Zusammenhang, daß er seine Theorie der Überlagerung erörtert und sie ist der Schlüssel zum Verständnis des metaphysischen Gehalts seiner ganzen Philosophie.

Śaṅkara analysiert menschliche Erfahrung auf verschiedenen Ebenen: der des Wachseins, des Traumes, des Tiefschlafs und eines vierten Zustandes, der den erwähnten drei zugrunde liegt und einfach *turiya*, der Vierte, heißt. Bezüglich der ersten drei Ebenen sagt Śaṅkara, daß jede Erfahrungsebene durch die andere negiert oder widersprochen wird. Jedoch in jedem Zustand gibt es eine Art Erkenntnis. Damit wird die Idee von Wahrheit und Irrtum relativ zu einer bestimmten Erfahrungsebene, und eine Art von Wirklichkeit wird sogar den sogenannten illusorischen Objekten zugesprochen. Damit ist die scheinbare Wirklichkeit von Träumen und Illusionen falsch in Bezug auf die sogenannte Realität des Wachzustandes. Diese wiederum ist falsch mit Bezug auf die Realität des Selbst. In den Erfahrungen des Traum- und Wachzustandes ist eigentlich impliziert ein Beobachter, ein Zeuge dieser Erfahrung. Es ist dies der sogenannte *sāksin*, der im Zustand des Tiefschlafs feststellt, daß *nichts* da war. Der *sāksin* ist das Subjekt aller Erkenntnis, einer, der nie zum äußeren Objekt der Erkenntnis werden kann. Dieser Zeuge ist eine Funktion des *ātman*s, des Selbst, ein unbeteiligter Beobachter, der selbst keiner Veränderung durch das Gesehene unterworfen ist.

Der bengalische Mystiker der Moderne, Ramakrishna, hat eine erläuternde Analogie für die Beobachter-Funktion des Selbst, des *ātman*s gegeben. Wenn der König am morgen den Nachtwächter fragt, ob sich etwas zugetragen hätte oder jemand gekommen sei, sagt der Wächter „Nein!“ „Wie weißt du das?“ fragt der König. „Weil ich *Nichts* gesehen habe“, sagt der Wächter. Und genau so „sieht“ der *sāksin* nichts, wenn man sich im Zustand des tiefen oder traumlosen Schlafes befindet.

Śaṅkara erklärt die Unwirklichkeit der verschiedenen Ebenen mit der Theorie der Überlagerung. Sie ist ein Mechanismus der Verzerrung, wodurch ein Ding anders erscheint als es wirklich ist, und für etwas gehalten wird, was es nicht ist. Mit anderen Worten, es handelt sich um eine unzulässige Überlagerung oder Übertragung von Eigenschaften, die an sich dem Objekt fremd sind. Die Ursache dafür ist Nichtwissen oder falsches Wissen, *avidyā*, das auf der Wirkung von *māyā* oder der Weltillusion beruht. Śaṅkara nennt Beispiele solcher Übertragungen: der Strick, der aussieht wie eine Schlange, die Perlmutter einer Muschel, die aussieht wie Silber, der im Wasser gespiegelte Mond, der wie der wirkliche Mond aussieht.

Adhyāsa oder Überlagerung ist ein Irrtum der Erfahrung, charakterisiert durch eine falsche Wahrnehmung. Sie erscheint so lange wirklich, wie die Illu-

sion dauert, das heißt, so lange, wie der Irrtum vorherrscht, so lange eben, wie die eigentliche Natur des Objektes dem Individuum nicht aufdämmert. Die Überlagerung hat den Doppelcharakter, die Sache, wie sie wirklich ist, zu verbergen, und noch dazu, auf sie den Anschein von etwas, was es nicht ist, zu projizieren.

Der Kernpunkt der Theorie ist, daß die Überlagerung sich auf ein bestimmtes Objekt stützt. Ohne dieses kann man nicht von einer Überlagerung von Attributen eines anderen Objekts sprechen. So zum Beispiel, sind Ausdrücke wie „der Sohn einer unfruchtbaren Frau“ oder „eine Blume am Himmel“ nicht Fälle von Überlagerungen, da sie sich nicht auf Objekte innerhalb unserer Erfahrung beziehen. Sie sind eine bloße Verbindung von Wörtern, die, vielleicht in kunstvoller Weise, das Absurde ausdrücken, obwohl die Wörter unabhängig voneinander Bedeutung und Sinn haben. Andererseits wenn man irrtümlicher Weise einen Strick für eine Schlange oder Perlmutter für Silber hält, kann diese falsche Wahrnehmung berichtigt werden und wird dann zur rechten Erkenntnis, wenn man sich der Verschiedenheit der daran beteiligten Objekte bewußt wird. Deswegen, d.h. durch die Erkenntnis, wenn man sich der Verschiedenheit der daran beteiligten Objekte bewußt wird. Deswegen, d.h. durch die Erkenntnis, daß hier in diesen beiden Fällen wirklich und wahrhaftig ein Substrat vorliegt, muß man sagen, daß die falsche Wahrnehmung einen wahren und wirklichen Sachverhalt voraussetzt, auf den alles übertragen wird. So setzt die Falschheit der Erfahrung Wahrheit voraus und nicht umgekehrt, Wahrheit die Falschheit. Letztlich kommt allein dem *brahman* Wahrheit und Wirklichkeit zu. Es ist das rein geistige Subjekt, auf das unberechtigterweise Qualitäten von Objekten übertragen werden. Es ist auch eine Überlagerung, und als solche unzulässig, irgendwelchen Objekten der Außenwelt Realität zuzuschreiben, oder andererseits anzunehmen, daß Eigenschaften, die wir an den Dingen wahrnehmen, wie Körperlichkeit, Teilbarkeit, Veränderlichkeit, usw. auch dem *ātman* bzw. dem *brahman* zukäme. Als weiteres Kennzeichen der Überlagerung gilt, daß das Objekt dabei bleibt wie es ist, jedoch unsere Wahrnehmung und unser Urteil sich ändert. Beim näheren Hinsehen auf die vermeintliche Schlange, kann sich herausstellen, daß sie in Wahrheit nur ein Strick ist und immer so war.

Die Überlagerung ist ein Fall von angeborenem Nichtwissen oder *avidyā*, das seinerseits auf der Wirkung von *māyā* beruht, die die Wahrheit verhüllt. Die *māyā* kann kein wahres Sein haben, denn sonst wäre das *brahman* nicht das einzige Seiende, sie ist aber andererseits auch kein Nicht-Seiendes, denn sonst könnte sie keine Wirkungen ausüben. Sie ist daher etwas völlig Unfaßbares, für dessen Definition unsere Begriffe nicht ausreichen. Weder *ist* sie noch *ist sie nicht*.

Śaṅkara überträgt die Beispiele alltäglichen Irrtums auf die Erkenntnis des Menschen und sagt, daß es bei den Menschen üblich sei, das Subjekt und das Objekt und seine Qualitäten miteinander fälschlich

zu vermischen. So sagen wir „Ich bin schön“, „Ich bin häßlich“, „Ich bin jenes und dieses“. Das ist falsch, denn das wahre Ich, das ist das wahre Selbst, steht dem Leib und allen seinen Handlungen lediglich als Zuschauer gegenüber. Śaṅkaras Grundannahme ist, daß während die Existenz von allem bezweifelt werden kann, das Selbst, nämlich das Subjekt dieses Zweifels, nicht bezweifelt werden kann. Seine Realität ist im Akt des Zweifels selbst impliziert. Wenn man sagt: „Ich bin es, der das gegenwärtige Sein erkennt, der das Vergangene erkannte und der das Zukünftige erkennen wird“, so liegt in diesen Worten, daß wenn auch der Gegenstand des Erkennens sich ändert, der Erkennende selbst sich nicht wandelt, weil er in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist. Sein Wesen ist also ewige Gegenwart. Das Selbst allein ist es, das nicht in Abrede gestellt werden kann; daher ist es die eine unvergängliche Grundlage von allem. Dieses Selbst, der *ātman*, ist eigentlich das *brahman*, die einzige Wirklichkeit.

Mit der Erörterung des Modus Operandi von Überlagerung zeigt Śaṅkara, wie ihre Auflösung eine notwendige Bedingung ist für die Befreiung von den Banden des unwissenden Lebens, das wir gewohnheitsgemäß führen. Da wir nicht um die Realität des *ātman* wissen, befinden wir uns im Irrtum über die Natur der Wirklichkeit. Während das Zeugnis des Wortes diese Wahrheit offenbart, ist es unnützlich und bedeutungslos, wenn sie nicht als solche erfahren wird. Śaṅkara sagt klar, daß die Möglichkeit dieser Erfahrung jedem Wahrheitsuchenden offen ist, der die drei folgenden Mittel übt: *śravaṇa*, das ist Hören und studierendes Aufnehmen; *manana*, das ist überdenken; und *nididhyāsana*, das ist anhaltende Betrachtung. Damit gelangt der Adept zum Schauen der Wahrheit. In Śaṅkaras eigenen Worten heißt es:

„Hören, überdenken und anhaltende Betrachtung resultieren, wenn sie wiederholt werden, in Schauen, und haben dann einen sichtbaren Nutzen; dies ist nämlich so, wie man durch anhaltendes Dreschen usw. enthülste Körner gewinnt.“

Dies ist der Weg von Gnosis, *jñāna*, der „Königsweg“ genannt wird. Es ist der sichere Weg zur Erfahrung des Selbst, des *ātman*, der identisch mit Brahman ist. Eine der Herausforderungen, die der Adept letztlich anzunehmen hat, ist die der Via Negativa: *neti-neti* (nicht das, nicht das). Durch eine fortgesetzte Negation aller Attribute von *ātman*, durch eine konsequente Beseitigung aller Überlagerungen, verwirklicht man in einem Akt der Versenkung, die die sinnliche Wahrnehmung und das begriffliche Denken übersteigt, die Natur des *ātman* als identisch mit dem attributlosen *brahman*. Diese höchste Wirklichkeit ist Nicht-Zweiheit, Advaita.

