

### 3.3.4.4 Hinweis auf Gandhi

Viele der vorgenannten Arbeiten haben Mohandas K. Gandhi als Fluchtpunkt. Er ist der Erbe hinduistischer und jainistischer Traditionen. Aber es gibt eine starke Linie von Jesus zu Gandhi, mit Tolstoi als Zwischenglied. Man hat auch versucht, Gandhi an islamische Traditionen der Gewaltfreiheit anzuknüpfen. Zweifellos kann er nicht einfach einer religiösen Tradition zugeschlagen werden und seine Wirkung ging über die der Religionen weit hinaus. Er wird deshalb in einem späteren Band dieser Bibliographie im Kontext seiner Zeitgenossen behandelt.

## 3.4 Chinesische Traditionen

Thematisch nicht einschlägige Hintergrundliteratur kann hier nicht aufgeführt werden. Vergleiche dafür die umfassende Bibliographie:

Helmut Vittinghoff, *Recent Bibliography in Classical Chinese Philosophy*, in: *Journal of Chinese Philosophy* 28 (2001) 1-208 (zeigt auch, daß Theorien über Frieden und Krieg nicht im Zentrum der chinesischen Philosophie gestanden haben).

Zur Einführung in Chinesische Sozialphilosophie vergleiche einige grundlegende Arbeiten, die nicht direkt Frieden und Konflikt thematisieren, aber den Rahmen bestimmen, in dem die chinesische Rede von Frieden studiert werden muß:

Peter Weber-Schäfer, *Oikumene und Imperium*. – München 1968

Wolfgang Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück : Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. – München 1971

Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*. – Frankfurt am Main 1992

François Jullien, *Umweg und Zugang*. – Wien 2000 (französisch 1995 u.d.T.: *Le détour et l'accès*)

Peter J. Opitz, *Der Weg des Himmels : zum Geist und zur Gestalt des politischen Denkens im alten China*. – München 2000.

Proben mohistischer, konfuzianischer, legalistischer Texte aus dem 5. bis 3. Jh. v. Chr. in: *Basic Texts in International Relations : the Evolution of Ideas about International Society* / selected and introduced by Evan Luard. – Basingstoke 1992. – S. 5-17 (Mozi, Mengzi, Xunzi, Shangzi, Han Feizi).

Die klassische chinesische Theorie kommt aus einer Zeit kämpfender Staaten, wurde aber tradiert im Kontext eines als alternativlos gesehenen Einheitsreiches. Zur Analyse des frühen chinesischen Staatensystems: Victoria Tin-bor Hui, *War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe*. – Cambridge : Cambridge Univ. Pr., 2005. Zum Krieg bis in die Zeit des frühen Reiches: Robin D. S. Yates, *Early China*, in: *War and Society in the Ancient and Medieval Worlds* / ed. by Kurt Raaflaub and Nathan Rosenstein. – Cambridge, MA 1999. – S. 7-45.

Das spätere Reich hat mit diversen Fiktionen sich zum Herrn aller Nachbarn erklärt, diplomatische Beziehungen sollten Abhängigkeitsbeziehungen der Barbarenstaaten sein. Die historischen Arbeiten über chinesische Weltordnung greifen freilich auf reale diplomatische Beziehungen zurück, eine Theorietradition können sie nicht referieren. Vgl. *The Chinese World Order : Traditional China's Foreign Relations* / ed. by John King Fairbank. – Cambridge, MA 1968 (mit einem vorgeblich theoriegeschichtlichen Kapitel von Yang Lien-sheng). Die chinesische Geschichte war mehrfach für Jahrhunderte nicht von einem hegemonialen Reich bestimmt, dann konnte auch die Fiktion der chinesischen Welthegeemonie nicht aufrecht erhalten werden. Die konkreten außenpolitischen Ideologien hatten dann eine größere Bandbreite von schierer Machtpolitik bis zu Empfehlungen, gut zu regieren und damit die soft power Vorteile Chinas zu nutzen Vgl. *China among Equals : the Middle Kingdom and its Neighbors, 10th-14th Centuries* / ed. by Morris Rossabi. – Berkeley 1983, v.a.. S. 73-80. Eine wirkliche Geschichte des außenpolitischen Denkens in China gibt es nicht (zumindest nicht in westlichen Sprachen).

