

Der Verfasser spricht von den „Ländern der konfuzianischen Kulturregion“, in der „konfuzianischer Kapitalismus“, aber auch „konfuzianischer Marktsozialismus“ bestünden, wobei dem Konfuzianismus eine vermittelnde und dabei stabilisierende Rolle in der Region zugedacht wird (S. 287). Wenn nun derartige Begriffe zu intellektuellen Instrumentarien werden, dann stellt sich jedoch die Frage nach der tatsächlichen Rolle des Konfuzianismus im gesellschaftlichen Leben des heutigen Ostasien, der allerdings nicht weiter nachgegangen wird.

Teil II besteht aus der Übersetzung des *Lunyu*-Textes, wobei eine umfangliche Ausstattung mit Anmerkungen sowie die Gegenüberstellung unterschiedlicher Übersetzungen bei schwierigen Textpassagen (es werden neben weiteren russischen Übertragungen auch englische, französische, deutsche, japanische und koreanische Übersetzungsvarianten einbezogen) positiv hervorzuheben sind. Hier insbesondere liegt der eigentliche Wert des Buches. Es folgen im Teil III Anlagen, vor allem ein in chinesischer Sprache abgefaßtes Essay zum Thema „Die Lehre des Konfuzius und die Kultur Rußlands“ sowie ein umfangreiches Literaturverzeichnis, das sehr stark chinesische Literatur einbezieht. Das Buch schließt mit Teil IV, dem Abdruck des chinesischen Textes in der Zhu Xi-Version.

Insgesamt liegt mit Perelomovs Buch eine sehr ausführliche, facettenreiche Publikation zur Konfuzius-Problematik vor, welche ohne Frage die Aufmerksamkeit der internationalen sinologischen Forschung verdient.

Ralf Moritz

Peter J. Opitz: *Der Weg des Himmels. Zum Geist und zur Gestalt des politischen Denkens im alten China*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1999.

Himmelsweg, Geist und Gestalt – das klingt nach Eranos oder Esoterik. Geschrieben hat dieses Buch jedoch der Münchener Politikwissenschaftler Peter J. Opitz, der sich seit mehr als dreißig Jahren mit chinesischen Denktraditionen auseinandersetzt und diese mit wissenschaftlichem Anspruch einer breiteren an China interessierten Öffentlichkeit darzustellen weiß. Wenn er im Untertitel vom „politischen Denken des alten (sic) China“ spricht, dann beabsichtigt er nicht etwa, die Geschichte des politischen Denkens im wohlbekannt „alten“ China darzustellen oder gar dessen Auswirkungsmöglichkeiten auf gegenwärtige politische Diskussionen zu analysieren, obwohl er am Ende, in dem schmalen Teil IV, „Zusammenfassung und Ausblick“, (S. 252), sagt:

Erst im Rückgang auf diese Grunderfahrungen gewinnt man die Basis für einen zivilisationsübergreifenden Dialog über die Substanz der Menschenrechte, die zugleich die Chance bietet, die Deformationen und die Defizite, unter denen die Idee der Menschenrechte bis heute leidet – in Ost und West –, zu korrigieren und das Konzept dadurch auf ein höheres Niveau von theoretischer Klarheit und universeller Verbindlichkeit zu heben.

Welches „man“ soll wohl solche Basis gewinnen, und mit diesen „Grunderfahrungen“ meint Opitz altchinesisches Denken vor beinahe zweieinhalb Jahrtausenden – in dem von ihm öfter apostrophierten Konstrukt der „Achsenzeit“, in China also der Zeit der Dynastie Chou. Gab es zu dieser Zeit in der damaligen Staatenwelt auf dem Boden des heutigen Chinas tatsächlich „politisches Denken“, überhaupt „Politik“ – und in welchem Sinne dann? Die philologische Analyse der damit zusammenhängenden Begriffe würde wohl einige überraschende Einsichten

ans Licht bringen, doch Philologie ist nicht die Sache eines Politikwissenschaftlers, naheliegenderweise. Auch wäre vielleicht bestimmter zu erwägen, ob damalige „Grunderfahrungen“ noch bei der Erörterung politischer Konzepte im 21. Jahrhundert bedeutungsvoll sein können oder auch nur sollen.