Dies war kurz eine Erörterung eines Kernpunktes in der Philosophie Śaṅkaras und mit Bezug auf diese grundlegende Theorie möchte ich nun die indische Epistemologie besprechen. Dieses Thema nimmt eine wichtige Stelle in der indischen Philosophie ein, und auch hier möchte ich nur einige wichtige Ideen erwähnen. Ich fange zunächst mit allgemeinen Punkten an, die für erkenntnistheoretische Fragen als be-

sonders wichtig angenommen werden.

Indische Epistemologie

In der Geschichte indischen Denkens wurde den folgenden Fragen in konsequenter Weise Aufmerksamkeit gewidmet: Was eigentlich sind Erkenntnis, Erkenntnismittel und gültige Erkenntnis? Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen nimmt eine bedeutende Stellung in der scholastischen Epoche der Geschichte der indischen Philosophie ein. Die sogenannten heterodoxen Systeme wie Buddhismus, Jainismus und Garvaka haben viel zu dieser Auseinandersetzung beigetragen durch ihre vehementen Einwände und ihren Nachdruck auf klare Definitionen und Erklärungen. Die Bedeutung der Beschäftigung mit Erkenntnistheorie wird offensichtlich in der Tatsache, daß jedes System sich seinem eigenen philosophischen Anliegen erst nach einer epistemologischen Vorbereitung und Aufbereitung zuwendet.

Diese epistemologische Ausrichtung versuchte die Basis für einen intelligiblen Diskurs zu liefern mit Bezug auf Themen alltäglicher Erfahrung. Letztlich diente sie – indirekt – dem Zweck, die alltägliche Erfahrung von dem zu unterscheiden, was das Wissen um die Wirklichkeit ausmacht, oder aufzuzeigen, wie die Beschäftigung mit Epistemologie zu einem Wissen um die eigentliche Natur des Menschen führt. In diesem Sinne stellt indische Epistemologie eine Philosophie des Seins und des Wissens dar. Sie impliziert dabei einen metaphysischen Anteil, wo die empirische Subjekt-Objekt-Unterscheidung aufgehoben wird.

Man kann demnach im indischen Kontext von einer zweifachen Funktion der Epistemologie sprechen. Sie befaßt sich mit dem allgemeinen Phänomen der Erkenntnis und mit Wissen, insofern als sie nach der Gültigkeit von Erkenntnis fragt. Beide bringen eine Erfahrung mit sich als Folge des Sich-Einlassens des Menschen mit der Welt. So kann eine Unterscheidung getroffen werden zwischen „Erkenntnis-Erfahrung“ und „Wissens-Erfahrung“. Erkenntnis-Erfahrung ist der Kontakt zwischen Objekt und Subjekt durch die verschiedenen Erkenntnismittel. Erfahrung andererseits, die *Wissen* mit sich bringt, was ich hier Wissens-Erfahrung nenne, kann gleichgesetzt werden mit gültiger Erkenntnis-Erfahrung, wie z.B. eine gültige Erfahrung von einem Objekt durch Wahrnehmung des Objekts Wissen bedeutet. Dabei sind Irrtum, Illusion etc. ausgeschlossen. Ferner und noch wichtiger ist Wissens-Erfahrung eine Erfahrung, die nicht mit den üblichen Mitteln gültiger Erkenntnis gewonnen wird, wie z.B. das Wissen um das Wesen des Menschen. Ein solches Wissen schließt auch in sich eine intuitive, transzendente oder religiöse Erfahrung, ohne die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, die die Erkenntnis sonst charakterisiert. Deswegen umfaßt Wissen auf der empirischen Ebene Erkenntnis, aber nicht umgekehrt. Da Erkenntnis auch falsch oder irrig sein kann, bringt sie nicht immer Wissen mit sich. Die Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Wissen ist implizit im Gebrauch der Sanskrit-Termini *pramā* und

jñāna und diesen Unterschied drücke ich aus durch die beiden Begriffe Erkenntnis-Erfahrung und Wissens-Erfahrung.

In der indischen Erkenntnistheorie kann man zwei Richtungen unterscheiden: Die Theorie der inneren Gültigkeit von Erkenntnis (*svataḥ-prāmāṇyavāda*) und die Theorie der äußeren Gültigkeit (*parataḥ-prāmāṇyavāda*). Erstens wird z.B. von Mīmāṃsā und Vedānta vertreten, nach denen Erkenntnis aufgrund ihrer Natur wahr ist. Die sogenannte irrtige Natur oder Ungültigkeit von Erkenntnis ist auf irgendeinen Defekt in den Mitteln oder dem Ursprung von Erkenntnis zurückzuführen wie im Fall von gestörtem Sehvermögen. So kann man nicht von falschem Wissen sprechen, sondern eher von Irrtum oder Schwäche in den Mitteln, durch die falsche Erkenntnis stattfindet. Wenn Zweifel besteht, ob äußere Faktoren die an sich richtige Erkenntnis, d.h. Wissen, beeinträchtigen, dann muß sie getestet werden, und wenn sich ein Irrtum herausstellt, ist Erkenntnis durch äußere Mittel ungültig gemacht.

Diesem Standpunkt steht die Theorie der äußeren Gültigkeit gegenüber, vertreten vor allem durch die Nyaya Schule. Für diese muß eine zusätzliche Bedingung erfüllt werden, um die Gültigkeit der Erkenntnis festzustellen. Die Frage für Nyāya, dessen Lieblingstopik die Epistemologie ist, ist nicht, ob Erkenntnis an sich wahr oder falsch ist, sondern wie wir der Wahrheit oder Falschheit gewahr werden. Dafür müssen wir die Erkenntnis verifizieren, entweder durch theoretische oder praktische Bestätigung.

Beide epistemologischen Theorien basieren auf dem, was als gültige *Mittel* für Erkenntnis angesehen wird. Jedes der indischen Denksysteme anerkennt seine eigene Anzahl von Erkenntnismitteln und die Anzahl reicht von einem bis sechs: Cārvāka anerkennt eigentlich nur Wahrnehmung; Buddhismus und Vaisesika akzeptieren nur zwei, Wahrnehmung und Schlußfolgerung; Saṅkhya zusätzlich das glaubwürdige verbale Zeugnis, z.B. einen autoritativen Text oder eine Aussage einer glaubwürdigen Person; Nyāya anerkennt vier und fügt zu den vorhergehenden noch den Vergleich oder die Analogie hinzu, Prabhakara Mīmāṃsā fügt noch hinzu Vermutung oder Annahme einer Tatsache; Bhatta Mimamsa und Advaita Vedānta anerkennen sechs, indem sie die Erkenntnis, das Wahrnehmen vom Nicht-Sein eines Dinges dazu fügen.

Mittels einer detaillierten logischen Argumentation rechtfertigt jede Schule die Art und Anzahl der von ihr akzeptierten Erkenntnismittel. Was immer ihre Gründe sein mögen, alle Schulen ohne Ausnahme stimmen darin überein, daß gewisse Bedingungen erfüllt werden müssen, damit die anerkannten Erkenntnismittel ihre besondere Rolle aufrechterhalten. Diese Bedingungen können so in vier Punkten zusammengefaßt werden: 1. Die Erkenntnis, die jedes einzelne Mittel fördert, muß *neu* sein und nicht durch irgendwelche andere Mittel erlangbar sein. 2. Ein Mittel kann einem anderen helfen um Erkenntnis zu ermöglichen z.B. Wahrnehmung kann der Erkenntnis, die durch Schließen zustande gekommen ist, hel-

fen, doch die Mittel, um die es sich handelt, sollten nicht auf andere zurückführbar sein. 3. Die Erkenntnis, zu der man mit bestimmten Mitteln gelangt, sollte nicht durch ein anderes Erkenntnismittel widerlegt werden können. 4. Die akzeptierten Erkenntnismittel sollten sich auf Vernunft berufen können und im Fall der Autorität der geoffenbarten Schriften z.B. muß die geoffenbarte Wahrheit wahrscheinlich erscheinen und muß verständlich gemacht werden können mit Bezug auf menschliche Erfahrung. Ansonsten wäre die geoffenbarte Wahrheit nutzlos.

Es ist hier nicht möglich, alle Erkenntnistheorien in allen Schulen abzuhandeln. Um eine Ahnung davon zu vermitteln, wie die Erkenntnismittel unterschieden werden und wie Irrtum erklärt wird, seien kurz die sechs Erkenntnismittel von Śaṅkaras Advaita Vedānta zusammengefaßt. Für ihn ist Epistemologie besonders wichtig wegen ihrer unmittelbaren Bedeutung für die Autorität des Veda. Für Śaṅkara besteht „Wissen“ so lange, als es nicht durch neues Wissen ersetzt wird. *Śabda*, das geöffnete Wort, ist für ihn daher das wichtigste Erkennungsmittel, da der Veda, die geoffenbarte Schrift, das höchste Wissen lehrt: dieses ist das Wissen um Brahman; es kann durch kein anderes Wissen ersetzt werden. Er verfißt die oben erwähnte innere Gültigkeit von Wissen. Seine Interpretation gründet sich auf die Annahme verschiedener Erfahrungsebenen. Damit vertritt er eine Theorie der Relativität des Wissens. Zum Beispiel ist Traumerfahrung falsch im Vergleich zur Erfahrung im Wachzustand und diese wiederum ist letztlich negiert durch das Wissen um Brahman. Śaṅkara anerkennt die folgenden sechs Erkennungsmittel:

1. Wahrnehmung (Pratyakṣa).

Wahrnehmung ist das wichtigste Erkenntnisinstrument des Menschen. Ihre Bedeutung für die Epistemologie kann kaum überbetont werden, da sie grundlegend für die Gültigkeit aller anderen Erkenntnismittel ist. Ihre Wichtigkeit wird von allen Systemen der indischen Philosophie anerkannt. Darum steht sie in der epistemologischen Diskussion immer an erster Stelle. Das bedeutet, daß, nur wenn die Gültigkeit der Sinneswahrnehmung als Erkennungsmittel zuerst festgestellt wird, die Gültigkeit z.B. der Schlußfolgerung glaubwürdig wird – vorausgesetzt natürlich, daß die Schritte des Schließens fehlerfrei sind.