Die Bedeutung chinesischer Traditionen für die gegenwärtige chinesische Politik ist umstritten; vgl. Nadine Godehardt, *The Chinese Meaning of Just War and its Impact on the Foreign Policy of the People's Republic of China*. – Hamburg 2008 (mit westlicher und chinesischer Literatur). Siehe auch unten S.129-130 zu Sunzi.

### **Bodde, Derk**

**Harmony and Conflict in Chinese Philosophy, in: Studies in Chinese Thought / ed. by Arthur F. Wright. – Chicago (u.a.) : Univ. of Chicago Pr., 1953. – S. 19-80**

Überblick über die Lehren zu kosmischer Harmonie, Geschichtszyklen, Gut und Böse in der menschlichen Natur, sozialer Harmonie, Krieg und Frieden, allgemeinen Konzepten der Harmonisierung von Gegensätzen, Ideal des Weisen. Alle Schulen werden durchgemustert, auch weniger berühmte Autoren berücksichtigt. Einig ist sich die chinesische Philosophie in der Annahme eines kosmischen Prozesses mit polarer Oszillation und eines historischen Prozesses, der Teil dieses kosmischen Prozesses ist. Die menschliche Gesellschaft soll in Übereinstimmung mit dem kosmischen Prozeß leben, gewaltsamer Bruch muß vermieden werden. Vor allem der Krieg als größter gewaltsamer Bruch wird allgemein abgelehnt. Von den klassischen Schulen weichen am ehesten die Legalisten ab, da sie nicht an die gute Natur des Menschen glauben. Abweichungen gibt es später bei Wang Fuzhi im 17. Jh., der an Fortschritt glaubt und Krieg gegen Barbaren fordert, und bei Kang Youwei im frühen 20. Jh., der westlichen Fortschrittsideen folgt.

### **Cheng Chung-ying**

**Toward Constructing a Dialectics of Harmonization : Harmony and Conflict in Chinese Philosophy, in: Journal of Chinese Philosophy 4 (1976) 209-245**

Der natürliche Zustand ist im Konfuzianismus Harmonie, Konflikt ist eine unnatürliche Abweichung. Im Daoismus ist dagegen Polarität von immer zu einseitigen Standpunkten der natürliche Zustand. Die zugrundeliegende Metaphysik ist dieselbe: die Welt ist in Harmonie, die Menschen in Konflikten, die sie aber überwinden können. Die Konfuzianer wollen die Einheit im Verschiedenen finden, die Daoisten die Relativität des Individuellen begreifen. Cheng setzt diese Lehren ab von der hegelianisch-marxistischen Fortschrittsdialektik und der buddhistischen Negation.

**May, Reinhard**

**Frieden und die Aufgabe des Rechts : rechtstheoretischer Versuch zur Friedensforschung im rechtsvergleichenden Bereich unter Einschluß einer Darstellung chinesischen Rechtsverständnisses. – Wiesbaden : Steiner, 1979. – 237 S.**

Eine Arbeit über die Schwierigkeiten, Recht interkulturell zu vergleichen. So wie es schwierig ist, zu ermitteln, was in China überhaupt dem westlichen Begriff von „Recht“ entspricht, so ist es schwierig, die chinesische Entsprechung für „Frieden“ zu bestimmen. May sieht eine Entsprechung von Frieden und *tianming*, das er übersetzt als „Auftrag an alle Teile der Gesellschaft, im Einklang mit der Harmonie von Himmel und Erde zu leben“. Die Beiträge der verschiedenen Schulen kreisen um verwandte Wege, Harmonie in mitmenschlichen Beziehungen anzustreben. Diese Wege können übersetzt werden als menschlich-verbindliches, mitmenschlich-gerechtes, vereinbart-zu-lebendes, aufrichtig-treues Verhalten. Besprochen werden Daoismus, Konfuzianismus, Mohismus, Legalismus.