Opitz beginnt sein Buch mit zwei umfangreichen Kapiteln über die „geistigen und gesellschaftlichen Grundlagen in der frühen Chou-Zeit“, die er von 1025 bis 256 datiert, und über deren „Zerfall und Umbruch“. Er endet mit einem Teil V, der ausführliche „bibliographische Stichworte“ für die Literatur dieser Zeit bietet. Sie sollen den Leser „vor allem für den problematischen Zustand zahlreicher Texte des chinesischen Altertums sensibilisieren und ihn mit einigen Grundinformationen über ihr Alter, ihren Autor und ihren Aufbau zu (sic) versorgen.“ (S. 273). So weit, so wohlmeinend.

Nicht gar so leicht läßt sich nachvollziehen, daß die Darstellung der gesellschaftlichen Grundlagen der Chou ganz ohne Blick auf das archäologische und epigraphische Material auskommt, das inzwischen ganz andere Darstellungen als die vorliegenden erlaubte. Ebenso wenig läßt sich die Auswahl der in Teil V vorgestellten Texte beziehungsweise Textsammlungen nachvollziehen. Was soll darin das umstrittene *Chu-shu chi-nien*, die sogenannten „Bambusannalen“, das als „*Chu-shu-chinien*“ auf Seite 302 vorgestellt wird, während es im Inhaltsverzeichnis (S. 6) als „*Chu-shuchi-nien*“ erscheint. Die Vorstellung des ungleich wichtigeren *Lü-shih ch'un-ch'iu*, „Der Frühling und Herbst des Herrn Lü“, wird hingegen in der Anmerkung 318 versteckt.

Zwischen einführenden Überblicken am Anfang und einem ebenso einführenden Überblick über eine Auswahl zur Verfügung stehender Texte am Ende bleibt dann nur die Hälfte des Bandes für Annäherungen an dessen eigentliches Thema übrig. Manches erscheint also schon auf den ersten Blick unausgewogen, und derlei mag daher rühren, daß das Buch von Opitz offenbar viele Ursprünge hat, und mag sich auch daraus erklären, daß es offenbar eine Fortsetzung erfahren soll – und einer solchen auch bedarf!

Der zentrale Teil III des Buches stellt „Tendenzen geistiger und politischer Erneuerung“ vor: Konfuzius wird in einem Kapitel überschriftweise mit der „Liebe zum Altertum“ verbunden, Menzius wird die „Richtigstellung der Herzen“ zugeschrieben, Mo Ti, den man dann auch Micius nennen möchte, ein „Plädoyer für die ‚verbindende Liebe‘“, Yang Chu pflegte dergestalt überschriftweise offenbar die „Liebe zum eigenen Selbst“, während Lao-tzu die „Rettung der Welt durch ‚Nicht-Handeln‘“ angestrebt habe: schöne Entwürfe allemal, doch genauer möchte ich derlei Etikettierung lieber nicht bedenken.

Solche Gewichtigungen und die Gedankenwelt dieser Denker, die Peter Opitz schließlich sämtlich unter der Chiffre „Weg des Himmels“ subsumiert, können angemessen wohl erst bedacht werden, wenn er einen zweiten Band vorgelegt hat, der vielleicht als „Wege der Menschen“ daherkommt, doch auch andere Annäherungen wären denkbar, wie sich denn auch schon der „Weg des Himmels“ besser pluralisch fassen ließe. – „Zusammenfassung und Ausblick“ sagen allerdings nichts darüber. Die nicht sinologisch vorgebildeten Adressaten dieses Buches könnten also meinen, mit dem Skizzierten habe sich das altchinesische „politische Denken“ bereits erschöpft: ein fataler Trugschluß.