Advaita Vedānta übernimmt die übliche Definition von Wahrnehmung als unmittelbare Erkenntnis. Sie ist die einzige Art von Erkenntnis, die gänzlich unmittelbar ist. Das heißt, der Kontakt zwischen dem wahrgenommenen Objekt und dem Sinnesorgan ist direkt. Das Urteil, zu dem man aufgrund eines vorhandenen Objekts gelangt, z.B. ob es ein Mensch oder ein Baum ist, kann auch falsch sein; es hat nichts mit der Unmittelbarkeit der primären Sinneswahrnehmung zu tun.

Wenn ein Objekt im Bereich eines bestimmten „intakten“ funktionierenden Sinnesorgan steht, ist die

Wahrnehmung unmittelbar und vollständig. Während das Objekt unmittelbar wahrgenommen wird, ist der Vorgang der Wahrnehmung für den Advaitin und andere (z.B. Śaiva Siddhānta), grob gesagt, zweistufig: eine unbestimmte Wahrnehmung und eine bestimmte. Diese Einteilung gründet sich auf die Funktion zweier für Erkenntnis unerlässliche Kategorien des Citta, der Psyche, nämlich auf die Funktionen der Vernunft und des Denkvermögens. Nach der indischen Psychologie ist es die Modifikation der Psyche, die das Objekt mit dem Bewußtsein verbindet. Das Sinnesorgan vermittelt dem Denkorgan (dem *manas*) die Sinnesdaten in einer unbestimmten Weise und das Denkorgan stellt diese Daten der Vernunft (*buddhi*) vor; erst dann bestimmt die Vernunft (*buddhi*) das Objekt, d.h. sie urteilt über es. Auf der Ebene des Denkorgans (*manas*) ist der Wahrnehmungsinhalt nicht bestimmt; erst infolge der Funktion der Vernunft (*buddhi*) wird er bestimmt. Das heißt, daß die Wahrnehmung ein und desselben Objektes zwei Phasen durchläuft, bevor Erkenntnis stattfindet.

Diese Unterscheidung ist rein psychologisch. Zum Beispiel wenn man ein entferntes Objekt wahrnimmt, resultiert eine Erkenntnis von etwas, dessen Eigenart nicht bestimmt werden kann. Bei genauerer Prüfung wird entschieden, daß das unbestimmte Objekt dieses oder jenes Ding ist. Es wird ihm ein Name gegeben, der es von anderen Objekten unterscheidet, die auch Namen haben. Damit ist jede Erkenntnis, die eigentlich eine bestimmte Wahrnehmung ist, durch Wörter gestaltet. Diese zwei Phasen geschehen innerlich oder psychisch und werden die allgemeine, unbestimmte, und die spezifische, bestimmte Wahrnehmung genannt. Die Unterscheidung gilt trotz der Geschwindigkeit, die der Leistungsfähigkeit des Denkorgans (*manas*) zugeschrieben wird.

Als Erklärung für das Vorkommen von Irrtum gibt der Advaitin als Ursache dafür nicht nur Störungen in den Sinnesorganen, sondern er erklärt es auch mittels seiner metaphysischen Theorien. Wenn man z.B. einen Strick für eine Schlange hält, nennt das der Advaitin einen Fall von Überlagerung oder Übertragung von Eigenschaften, die nicht zu dem Objekt gehören. Der Grund dafür ist die *avidyā*, die Unwissenheit – ein welt immanentes, metaphysisches Prinzip. Letztlich ist Brahman die einzige Wirklichkeit. Fälschlich übertragen wir auf das Brahman Eigenschaften, wiederum aufgrund der universalen Ignoranz, analog zu Übertragungen der Eigenschaften einer Schlange auf den Strick. Das Wissen um Brahman als einziggültige Realität wird uns gelehrt durch *śabda*, das geoffenbarte Wort, dessen anfänglichste Erkenntnis auch durch Wahrnehmung stattfindet. Durch yogische Übungen wird für uns die Erfahrung der Wirklichkeit Brahmans ermöglicht.

Die Wahrnehmungsorgane einschließlich der Psyche (*citta*) gehören letztlich in den Bereich der *Māyā*, dem Schauplatz der Illusion, wie wir gesehen haben. Die Erkenntnis von Objekten setzt ein Bewußtseinsprinzip (*ātman*) voraus, welches das Subjekt oder das Selbst ist und das Wesen des Men-

schens ausmacht. Die Erkenntnistheorie versucht den Menschen zur Selbstverwirklichung zu führen, in dem der Mensch sich vergegenwärtigt, wie sein Bewußtsein sich in der Erkenntnis erweist. In diesem Zusammenhang spielt das nächste Erkenntnismittel eine wichtige Rolle.

2. Schlußfolgerung (Anumāna).

Dieses Erkenntnismittel wurde von den indischen Denkern in einer sehr ausgefeilten Weise diskutiert. Es ist die Hauptform von mittelbarem Wissen und war das Schwerpunktthema der Nyāya Schule. Die Nyāya Rechtfertigung von Schlußfolgerung als einem Mittel der Erkenntnis wird von den anderen Schulen ohne weitere Diskussion akzeptiert. Schlußfolgerung ist ein Prozeß, der auf empirische Beobachtung gegründet ist und eine Erkenntnistheorie bringt, die nicht direkt und unmittelbar einsichtig ist. Das heißt, daß, während Wahrnehmung unmittelbar ist und eine direkte Erkenntnis von Gegenständen mit sich bringt, wie: „Das ist ein Topf“, die Schlußfolgerung hingegen mittelbar ist, wie z.B. in dem indirekt erreichten Schluß auf die Existenz von Feuer, aufgrund der direkten und unmittelbaren Wahrnehmung von Rauch, der als Zeichen bekannt ist, das immer mit Feuer in Verbindung gebracht wird. So ist Schlußfolgerung (*anumāna*) im indischen Kontext immer mit Verallgemeinerung (*vyāpti*) eng verbunden.

Die technische Definition von Verallgemeinerung ist: Die Koexistenz von Hauptterminus (Feuer) mit dem Mittelterminus (Rauch) in allen Fällen, in denen der Mittelterminus existiert mag. In dem Beispiel: „Feuer ist auf dem Berg, da dort Rauch ist – und wo Rauch ist, ist auch Feuer“, ist letzteres die Verallgemeinerung. Das Feuer heißt der „unveränderliche Gefährte“ (*vyāpaka*) und der Rauch heißt „unveränderlich damit verbunden“ (*vyāpya*). Die beiden Termini dieses Beispiels gleichen sich allerdings nicht bezüglich ihres Umfangs, das heißt sie können in ihrer Anwendung hier nicht ausgetauscht werden, da Rauch immer auf Feuer hinweist, eine rote glühende Eisenkugel jedoch ein Beispiel für Feuer ohne Rauch wäre. Es gibt allerdings Fälle in denen sie ausgetauscht werden können. Zum Beispiel, wo immer Rauch ist, ist Feuer, das mit feuchtem Brennstoff geschürt oder genährt ist. Die Nyāya-Ansicht, daß Generalisation eine universale Regel sei, die für den Menschen eine wichtige Funktion hat bezüglich der Erlangung von Erkenntnis, wird allerdings von den indischen Materialisten nicht anerkannt. Diese sind gegen Generalisation, da nicht jeder Fall geprüft werden kann.

Für den Advaitin würde eine einzige Beobachtung, z.B. die Beobachtung der Verbindung von Feuer und Rauch, oder sogar eine innere Beobachtung im Akt der Versenkung, genügen, um eine Verallgemeinerung (*vyāpti*) zu ergeben, doch *nur* dann, wenn keine Ausnahme bekannt ist.

Schlußfolgerung soll allerdings nicht als ein bloßes Wiederaufleben von Eindrücken gesehen werden. Sie braucht dazu noch das Wissen um die Beziehung

zwischen der vergangenen Erfahrung und dem gegenwärtigen Fall (*parāmarśa*). Erinnerung allein genügt *nicht* zur Ausführung einer Folgerung.

Schlußfolgerung kann zweierlei sein: eine, die für einen selbst angewendet wird, oder eine, die dazu verwendet wird, um anderen etwas zu beweisen. Für Advaita ist es der Schluß, der einem als erster einfällt, und dann erst müssen wir die Prämissen finden, die den Schluß rechtfertigen. Diese sind in den fünf Stufen des indischen Syllogismus angeordnet. Für Advaita findet eine Folgerung statt, entweder im Fall eines Zweifels oder wenigstens im Fall von fehlendem Wissen bezüglich dessen, worauf geschlossen werden soll. Für Nyāya findet sie so unwillkürlich wie eine plötzlich Wahrnehmung statt.