**Gawlikowski, Krzysztof**

**The Concept of Two Fundamental Social Principles : Wen and Wu in Chinese Classical Thought, in: Annali / Istituto Universitario Orientale di Napoli 47 (1987) 397-433 und 48 (1988) 35-62**

**Kurzfassung: The Origins of the Martial Principle (Wu) Concept, in: Cina 21(1988) 105-122**

Gawlikowski will die Dichotomie von *wen* und *wu* als ein durchgehendes Moment der chinesischen Ideengeschichte aufzeigen. *Wen* meint zivile Momente des Staates, *wu* militärische Momente. Aber *wu* kann nicht auf einen abgegrenzten Bereich von Militär und Krieg reduziert werden und der militärische Bereich benötigt *wen* Anteile. Die legalistischen und die konfuzianistischen Traditionen sind sich darin einig. Der Unterschied ist, daß die Konfuzianer die Notwendigkeit von *wu*/Gewalt zur Ermöglichung von *wen*/guter Regierung betonen, während die Legalisten betonen, daß Regierung sowohl *wen*/Belohnung und *wu*/Strafe anwenden muß (eine legalistische Lehre, die der spätere synkretistische Konfuzianismus durchaus inkorporiert). Die chinesische Tradition der Militärliteratur beruht auf dieser Verbindung von *wen* und *wu* Momenten.

**Franke, Herbert**

**Krieg und Kriegführung im vormodernen China : ein Diskussionsbeitrag, in:**

**Töten im Krieg / hrsg. von Heinrich von Stietencron und Jörg Rüpke. – Freiburg (u.a.) : Alber, 1995 (Veröffentlichungen des Instituts für Historischen Anthropologie ; 6) S. 147-149**

Die chinesische Ideologie geht davon aus, daß in der Frühzeit die Ordnung sich von allein hergestellt hat, jetzt aber gewaltsam verteidigt werden muß. Nach den Militärhandbüchern ist Ziel der Kriege, die feindliche Staatsspitze zu beseitigen. Tatsächlich wurden die meisten innerchinesischen Kriege ohne größere Schlachten durch Seitenwechsel entschieden. Wenn es aber zu Kriegen kam, wurden sie ohne jede humanitäre Begrenzung geführt, weil sie ideologisch als Rettung der Ordnung galten und nur Verbrecher und Barbaren sich der Ordnung widersetzen.

**Lewis, Mark E.**

**The Just War in Early China, in: The Ethics of War in Asian Civilizations : a Comparative Perspective / ed. by Torkel Brekke. – London (u.a.) : Routledge, 2006. – S. 185-200**

Die chinesische Tradition hat seit der ausgehenden Zeit der kämpfenden Staaten und der Reichseinigung Lehren, die dem christlich-europäischen *ius ad bellum* entsprechen: Krieg soll nur durch den Herrscher geführt werden und nur als Strafe. Theoriegeschichtlich ist das ein konfuzianischer Widerspruch gegen die Militärtraktate, für die alle Kriege legitim sind, und gegen den Mohismus, für den nur der Verteidigungskrieg legitim ist. Letztlich geht es um die Rechtfertigung der Gewalt des Kaisers. Zuweilen taucht deshalb auch das (hobbesianische) Argument der Notwendigkeit der Herrschaft gegen den ursprünglichen Kampf aller gegen alle auf. Auch die historischen Kriege werden zu solchen Strafkriegen stilisiert, wobei auch eine Rebellion gegen einen ungerechten Herrscher ein solcher Strafkrieg sein kann. *Jus in bello* interessiert dagegen nicht. Zwar folgt aus der Rechtfertigung des Strafkrieges die Anweisung, daß Unschuldige geschont werden müssen, aber mit der Realität chinesischer Kriege (Grenzkriege, die hauptsächlich mit verbannten Kriminellen geführt werden) hat das nicht viel zu tun.

### **3.4.1 Konfuzianismus**

Der Konfuzianismus hat keine Lehre von den internationalen Beziehungen, weil er nie richtig ein internationales System zugegeben hat. Schon das *Buch der Dokumente*, das unter die konfuzianischen Klassiker aufgenommen wurde, ist geprägt vom Strafkrieg der potentiell keine Unterscheidung von innen und außen kennt. Mengzi wird wiederholt eine Passage zitieren: Als der vorbildliche König im Osten strafte, beklagten sich die Barbaren im Westen, daß man sie warten läßt, als er im Süden strafte, beklagten sich die Barbaren im Norden (*Shujing* IV, II,6, James Legge, *The Chinese Classics* III, 180-181; die Philologen haben aber eingewendet, daß die uns vorliegende Passage nach Mengzi rekonstruiert sein dürfte).