Angesichts auch dieser Adressatenschaft sollten jedoch zwei Dinge grundsätzlicherer Art nicht vernachlässigt werden, deren Nichtbeachtung durch einen Politikwissenschaftler einerseits erstaunlich, andererseits auch verständlich ist:

– Die Übersetzungsbegriffe für Wörter des Altchinesischen werden ohne weiteres thematisiert. Bedeutet *ai*, „Liebe“, bei Mo Ti denn tatsächlich das, was der gegenwärtige Leser, im 21. Jahrhundert, damit verbindet? Gewiß nicht. Wenn, noch schwerwiegender, Opitz das *jen* des Konfuzius erkundet und den Begriff durchgehend als „Humanität“ versteht, dann enthistorisiert er ihn so stark, daß er mit den eingangs skizzierten „geistigen und gesellschaftlichen Strukturen“ kaum mehr etwas zu tun hat, sondern bloß noch auf einen imaginierten Menschheitsdialog ausgerichtet ist – als Kontrapunkt zu dem ebenso ominös prognostizierten „Krieg der Kulturen“.

– Die aus dem Alten China überlieferten Texte befinden sich, wie Opitz schreibt, in einem „problematischen Zustand“. Was immer das im einzelnen bedeute – es verlangt jedenfalls von dem Interpreten größte Umsicht bei der Betrachtung von Textexzerpten. Zunächst wäre wohl einmal zu bedenken, welches Ziel der Einzeltext (zum Beispiel die sogenannten Kapitel in den Textkonvoluten) verfolgte, denn in solchem Licht nehmen dessen explizite Äußerungen oft bedeutungsvolle Nuancen an. Diese erlauben selten, einzelne Aussagen (zu einem Begriff wie *jen* etwa) einfach mosaikartig aufeinander zu beziehen und zu verflechten. Dieses Mosaik ist dann nämlich das Werk des Interpreten, eine Entschlüsselung des von den altchinesischen Denkern Gemeinten wird nicht daraus.

Beiden Forderungen an eine Analyse dieser Schriften läßt sich angesichts des gegenwärtigen Forschungsstandes wahrscheinlich nur ansatzweise genügen, doch hier und da könnten entsprechende Überlegungen durchaus auch in einen politikwissenschaftlich geprägten Diskurs einfließen.

Nichtsdestotrotz, ich habe dieses Buch von Peter Opitz gerne gelesen und manche Anregung daraus geschöpft. Angenehm lesbar ist es allemal, und dem neugierigen an China interessierten Studenten, im weitesten Sinne dieses Wortes, bietet es Wissens- und Bedenkenswertes genug: als Einführung. Vielleicht eignen sich die darin dargestellten „Grunderfahrungen“ tatsächlich für einen „zivilisationsübergreifenden Dialog“, obwohl sie schon lange nicht mehr, wenn überhaupt je in China gesellschaftliche Wirklichkeiten prägten. Vor allem aber mögen sie in der Darstellung von Peter Opitz ein Ausgangspunkt für einen fachwissenschaftlichen, die Fächergrenzen überwindenden Dialog zwischen Politikwissenschaft und Sinologie sein. Allerdings wäre wünschenswert, daß ein Folgebild bald erschiene, damit das ganze Spektrum altchinesischer Denkansätze zur „Politik“ in den Interpretationen von Peter Opitz wenigstens einigermaßen abgerundet sichtbar werden kann und eine Diskussion seiner Betrachtungsweise erlaubt.

Hans Stumpfheldt

Angelika C. Messner: *Medizinische Diskurse zu Irresein in China (1600–1930)*. Münchner Ostasiatische Studien 78. Stuttgart: Steiner, 2000. 294 Seiten.

Angelika Messner verzichtet bewußt darauf, ihre Studie mit der Eröffnung des ersten Irrenasyls in Kanton durch den amerikanischen Missionsarzt John Glasgow Kerr (1824–1901) im Jahre 1898 in Kanton beginnen zu lassen. Statt eine Institutionengeschichte zu verfassen, die fast zwangsläufig den Eindruck erwecken würde, daß es vor der Einführung westlicher Psychiatrie in China keine adäquate Behandlung der „Irren“ gegeben habe, fordert sie uns auf, dem autochthonen medizinischen Diskurs zu „Irresein“ in China zu folgen. Dies begründet sie mit