Wir haben aus der Diskussion viele technische Aspekte ausgelassen, z.B. Details über den fünfstufigen Syllogismus, die ausgeklügelte Klassifikation der Arten von ungültigen Argumenten, usw. Wir haben hier nur die Grundlage dieses Erkenntnismittels angedeutet, um die Rolle zu zeigen, die es, nach indischer Anschauung, für die menschliche Erkenntnis spielt. Für Śāṅkaras Schlußfolgerung ist wichtig, daß sie der Begründung der Gültigkeit der Lehren der Veden und vor allem der Upanisads über die Natur des Menschen dient. Dieses Mittel können wir nur kurz erörtern.

3. Das Zeugnis des Wortes oder das geoffenbarte Wort (Śabda).

Als eigenes Erkenntnismittel bedeutet *śabda* gewisse Aussagen als Quelle des Wissen. Der Advaitin erklärt es zum Erkenntnismittel, um die Autorität der Veda-Schriften und besonders der Upanisads zu stützen. Die Buddhisten sehen es nicht als eigenes Erkenntnismittel, sondern glauben, daß die Wahrheit allein durch die Kraft des Denkens erschlossen werden kann. Nyāya erkennt es als eigenes Mittel an und definiert es als Zeugnis einer glaubwürdigen Person, das ist eine, die die Wahrheit weiß und sie richtig mitteilt. Nyāya betrachtet den Veda als ein verfaßtes Werk. Der Verfasser sei der Weltherr, der ewige Gott. Er ist der Autor und wegen seiner Allwissenheit ist die Wahrheit, die er aussagt vollkommen glaubwürdig. Śāṅkara hingegen sagt, daß die Veden nicht zu irgendeiner Zeit verfaßt wurden, sondern ewig seien. Śāṅkara fügt hinzu, daß die Wahrheit der Veden am Beginn jeder Welterschöpfung (Kalpa) erneut zum Bewußtsein gebracht oder erweckt wird durch einen, der weder den Inhalt noch die Abfolge der Wörter verändert. Es ist der Weltherr, der das in jedem Weltzyklus vollbringt, genau so wie es seit jeher bei den früheren Weltzyklen war. In diesem Sinne ist die Wahrheit der Veden ewig und ungeschaffen.

Im Gegensatz zur Mīmāṃsā Schule behauptet Śāṅkara nicht, daß das Zeugnis des Wortes den Ritualgeboten untergeordnet sei. Die Großen Worte (*mahāvākyas*) wie „Das bist du“ (*tat tvam asi*) und „Ich bin Brahman“ (*Aham brahma asmi*) sind geradeso gültig wie die ritualistischen Gebote. Die Wahrheit, die diese Formeln enthalten offenbaren für Śāṅkara die fundamentale Einheit des Seins. Wir haben ge-

sagt, daß der Gehalt an Offenbarung im Zeugnis des Wortes innerlich stimmig sein muß. Obwohl sie die Vernunft übersteigen kann, kann sie nicht dagegen stehen. Die Upanisads sagen, daß die Vernunft an sich die Wahrheit, z.B. das Weiterleben des Selbst nach dem Tod, nicht erkennen kann. Diese Wahrheit ist der Vernunft nicht zugänglich, doch ist nichts daran, was der Vernunft widerspricht. Da *śabda* das Wissen um das Selbst lehrt, ist es für Śāṅkara eines der wichtigsten Erkenntnismittel. Wie die anderen Mitteln ist *śabda* bloß ein Mittel zum Zweck der Selbsterkenntnis. Und das Zeugnis des Wortes allein bedeutet noch nicht Selbstverwirklichung. Geradeso wie eine Widerspiegelung, die an sich nicht wirklich ist, als Mittel dienen kann, um das gespiegelte Objekt zu zeigen, und gerade so wie das Brüllen eines Löwen im Traum einen aufwecken kann, so dient *śabda* als Erkenntnismittel dem Zweck, den Menschen zur Wahrheit zu führen. Das Falsche führt so zum Wahren, zum Selbst, zu dem *ātman* als *brahman*, worauf alles fälschlich projiziert wird. *Śabda*, das Zeugnis des Wortes, zeigt diese Wahrheit und führt so den Menschen zur Selbstverwirklichung. Hier spielt Vergleich oder Analogie eine besondere Rolle. Dies ist das nächste Mittel der Erkenntnis.

4. Vergleich oder Analogie (Upamāna).

Dieses Erkenntnismittel sucht das Wesen von etwas Unbekanntem durch den Vergleich mit etwas Bekanntem zu ermitteln. Das Beispiel, das üblicherweise für diese Mittel gegeben wird, ist auf typisch indische Weise von der natürlichen, alltäglichen Umwelt aufgenommen: eine Kuh wird verglichen mit einem ähnlichen Tier derselben Art, dem jedoch die vom Hals herabhängende Hautfalte, die für das Rind typisch ist, fehlt. Wenn jemand ein Tier dieser Art sieht, bildet er sich das folgende Urteil: Dieses Tier ist wie meine Kuh. Dann fällt er das Urteil: Meine Kuh ist wie dieses Tier. Das erste Urteil bedeutet Wissen durch Wahrnehmung und das zweite ist davon abgeleitet. Da gibt es keine Spur von syllogistischem Verallgemeinern in diesem Erkenntnismittel. Daher gehört es nicht zur Folgerung und somit geben ihm Advaita Vedānta, Mīmāṃsā und Nyāya einen besonderen oder eigenen Status.

Analogie dient einer praktischen didaktischen Funktion; sie erklärt etwas mit einer geeigneten Illustration. Advaita Vedānta verwendet sie, um dem Novizen das Wissen von *ātman* und *brahman* zu lehren. Wie ein wahrgenommener Gegenstand, ein Tisch zum Beispiel, eine Materialursache hat, nämlich Holz, oder wie ein illusorisches Objekt ein Substrat hat, wie der Strick das Substrat für die Überlagerung mit der Gestalt der Schlange ist, so ist *brahman*, das Substrat, auf das fälschliche Formen übertragen werden. Und *brahman*, wie gesagt, ist der *ātman*, das Selbst. Die Upanisads enthalten viele solche Analogien, die dem Schüler die Idee des Übersinnlichen aufgrund von Ähnlichkeiten mit dem Sinnlichen vermitteln sollen.

5. Die selbstverständliche Annahme (Arthāpatti). Dieses Erkenntnismittel dient der Rechtfertigung von etwas, was scheinbar der Erfahrung widerspricht. Es expliziert zwei Wahrheiten, die unverträglich scheinen. So z.B. wenn wir wissen, daß der Mann Devadatta am Leben ist, wir ihn aber nicht zu Hause vorfinden, schließen wir, daß er woanders ist. Oder ferner, von einer Person, die bei Tag nicht ißt und dabei gesund und stark bleibt, wird angenommen, daß sie bei Nacht esse.

Nyāya sieht das nicht als eigenes Erkenntnismittel, sondern erklärt es als Fall von Schlußfolgerung. Advaita verwendet dieses Mittel, um geoffenbarte Schriften zu erklären. Dort heißt es manchmal, daß die Welt eine Schöpfung *brahmans* sei, und manchmal, daß *brahman* unveränderlich und untätig sei. Der Konflikt wird beseitigt durch die Annahme, daß Schöpfung nicht eine echte Transformation von *brahman* sei, sondern lediglich eine scheinbare Veränderung, gerade so wie der Strick als Schlange erscheint.

6. Das Nicht-Bemerken oder das Nicht-Vorhandensein (Anupalabdhi)

Durch dieses Erkennungsmittel wird die Negation (z.B. die Abwesenheit eines Objekts) festgestellt. Während Nyāya negative Tatsachen erkennt, formuliert er nicht wie Advaita ein eigenes Mittel für ihre Erkenntnis. Die anderen Mittel weisen üblicherweise auf die Existenz von wahrnehmbaren Gegenständen. In diesem Fall indiziert die Wahrnehmung das Nicht-Vorhandensein eines Objektes sein Nicht-Sein an einem bestimmten Platz.

Für die Advaitins bezieht sich dieses Mittel auf die Frage, wie Nicht-Wissen (*ajñāna*) erkannt wird. Es gibt zwei Klassen von Nicht-Wissen. Eine ist das Nichtvorhandensein des Wissens von einer bestimmten Sache und die andere ist das generelle Nichtvorhandensein von Wissen. Die erste kann durch Wahrnehmung erkannt werden und die zweite ist direkt dem Subjekt des Erkennens, dem so-

nannten Zeugen, dem Selbst geoffenbart. Dieses Erkennungsmittel dient zwei Funktionen: es erklärt unsere Wahrnehmung von einem Nichtvorhandensein von Dingen und zweitens indiziert es die Abwesenheit von Wissen um *atman* als *brahman*.

Schlußbemerkung

Indische Epistemologie zeigt, wie wir gesehen haben, wie Erkenntnis des Menschen in der Welt vor sich geht, sie stellt andererseits die *Unfähigkeit* der Erkenntnis-Instrumente dar, sich selbst zu erkennen, was ausgedrückt ist in dem Bild vom Auge, das sich selbst nicht sehen kann. Indische Epistemologie untersucht, welche Mittel uns gültige Erkenntnis liefern, und versuchen das Phänomen Irrtum zu erklären. Sie will aufzeigen was es bedeutet, Objekte so zu erkennen, wie sie wirklich sind. Dabei weist sie auf das erkennende Subjekt hin. Das wirft die Frage auf nach den Mitteln, mit denen das Subjekt erkannt werden kann. Da Advaita Vedānta sich auf *śabda* (das Zeugnis des geoffenbarten Wortes) als gültige Quelle des Wissens beruft und andererseits die Yoga Disziplin anerkennt, wird die Erfahrung von *brahman* als die höchste Realität ermöglicht. Mit anderen Worten, die Erkenntnismittel sind wie ein Spiegel, der die Wirklichkeit des Selbst reflektiert, es aber selbst nicht ist. In diesem Sinne erklärt Epistemologie nicht nur das Phänomen Erkenntnis, sondern hat auch eine soteriologische Funktion: die Überwindung des Unwissens-Befreiung, nämlich *moksa*.