Kongzi (Konfuzius, Kong Qui), die zentrale Person für die Transferierung der frühchinesischen Werteordnung in eine Verhaltenslehre im Staat, lebte in einer Zeit der Desintegration des Reiches, als es nominell noch einen König gab, die Staaten aber bereits miteinander um die Neuverteilung ihrer Gebiete kämpften. Das Ideal des Konfuzianismus blieb die Wiederherstellung des ursprünglichen Reiches guter Regierung. Das seit 221 v. Chr. bestehende Reich ist natürlich kein konfuzianisches Reich, in dem die Tugend regiert, aber die konfuzianische Tradition der Friedfertigkeit und des Strafkrieges gehören zwischen Ideologie und Politikempfehlung untrennbar zum Reich.

In (neo-)konfuzianischen Theorien ist das Universum als weitester Rahmen immer der Fluchtpunkt des Handelns (vergleiche statt vieler ähnlicher Versicherungen anschaulich die Diagramme bei Tu Wie-ming, *Embodying the Universe : a Note on Confucian Self-realization*, in: *Self as Person in Asian Theory and Practice* / ed. by Roger T. Ames. – Albany 1994. – S. 177-186). Hinter diesen Debatten über die Transzendierung der besonderen Liebe und über die Abgrenzung der Ansprüche von Person, Familie, Kommune und Staat stehen durchaus Vorstellungen über Menschlichkeit und es ist sehr viel über mögliche konfuzianische Begriffe der Menschenrechte geschrieben geworden. Aber Diskussionen über nationale/imperiale Begrenzung und Kosmopolitismus, über Krieg und Frieden sind in der Geschichte des Konfuzianismus selten und dürftig. Die einzige aktuelle Verwendung des Konfuzianismus ist der Versuch aus den Anweisungen für interpersonales Verhalten Regeln für den internationalen Verkehr zu entwickeln. Vgl. Taku Tamaki, *Confusing Confucius in Asian Values? : A Constructivist Critique*, in: *International Relations* 21 (2007) 284-304 (eine Kritik autoritärer neokonfuzianistischer Konfrontation von “Asia” und “the West”, die die Intersubjektivität des konfuzianischen Tugendgebotes mißachtet).

### **Iriye, Keishiro**

#### **The Principles of International Law in the Light of Confucian Doctrine, in: *Academie de Droit International : Recueil des Cours* 120 (1967) I, 1-59**

Ein Versuch, die Übereinstimmung konfuzianischer Prinzipien mit dem modernen Völkerrecht der Staatenbeziehungen zu zeigen. Die Grundauffassung des Konfuzianismus zum Krieg ist, daß der Krieg nicht um des Krieges Willen, sondern um des Friedens wegen geführt wird. Iriye sieht darin eine Art Gerechten Krieg, der aber undeutlich bleibt. Bei Mengzi wird das eine Lehre vom Krieg als Strafaktion (freilich konnte er bei seinen Zeitgenossen solche gerechten Kriege nicht erblicken).

Iriye muß aus Mangel einer konfuzianischen Doktrin der Internationalen Beziehungen auf reale Konfliktregelungen zwischen den chinesischen Fürstentümern zurückgreifen (er findet kooperative Rüstungssteuerung und einen Kriegsächtungspakt).

**Chen, Frederick Tse-Shyang**

**The Confucian View of World Order, in: The Influence of Religion on the Development of International Law / ed. by Mark W. Janis. – Dordrecht (u.a.) : Nijhoff, 1991. – S. 31-50**

Chen deutet das konfuzianische Prinzip *tianxia* (alles unter dem Himmel) kosmopolitisch, ohne näher angeben zu können, welche Rolle das real existierende chinesische Reich in dieser Kosmopolis spielen würde. Chen fragt immer wieder, was Konfuzianer akzeptieren *würden* (Humanitäre Intervention? Strafkriege?). Er kann auf keine reale Diskussion der Internationalen Beziehungen zurückgreifen und muß sich darüber seine eigenen Gedanken machen (zum Teil anhand von Präzedenzfällen aus der chinesischen Geschichte). Das Verhältnis zwischen Internationalen Beziehungen und innerchinesischen Beziehungen der kämpfenden Staaten bleibt undeutlich, weil es eine Abgrenzung von innen/außen nicht gibt.