Literatur:

Datta, D.M.: The Six Ways of Knowing, Calcutta, 1960
 Frauwallner, Erich: Geschichte der indischen Philosophie, Otto Müller Verlag: Salzburg 1953
 Glasenapp, H. von: Die Philosophie der Inder, Alfred Kröner Verlag: Stuttgart, 1985
 Hiriyanna, M.: Outlines of Indian Philosophie, London, 1970
 Matilal, B.K.: Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis, The Hague, 1971

IWK-BIBLIOTHEK:

Maria Mies
Indische Frauen
 zwischen Unterdrückung
 und Befreiung



Taschenbücher
 Syndikat/EVA

„Die jungen Männer, die sich durch Mitgifte und Mitgiftmorde bereichern, haben den beutemachenden Charakter des Kapitalismus verstanden. Daß sie dabei ihre Ehefrauen ‚opfern‘ müssen, um schnell an mehr Geld und Prestigegüter zu kommen, die ihnen den Status des modernen (weißen) Mannes versprechen, nehmen sie in Kauf.“

Maria Mies

Zarik Avakian
**DIE HISTORISCHE ENTWICKLUNG DES
 ARMENISCHEN SCHUL- UND PRESSE-
 WESENS IM IRAN BIS 1979**

In allen Ländern, wo kapitalistische Verhältnisse einsetzten, entstanden bürgerliche Institutionen, die der Neustrukturierung der Produktion und Reproduktion des materiellen und geistigen Lebens dienen sollten. Die vor allem mit der Produktion geistiger Inhalte und Werte befaßten Institutionen waren einerseits das Werk der bürgerlichen Intelligenz, in denen andererseits diese gesellschaftliche Schicht sich reproduzierte.

Im Iran, wo sich die Ware-Geld-Verhältnisse im Sinne der kapitalistischen Marktordnung seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts im städtischen Bereich bemerkbar machten, nahm auch das geistige Leben neue Formen seiner Produktion und Verbreitung an, die sich von den alten, aber noch starken, von den religiösen Institutionen und der Geistlichkeit betriebenen Tätigkeiten unterschieden, sogar dazu im Gegensatz standen.

Die armenische Minderheit im Iran (1% der 8 Mio. islamischer Bevölkerung), die die nordwestlichen und zentraliranischen Gebiete besiedelte, hatte ihre mit Handel, Handwerk und geistigen Tätigkeiten befaßten Schichten in den drei iranischen Großstädten Tabris (im Nordosten), Isfahan (im Zentraliran) und der Hauptstadt Teheran. Sie standen jeweils nach ihrem beruflichen Stand mit den Entwicklungen im benachbarten Mutterland Armenien und vor allem dadurch auch mit Westeuropa in Verbindung. Deshalb zeigten sie sich in der aufgrund von neuen Erfordernissen notwendig gewordenen Gestaltung von bürgerlichen Verhältnissen im Iran und in ihrem Gemeindeleben viel aktiver als die Angehörigen anderer Nationalitäten des Landes.

Getrieben von den Ideen der armenischen Aufklärung, die das geistige Klima Armeniens seit dem Ende des 18. Jahrhunderts beherrschte, setzten sich einzelne armenische Intellektuelle für die Gründung armenischer Schulen, die nach europäischem Muster strukturiert waren, vor allem in den drei städtischen Zentren der iranischen Armenier ein. In diesen Schulen wurden neben Französisch, Persisch und Russisch alle anderen Gegenstände in armenischer Sprache unterrichtet. Der Unterricht war frei, die Kosten des Schulbesuchs wurden vorwiegend von wohlhabenden armenischen Familien gedeckt.

Das erklärte Ziel der Initiatoren der armenischen Gemeindeschulen war die Verarbeitung des Nationalbewußtseins und der Gedanke des gesellschaftlichen Fortschritts. Aus den Absolventen dieser Schulen, von denen manche später ins Ausland und nach Armenien zu weiterem Studium gingen, bildete sich die Gruppe der armenischen Intelligenz im Iran, deren weitere Reproduktion, berufliche Struktur und ideologische Entwicklung im Laufe des 20. Jahrhunderts eng mit den sozial-ökonomischen Veränderun-

gen und politischen Umwälzungen im Iran verbunden sind.

Ab der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts hatten sich nach den administrativen Erfordernissen des mehr und mehr zentralisierten iranischen Staates, des rationalen Marktes und entsprechend den wirtschaftlichen und politischen Interessen Rußlands und Englands (die den Iran in ein halbkoloniales Land verwandelt hatten) die Kommunikationsstrukturen verändert. Die Entstehung von Telegraphennetz, Postverbindungen, die Tätigkeit der Nachrichtenagentur „Reuter“ im Iran und der russischen und britischen Botschaften und Konsulate in der Verbreitung von Nachrichten; die Herausgabe von staatlich gelenkten Presseorganen, das Hereindrängen von Periodika aus dem Ausland, Zensur und Beschlagnahme von oppositionellen persischen Blättern kennzeichnen manches im kommunikativen Leben in der historischen Periode bis zur konstitutionellen Revolution im Iran im Jahre 1906.

Bereits vor der Herausgabe der ersten armenischen Zeitungen im Iran gab es für lesekundige Armenier Zeitungen, die auf dem Postweg die Büchereien der Gemeinden erreichten. Die Zahl dieser in Ost- und Westarmenien herausgegebenen Periodika wuchs ständig. Eine neue Form der Kommunikation zwischen den Institutionen war auch die gegenseitige Versorgung der Bibliotheken mit Zeitschriften und Büchern.

Der Aufschwung der armenischen Befreiungsbewegung gegen die osmanische Fremdherrschaft in Westarmenien, die ständigen Massaker an der westarmenischen Bevölkerung, die Züge der armenischen Freiwilligen, die von Ostarmenien über die nordwestlichen Provinzen des Iran für die Unterstützung der Bewegung ins osmanische Reich zogen, die Vielzahl der politischen Ereignisse rund um die „Armenische Frage“, all dies verlieh dem „Zeitung-Lesen“ einen neuen Stellenwert. Das Bedürfnis des Lesers und auch des nicht-lesekundigen Armeniers nach aktueller politischer Information wuchs allmählich. Es entstanden bis 1906 sieben, meist wöchentlich erscheinende Zeitungen.

Die verbesserten technischen Möglichkeiten in den armenischen Druckereien von Tabriz, (Neu-) Julfa bei Isfahan und Teheran förderten die Herausgabe der ersten periodischen Schriften maßgeblich. Auch die armenische Presse war vom Beginn eine urbane Erscheinung. Dementsprechend hatten auch die ersten Presseerzeugnisse Warencharakter.

Ihrer wirtschaftlichen Organisationsstruktur nach bestanden die ersten sieben periodischen Schriften der Armenier im Iran aus zwei Gruppen: die als Gewerbe gegründeten und die nicht gewinnorientierten Organe armenischer Organisationen. Alle waren nicht-staatliche Periodika.

Ihre Nachrichtenquellen waren meist die großen armenischen Zeitungen Ostarmeniens (Russisch-Armenien), die national-liberale Tageszeitung „Ms'ak“, die in der georgischen Stadt Tiflis erschien, die Nachrichtenagentur „Reuter“ und die staatlichen persischen Zeitungen.

Der Leserkreis beschränkte sich auf Intellektuelle, ihre Familien, Kaufleute, wenige lesekundige Handwerker und eine äußerst geringe Anzahl Bauern. Daraus erklärt sich auch, daß diese frühen Erzeugnisse selbst bei wöchentlichem oder monatlichem Erscheinen keine für ihr Bestehen ausreichende finanzielle Kraft erreichen konnten. Auch das „Anzeigengeschäft“ der gewerbsmäßigen Zeitungen war nicht einträglich genug, um sie langfristig am Leben zu halten.

Die Orientierung bezüglich der äußeren Gestaltung der Zeitungen richtete sich an den großen west- und ostarmenischen Periodika aus.

Die tragenden Personen der ersten armenischen Zeitungen waren ausnahmslos Angehörige der Intelligenz, die sich für die Realisierung der bürgerlichen Bildungsideale der neuen Kommunikationsmittel bedienten

Ein besonderes Merkmal dieser Entstehungsperiode ist die starke Abhängigkeit aller frühen periodischen Schriften von der Initiatorpersönlichkeit bzw. dem Redakteur, der vor allem die Verbreitung eigener Ideen durch die Zeitung versuchte. Aus diesem Grund waren der Lebenslauf und die ideologisch-politische Position des Redakteurs die vermittelnde Brücke, über die die sozial-politischen Konstitutionsbedingungen die einheitliche Ausrichtung der Zeitung determinierten.

Das Allgemeine und Wesentliche an der inhaltlichen Ausrichtung der Anfänge der armenischen Periodika im Iran war ihr international-aufklärerischer Charakter, dessen Grundstein die geistige Bindung des armenischen Individuums zu Zwecke des Dienstes an der Nation und der Menschheit darstellte.

Das sich bereits in West- und Ostarmenien herausgebildete Nationalbewußtsein, dessen ideologisch-politische Strömungen sowie deren Verbreitungs- und Aneignungsformen wurden zur geistigen Quelle und zum Leitbild der armenischen Publizistik im Iran. Sie machte es sich zur Aufgabe, die Lesebereitschaft zu fördern, die Erweiterung der Schulen zu unterstützen und zu initiieren, aus Armenien kommende Werte der geistigen Kultur zu vermitteln. Die Kritik galt all jenen, die der Aufklärung, der Bildung und den Problemen der Westarmenier bzw. den gesamt-nationalen Fragen gegenüber Gleichgültigkeit bewiesen. Das Elend der armenischen Bauern im Iran war eines ihrer besonderen Interessen.

Von 1906 bis 1920

Die russische Revolution von 1905 hatte weitreichende Wirkungen auf das politische Leben von Transkaukasien, in dem die Arbeiterbewegung zur treibenden Kraft wurde. Damit mußten die politischen Parteien Armeniens Positionen darlegen, in denen die „soziale“ mit der „nationalen Frage“ diskutiert wurde. Diese Parteien hatten ihre Organisation auch im Iran, welche nach dem Ausbruch der konstitutionellen Revolution im Iran, unter Bedingungen freier politischer Betätigung, voll an den revolutionä-

ren Aktivitäten teilnahmen. Ein demokratischer und von kolonialen Mächten unabhängiger Iran sollte den Prozeß der Befreiung vom osmanischen Reich begünstigen. Die Parteipolitik war in allen armenischen Institutionen die bestimmende Organisationskraft.

Die Machtübernahme durch die Jungtürken im osmanischen Reich und die Planung eines systematischen Völkermordes an den in Westarmenien als Mehrheit lebenden Armeniern, die zu Beginn des ersten Weltkrieges realisiert wurde, „löste“ für die Jungtürken die „Armenische Frage“. Dem Völkermord fielen 1,5 Mio Westarmenier zum Opfer, eine Million wurde ihrer Heimat entwurzelt. So entstand die armenische Diaspora. In die armenisch besiedelten Gebiete Irans und die Städte kamen tausende Flüchtlinge, die mit dem Überfall der türkischen Truppen auf die nördlichen Gebiete des neutralen Iran wiederum flüchten mußten. Dieser Genozid beherrscht seit Jahrzehnten das Bewußtsein der Armenier und sitzt als die „dritte Person“ zwischen Angehörigen der Türkischen und der armenischen Nation.

Das genannte politisch-geistige Klima und die kaum nennenswerte Entwicklung in der Sozialstruktur der iranischen Städte bedingte, daß von einem Wachstum der Intelligenz und ihrer Bildung im zweiten Jahrzehnt keine Rede sein kann. Im Gegensatz dazu rief das wechselnde politische Klima im Iran und in Armenien 23 Presseorgane der armenischen Parteien und einzelnen Gruppen ins Leben. Die 1918 entstandene unabhängige armenische Republik in Ostarmenien, ihr Schicksal, der Völkermord und die Probleme der Flüchtlinge bestimmen die Themen dieser periodischen Druckschriften.

Von 1929 bis 1941

Als Reza Khan die politische Macht im Iran übernahm, begann er mit dem Aufbau eines breiten Beamtenapparates und der Zentralisierung des Staates, die seine Position festigen sollte. Parallel dazu ließ er einige Reformen durchführen: Errichtung von Schulen nach dem französischen System, Einrichtung einer Entwicklungsbehörde, Einführung eines Zivilgesetzes, Gründung der Nationalbank.

Die Position der Hauptstadt Teheran gegenüber Tabriz und Isfahan, zwei durch Jahrhunderte hindurch bedeutende Städte des Iran, wurde endgültig gefestigt. Die Migration von Armenien in die Hauptstadt macht aus ihr das wichtigste Zentrum für die kulturelle und politische Tätigkeit der Intelligenz. Mit der Erweiterung des administrativen Apparats und der Wirtschafts- und Finanzinstitutionen stieg die Zahl der Intellektuellen insgesamt. Die armenische Intelligenz wurde zunehmend in die Dienstleistungen einbezogen. Die Zahl der Schulen nahm rasch in allen Städten zu, in denen Armenier lebten. Der Unterricht in persischer Sprache wurde bedeutsamer als früher, da die schulische Ausbildung einer Fähigkeit zur Ausübung der vermehrten geistigen Berufe dienen sollte.

Zwischen 1920 und 1926 erschienen zehn neue periodische Druckschriften in Teheran und eine Zeitung in Tabriz. Während es in der Anfangsphase der periodischen Publizistik in diesen beiden Städten jeweils eine armenische Druckerei gegeben hatte, entstand nun eine Vielzahl von Druckereien, in denen auch Iraner anderer Nationalitäten beschäftigt waren und Bücher und Periodika in persischer Sprache neben den armenisch-sprachigen gedruckt wurden. Die Mieter bzw. Besitzer waren meist Armenier.

Die Inhalte der politischen Auseinandersetzungen innerhalb der armenischen Intelligenz hatten sich verändert: Bis zur Entstehung der Sowjetrepublik Armenien waren sie meist bezogen auf die Wege der nationalen Befreiung und die künftige Gesellschaftsordnung eines unabhängigen Armeniens und damit war auch eine Orientierung nach Westarmenien contra Rußland gegeben. Ab 1920 bestand der Gegensatz zwischen den politischen Positionen in der Unterstützung contra Bekämpfung des Sowjetsystems.

Die anfänglichen organisierten Bewegungen der iranischen Arbeiter in der ersten Hälfte der 20er Jahre lenkte die Aufmerksamkeit mancher früherer Sozialdemokraten auf die armenischen Arbeiter. Die erste „Arbeiter“-Zeitung kam 1923 in Teheran heraus, die vor allem die Hebung der kulturellen, insbesondere der literarischen Aktivitäten der armenischen Arbeiter in Teheran zum Ziel hatte.

Ab 1925, als Reza Khan sich zum Schah des Iran erklären ließ, begann er alle seine politischen Gegner zu unterdrücken und die seit der konstitutionellen Revolution teilweise bestehende Pressefreiheit wieder aufzuheben. Die Folge war, daß Ende der 20er Jahre keine einzige armenische Zeitung oder Zeitschrift mehr erscheinen konnte.

Von der Loyalität gegenüber dem herrschenden Regime waren zwei Zeitungen gekennzeichnet, die zu Beginn der 30er Jahre in Teheran erschienen, deren Hauptwiderspruch in der schon erwähnten Art der Beziehung zu Sowjetarmenien bestand. Der Herausgeber der sowjetfreundlichen Zeitung „Neugeburt“ konnte erstmals in der Geschichte der armenischen Presse durch ein einträgliches Anzeigengeschäft die Kurzlebigkeit einer von politischen Parteien nicht finanzierten Zeitung überwinden. Seine Zeitung überdauerte zweieinhalb Jahrzehnte.

Mit der Annäherung Reza Khans an die Türkei Kemal Atatürks kam der Schlag für die armenischen Schulen, die 1936 verboten wurden. Armenisch-Unterricht wurde nun im Untergrund betrieben. Es entstanden viele Lese-Zirkel armenischer Jugendlicher, die auch handgeschriebene Literaturzeitungen herausgaben.

Die Periode von 1920–41 kann auch als die Phase der Formierung der literarischen Intelligenz der Armenier im Iran im Sinne der Organisation von künstlerisch ausgerichteten Literaten bezeichnet werden.

Von 1941 bis 1953

Die Abdankung Reza Khans als Schah nach der Besetzung des Iran durch die Alliierten beendete seine 15jährige Despotie. Die linken politischen Häftlinge wurden auf freien Fuß gesetzt. Sie gründeten die „Tudeh-Partei“ im Iran, in der eine Vielzahl von Armeniern politisch aktiv wurde. Eine antifaschistische Bewegung, angeregt von den Kommunisten, hatte eine breite Wirkung innerhalb der Armenier, die mit materieller Hilfe sowohl die Bevölkerung in Sowjetarmenien, als auch die Rote Armee im Krieg gegen Hitler-Deutschland unterstützten. Es konnten neben einem antifaschistischen Organ einige armenische Zeitungen erscheinen. Die armenischen Schulen waren wieder geöffnet worden. An Lehrern und Lehrerinnen fehlte es nicht, aber der Unterrichtsplan hatte seinen Charakter geändert. Während früher alle Gegenstände außer den Sprachen auf armenisch unterrichtet worden waren, wurden sie von nun an auf persisch vermittelt. Armenische Geschichte, Literatur und Sprache, sowie Religion waren als Gegenstände im Unterrichtsplan vorgesehen.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wanderten tausende Armenier, dem Aufruf der Regierung von Sowjet-Armenien folgend, ins Mutterland. In Weiterführung des Gegensatzes Pro- und Contra-Sowjetarmenien wurde die Einwanderung zum Thema der politischen Auseinandersetzung zwischen den zwei Hauptströmungen.

Von 1949 bis 1953 gab es im Iran eine große antibritische Bewegung für die Nationalisierung der Ölindustrie, deren Einnahmen seit 1933 vor allem der Britischen Erdölgesellschaft zugute gekommen waren. Diese Bewegung wurde von den National-Liberalen des Iran angeführt, wobei auch die Linke eine wichtige Rolle spielte. Seit der konstitutionellen Revolution im Iran, die ohne die Anteilnahme der iranischen Abteilung der national-demokratischen armenischen Partei „Daschnakutyan“ sicher nicht diesen Erfolg gehabt hätte, war die Beteiligung der armenischen Intelligenz am politischen Leben des Landes nie mehr so groß gewesen wie in den Jahren 1941 bis 1953. Diesmal waren es die linken armenischen Intellektuellen, politisch meist in iranischen Organisationen tätig, die versuchten, innerhalb der armenischen Gemeinden Kräfte für den Kampf um die Unabhängigkeit des Iran zu organisieren. Von den sechs armenischen politischen Zeitungen dieser Periode waren fünf „links“ ausgerichtet. Seitens der westlich-Orientierten, zum Teil geschwächten „Daschnakutyan“ begann eine verstärkte literaturpublizistische Tätigkeit. Über ein Dutzend Literaturzeitschriften war das Ergebnis. Ein Merkmal dieser historischen Periode ist es, daß die Vernichtung von hunderten sowjetarmenischen Intellektuellen durch das stalinistische Regime ein allgemeines Absinken des Niveaus der Kulturproduktion auch im armenischen Ausland zur Folge hatte.

Nach der Niederschlagung der nationalen Bewegung durch den Putsch im Sommer 1953, dem Verbot der linken Organisationen und den Verhaftungswel-

len blieb das Organ der „Daschnakutyán“ als einzige politische Zeitung der Armenier bis zum Sturz des Schah im Frühjahr 1979.

Von 1953 bis 1979

Während der 25-jährigen Herrschaft des Schah wurde das iranische Regime zum wichtigsten Beschützer der Interessen des westlichen Kapitals, insbesondere der Interessen der USA in dieser Region. Die langjährigen Traditionen anti-imperialistischer Bewegungen sowohl im linken Spektrum, als auch innerhalb des nationalen Bürgertums hatten zwingend zur Folge, daß das Schah-Regime politisch eine Despotie errichten mußte. Dies hatte auch schwere Folgen für die Herausbildung eines kritischen Bewußtseins bei vielen armenischen Jugendlichen, die nun die lediglich von der national ausgerichteten „Daschnakutyán“-Partei verwalteten Schulen besuchten. Das Verdienst der Intellektuellen dieser Partei ist die Initiative für die Errichtung von mehr als 170 armenischen Schulen im Iran und eines Lehrstuhls für Armeniologie in der Universität von Isfahan während der 60er und 70er Jahre. Allerdings verlief die bildungspolitische Arbeit einseitig, aufgrund des Fehlens eines pluralistischen Meinungsaustausches und von Auseinandersetzungen, vielmehr ausgerichtet auf eine Ghettoisierung des Armenischen, wodurch die Loyalität ihrer Partei gegenüber dem Regime gewahrt werden und ihre Zusammenarbeit durch den Ausschluß der Bevölkerung von jeder Mitsprache ungestört ablaufen sollte.

Sowohl in den Lehrinhalten des Armenisch-Unterrichts, als auch in der Presse bleiben die Entwicklungen in Sowjetarmenien weitgehend unvermittelt, ein

Umstand, der die weitgehende Entfremdung der iranischen Armenier von den realen Widersprüchen des Mutterlandes bedingt. Die sowjetische Propaganda gab ihrerseits ein einseitiges Bild von Sowjetarmenien, mit dem die damit sympathisierenden Armenier sich zufrieden gaben.¹

Die Erweiterung der (abhängigen) Industrie im Iran und die Verbürgerlichung der Landwirtschaft bis zu ihrer Zerstörung durch landwirtschaftliche Konzerne und die Importe von billigen Früchten aus dem Ausland führten zur Migration und Landflucht der Bauern. Zusammen mit der langsam vor sich gehenden Einwanderung von armenischen Bauern nach Armenien folgte auch das Beinahe-Verschwinden der armenischen Bauernschicht im Iran durch Migration. Die armenischen Arbeiter und Handwerker, besonders aber die Intelligenz bildeten dann den Großteil der armenischen Minderheit im Iran. (Es gibt seit 1979 für die iranischen Armenier keine großen Veränderungen in ihrer Sozial-Struktur).

Mit der politischen Revolution von 1979 begann eine neue Phase für die Bildungsinstitutionen und die armenische Presse, die wiederum von einem Aufschwung und späteren Niedergang gekennzeichnet ist, wobei viele der schon beschriebenen Entwicklungen im Laufe des 20. Jahrhunderts sich wiederholen, wobei es aber auch Besonderheiten gibt, die Gegenstand neuer Beobachtungen sein sollen.

Anmerkung:

¹ Die Entwicklung in den letzten zwei Jahren korrigieren allmählich das falsche Bewußtsein über das Heimatland, deren Bevölkerung und deren Kampf für mehr Selbstbestimmung eine Garantie des Fortdauerns der armenischen Diaspora geworden ist.

IWK-BIBLIOTHEK:

Dr. Christian Neugebauer EINFÜHRUNG IN DIE AFRIKANISCHE PHILOSOPHIE SEIT 1970. African University Studies, München 1989

Abgesehen von dem verdienstvollen Bemühen eines leider zu früh verstorbenen A. Diemer (BRD), den engagierten Arbeiter von G.R. Hoffmann (DDR), den ersten Bemühungen von U. Zimmerli (Schweiz) kann man sagen, daß das Buch den im deutschen Sprachraum ersten umfassenden und kritischen Überblick zur Geschichte der Philosophie in Afrika bietet. Es ist dem Autor gelungen, eine Brücke über die europäische und die afrikanische Philosophie zu schlagen. Das Buch ist nicht nur eine Einführung zur Geschichte der Modernen Afrikanischen Philosophie, sondern auch eine Einführung in den philosophischen Dialog mit Afrika und in die afrikanische Rezeption der westlichen Philosophie. Von der ersten bis zu der letzten Zeile ist der Autor kritisch geblieben: Kritisch gegenüber der europäischen philosophischen Tradition, die allzulange Afrika jede Philosophie abgesprochen hatte und die sich heute noch durch das Desinteresse an der afrikanischen Philosophie gekennzeichnet und kritisch gegenüber den romantisierenden Tendenzen in der zeitgenössischen afrikanischen Rezeption sowohl des europäischen als des altafrikanischen Denkens.

Ilias Manoussos DER ISLAM Ein umfassendes Ordnungsmodell

Die Golf-Region hatte seit jeher geopolitisch überregionale Bedeutung. Seit der vorgeschichtlichen Zeit war sie das Zentrum für den Handelsverkehr aus Mesopotamien nach Indien und stand somit im globalen Kräftefeld der jeweiligen Machtkonstellationen.

Die im XX. Jahrhundert durch die Ölförderung hinzugekommene ökonomische Dimension erhöhte den internationalen Stellenwert dieser Region, die nunmehr sowohl wegen ihrer geostrategischen als auch wegen ihrer ökonomischen Bedeutung eine der zentralsten regionalen Konfigurationen internationaler Konfliktformationen darstellt.

Diese, die überregionale Bedeutung der Golf-Region betonende, aus dem Blickwinkel des Okzidents entstandene Betrachtungsweise hat häufig genug den Blick für die brennenden wirtschaftlichen, sozialen und politischen Probleme der Länder am Golf erheblich verstellt. Eine solche eurozentristische Denkart verleitet außerdem zu einer Anwendung christlich-abendländischer Wertvorstellungen und westlicher sozialer Interaktionsformen auf die Analyse einer sozialen Gemeinschaft, der völlig andere Ordnungsvorstellungen und sozialintegrative Anforderungen zugrundeliegen.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist im Rahmen einer kurzen Analyse des Islam ein Ordnungsmodell zu beleuchten, dessen Wertvorstellungen und normative Zielsetzungen der christlich-abendländischen Denkungsart wesensfremd sind.

Die Beschäftigung mit einer solchen Frage verdient nicht nur akademisches Interesse. Sie gewinnt ihr Hauptmotiv aus der Hoffnung, daß aus dem Verstehen eines uns fremdartig erscheinenden Ordnungsmodells gegenseitiger Respekt und Vertrauen emporzuwachsen vermag.

Der Islam, die jüngste der großen monotheistischen Weltreligionen, ist ein umfassendes Ordnungsmodell und nicht lediglich eine Reihe ethischer Glaubensgrundsätze. Als ein System theologischer Glaubensgrundsätze, aber auch als Symbol kultureller Identität und politischer Ideologie erhebt der Islam den Anspruch, sämtliche Lebensbereiche der Menschen und nicht nur deren Beziehung zu Gott zu regeln. Dieser Wesenszug religiösen Denkens ist dem christlich-abendländischen Religionsverständnis fremd.

Die Ausdifferenzierung der diversen Lebensbereiche, wie sie sich im christlich-abendländischen Kulturkreis herauskristallisiert hat, widerspricht dem Wesen des Islam. Die absolute Bedeutung der Religion als umfassende sozialintegrative Ordnungsfunktion, deren normative Zielsetzung die Heilssicherung ist, kann anhand säkularisierter Denkschemata primär rational Denkender nicht nachvollzogen werden.

Die begriffliche Differenzierung Recht-Moral-

Gewissen mit jeweils unterschiedlichen Konsequenzen für den Fall der Normalverletzung, die eine Unterteilung in einen weltlichen, profanen und einen geistlichen, sakralen Handlungskontext voraussetzt, ist dem Islam wesensfremd.

Den Handlungen im Diesseits kommt im Islam insofern eine andere Bedeutung als solchen im säkularisierten Staat zu, als sie danach gewertet werden, ob durch ihren Vollzug Gott als alleiniger Souveränität in sämtlichen Bereichen seiner Schöpfung gehorcht wird.

Der Islam als gesellschaftliche Organisationsform erzeugt jene Orientierungsschemata normativen Handelns, die dem Menschen durch Unterwerfung (arab. Islam: eigentlich „sich in die überzeugende Wahrheit, in Gott sowie in Seine Lehre ergeben und dabei jede Selbstsucht vermeiden“) unter die gottgewollte Ordnung Heilssicherung versprechen.

Die Lebensführung im islamischen Staat hat daher eine völlig andere Dimension als im säkularisierten Staatsgebilde, welche aus dessen normativer Zielsetzung, der Heilssicherung, abzuleiten ist.

Nicht die willkürlich definierte individuelle Freiheit sondern die Respektierung der göttlichen Ordnung ist menschliche Erfüllung. Diese Betrachtungsweise bedingt einen Freiheitsbegriff für den Muslim, der sich von jenem westlicher Prägung grundlegend unterscheidet. Der Mensch ist deshalb frei im islamischen Staat, weil er keiner souveränen irdischen Gewalt unterworfen ist. Sobald er sich zur göttlichen Offenbarung bekennt, ist er vollwertiges Mitglied der Islamischen Gemeinschaft, der Umma, und somit frei. Durch seine Unterwerfung unter den absoluten Willen Gottes rebelliert der Mensch gegen alle Formen irdischen Zwanges. Diese Unterwerfung bedeutet die Überführung der vorübergehenden Individualität des Menschen in die ewige Identität der Menschheit. Soziologisch bedeutet dies Revolte gegen das Ich, seine Unterwerfung und Neugestaltung. Der wahre Muslim begreift seine Vollkommenheit nicht durch die Gestaltung seiner persönlichen Beziehung zu Gott, sondern durch die Teilnahme an der muslimischen Gemeinschaft. Umma ist die subjektiv gefühlte, affektuelle oder traditionelle Zusammengehörigkeit von dem Gott ergebenen Gläubigen. Konstitutives Element der westlichen „Gesellschaft“ ist hingegen der rational motivierte Interessenausgleich. Die normative Zielsetzung der westlichen Demokratie als Ordnungsmodell kann nur in der durch Interessenausgleich entstehenden Gewährleistung höchstmöglicher individueller Freiheit bestehen.

Das göttliche Gesetz des Islam ist im Koran (al-Qur'án von qara'a, lesen, rezitieren) enthalten. Dieses Heilige Buch beinhaltet die Gesamtheit der göttlichen Botschaften, die der Prophet Muhammed im Laufe der zwei Jahrzehnte seiner Sendung empfing. Als das Wort Gottes – mit der Formel qāla 'llāhu (Gott hat gesagt) leitet der Gläubige ein Zitat aus dem Koran ein – ist er ewige Wahrheit und allzeit bindendes Gesetz. Der Koran legt die fünf Grundpflichten des Islam (arkān ad-dīn: die Bezeugung des Glaubensbekenntnisses – šahāda –; die zeitge-

rechte Verrichtung der fünf täglichen Gebete – sala-wāt –; die Beachtung des Fastens während des Monats Ramadān – saum –; die Verteilung der vorgeschriebenen Armensteuer – zakāt –; und die Wallfahrt nach Mekka – haǧǧ –) und den Ritus der gottesdienstlichen Handlungen fest.

Der Koran, ergänzt durch die Überlieferung von Aussprüchen oder Gepflogenheiten des Propheten (ahādīt) wurde zu Basis und Gerüst des islamischen Rechts, ihm entstammen die Prinzipien aus denen sämtliche Einrichtungen der islamischen Staaten entwickelt wurden. Der Koran enthält die wesentlichen Bestimmungen, die als göttliches Gesetz alle individuellen und gesellschaftlichen Bereiche der Umma regeln sollen. Dieses Gesetz wird mit dem Wort „Šari'a“ bezeichnet. Durch dieses Gesetz wird Gott zum alleinigen Gesetzgeber. Dies gilt auch für das Diesseits. Die Šari'a regelt die Beziehung der Menschen zu Gott ('ibadat) aber auch die Beziehungen der Menschen untereinander (mu'amalat). Sie ist daher die Norm gesellschaftlichen Handelns und primäre Rechtsquelle.

Das ist von eminenter Bedeutung, um die der islamischen Sanktionsgewalt zugrundeliegende Intentionalität zu verstehen. Der Gerechtigkeitsbegriff der Begriff „Menschenrechte“ werden im Islam nicht abstrakt definiert, sondern als innergesellschaftliches Beziehungsmuster auf Grund der Gesetzgebung der Šari'a normativ festgestellt. Die Handlungen des menschen haben für sein „Menschsein“ konstitutiven Charakter. Sollte der Mensch nach der Šari'a kardinale Verbrechen begehen, wird er seines Wesensmerkmals „Mensch zu sein“ verlustig.

Durch den Anspruch der Šari'a auf universelle Gültigkeit wird der Islam zur Gesetzesreligion, Zentrum und Kernstück des islamischen Staates. Die Umma ist daher nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Gemeinschaft. Der Islam hat um den religiösen Kern einen Staat aufgebaut, der die Identität der zwei Institutionen: Staat und Religion bedingt. Die christliche Kirche hingegen entstand außerhalb

des Staates und erst später gelang ihr, in den staatlichen Bereich hineinzuwachsen. Der ursprüngliche Staat-Kirche Dualismus ist im christlichen Religionsverständnis nie völlig aufgehoben worden.

Es gibt im wesentlichen zwei Methoden, gesetzliche Inhalte in eine Rechtsordnung zu bringen, die analytische und die analogische. Die analytische Methode, deren klassisches Beispiel das römische Recht ist, führt zur Aufstellung logisch aufgebauter Normen. Bei der analogischen Methode entsteht eine durch Parataxe und Assoziation gekennzeichnete Gliederung gesetzlicher Inhalte. Šari'a verkörpert die analogische Art der Systematisierung in reinster Form. Dieser Rechtsordnung liegt das kasuistische Rechtssprechmodell zugrunde. Rechtssoziologisch bedeutet dies, daß die gesetzlichen Inhalte im Islam nicht voneinander unterschieden werden. Öffentliche Befugnisse haben rechtlich den Stellenwert der privaten Rechte. Ebenso fehlt der Begriff der „juristischen Person“.

Die wichtigsten Einrichtungen des islamischen Staates werden nicht als Funktion innerhalb der Umma, sondern als Pflichten von Einzelpersonen verstanden. Der Begriff der Institution, wie er im Rahmen der westlichen Gesellschaft aufgefaßt wird, ist im islamischen Staat unbekannt. Die Legitimationsgrundlage der Regierungsgewalt ist daher im Islam eine andere als im demokratischen Ordnungsmodell westlicher Prägung.

Ein Vergleich dieser Ordnungsformen zeigt, daß sie sowohl hinsichtlich der normativen Zielsetzung als auch bezüglich ihrer ordnungspolitischen Grundlagen eine Divergenz aufweisen, die aber keineswegs zur Herabsetzung der kulturellen Errungenschaften des jeweils Anderen führen darf.

Es gilt vielmehr einzusehen, daß das Eindringen in eine fremde Geisteswelt eine fruchtbare Bereicherung darstellt, die eine über ethnozentrische Denkschemata hinaus reichende Selbstgestaltung ermöglicht.

Auf der Suche nach Literatur

zu den Themen

- Energie-, Elektrizitäts- und Wasserwirtschaft
- Energietechnik
- Bauwesen
- Umweltschutz
- Informatik
- Wirtschaft
- Recht
- Normen und Vorschriften
- Statistik
- Und Alternativenergien?

Wir stellen Ihnen 7000 Bücher, 400 österreichische und internationale Fachzeitschriften und einen laufend aktualisierten energiewirtschaftlichen Literaturdienst zur Verfügung.

Dokumentationszentrum und Energiewirtschaftliche Fachbibliothek der Verbundgesellschaft

1010 Wien, Rudolfsplatz 13 a
 Öffnungszeiten: Mo – Do 9 – 12 Uhr und 14 – 16 Uhr
 Nur gegen telefonische Voranmeldung
 unter 53 113/37 43 oder 37 56!



BEITRITTSERKLÄRUNG

Ich erkläre mich mit den Bestrebungen des „Instituts für Wissenschaft und Kunst“ einverstanden und melde meinen Beitritt als Mitglied an.

Vor- und Zuname: _____

Geburtsdaten: _____ Telefon: _____

Wohnungsanschrift: _____

Berufsanschrift: _____

Beruf: _____

Interessenrichtung: Philosophie, Geschichte, Kunst, Musik, Naturwissenschaft, Sozialwissenschaft, Rechtswissenschaft, Literaturwissenschaft*

Datum: _____ Unterschrift: _____

Der jährliche Mitgliedsbeitrag beträgt S 100,-. Jugend- und Studentemitgliedschaft (bis 25 Jahre bzw. bis Beendigung des Studiums) S 50,-.

* Nichtzutreffendes streichen

Ich bestelle

EX. VERDRÄNGTE SCHULD – VERFEHLTE SÜHNE
 Entnazifizierung in Österreich 1945–1955
 IWK-Mitgliederpreis: S 336,-

EX. VERTRIEBENE VERNUNFT II
 IWK-Mitgliederpreis: S 650,-

EX. VERTRIEBENE VERNUNFT I,
 Emigration und Exil österr. Wissenschaft 1930–1940
 IWK-Mitgliederpreis: S 330,-

EX. KONTINUITÄT UND BRUCH 1938–1945–1955
 Beiträge zur österr. Kultur- und Wissenschaftsgeschichte
 IWK-Mitgliederpreis: S 265,-

Name und Anschrift: _____

Datum: _____ Unterschrift: _____

BERICHTIGUNG ZU „IWK-MITTEILUNGEN“ 3/89:

Auf Seite 37 des Heftes wurde ein Buch der IWK-Emigrationsbibliothek vorgestellt, bei dessen Abbildung leider aus drucktechnischen Gründen Autor und Titel nicht ersichtlich waren. Dies möchten wir nun nachholen:

Gerda Hoffer: The Utitz Legacy
 A Personalized History of Central European Jewry
 Verlag Posner and Sons, Jerusalem 1988

Das Buch erscheint 1990 im Verlag für Wissenschaft und Politik in deutscher Sprache unter dem Titel „Was ich ererbt von meinen Vätern“.

P.b.b.

Erscheinungsort Wien, Verlagspostamt 1090 Wien