### **3.4.1.1 Mengzi**

Mengzi (Mencius, Meng-tse), 4. Jh. v. Chr., der zweite Klassiker des Konfuzianismus nach Kongzi, ist von allen altchinesischen Weisen vor der Reichseinigung am ehesten eine historisch greifbare Person. Er machte sich im Alter auf den Weg zwischen den kämpfenden Staaten, um nach einem Fürsten zu suchen, der bereit war statt auf Ausbeutung des Volkes und Krieg auf eine gute Regierung zu setzen. Menschen haben von Natur aus eine Neigung zum rechten Tun, die Regierung muß dem nur entgegen kommen, vor allem aufhören es zu behindern. Wenn nur an einer Stelle damit begonnen würde, dem Vorbild der alten Könige zu folgen, dann würde eine unaufhaltbare Bewegung zu einer Ordnung in Familien, Staaten und der ganzen Welt einsetzen. Seine Lehre von der Menschlichkeit als einer Anlage zum rechten Tun hat in letzter Zeit viel Beachtung gefunden. Er spielt in der Debatte über einen konfuzianischen Weg zu universalen Menschenrechten eine große Rolle.

Vergleiche von den Versuchen, ihn als Philosophen ernst zu nehmen:

Jörg Schumacher, Über den Begriff des Nützlichen bei Mengzi. – Bern 1993

Shun Kwong-loi, Mencius and Early Chinese Thought. – Stanford, CA 1997

Mencius : Contexts and Interpretations / ed. by Alan Kam Leung Chan. – Honolulu : Univ. of Hawaii Pr., 2002.

Wenig Beachtung in der Literatur hat dagegen gefunden, daß Krieg und Frieden im Zentrum seines Denkens stehen. Das durchgehende Thema des *Mengzi –Buches* ist, daß die gute Regierung einen Fürsten unaufhaltsam zur Weltherrschaft führen wird. Dieses Thema dominiert in den früheren Büchern. Aber auch in den späteren Büchern, die stärker die Rolle der Person als Basis der guten Ordnung betonen und die Lage des Weisen am Hofe reflektieren, bleibt das Weltreich durch Moral und für Moral der Fluchtpunkt. Mengzi glaubt an eine zyklische Bewegung der Geschichte. Die Zeit der kämpfenden Staaten ist ein Tiefpunkt, die Zeit für eine Erneuerung des Weges der alten chinesischen Universalherrscher ist gekommen. Das zu verkünden,

war die Sendung des Kongzi, der kein Gehör fand. Das erneut zu verkünden, ist die Aufgabe, die Mengzi als seine eigene erkannte, nur um zu lernen, daß die Zeit immer noch nicht gekommen ist (vgl. zur Geschichtsauffassung bei Mengzi: Peter Weber-Schäfer, Menzius, in: Chinesisches Altertum und Konfuzianische Klassik : politisches Denken in China von der Chou-Zeit bis zum Han-Reich / hrsg. von Peter J. Opitz. – München 1968. – S. 69-100). 6 B 4 wird die Begegnung zwischen Mengzi und einem Pazifisten geschildert: Dieser will den Fürsten klar machen, daß der Krieg keinen Nutzen bringt. Mengzi verwirft den utilitaristischen Pazifismus; gegen den Krieg muß man aus Liebe und aus Pflicht sein. Trotz der dauernden Versicherung, daß Güte und Rechtlichkeit den Fürsten zur Weltherrschaft führen werden, wird nie richtig klar, wie sich Mengzi den Weg zur Weltherrschaft vorstellt. Oft klingt es, als käme es allein darauf an, daß das Volk dem Ruf des gütigen Herrschers folgt. Zuweilen ist es eher ein Mechanismus feudaler Gefolgschaft, aber auch das Argument, daß nur die Einigkeit der Untertanen erfolgreichen Widerstand oder Sieg bringen kann (ein Argument, das aus den Militärschriften bekannt ist), zeigt die Suche nach Mechanismen, die über die bloße Tugend hinausgehen.

Das Reich der Tugend wird kein bürokratisches Reich sein, sondern eine feudale Hierarchie. Die vorbildlichen Könige der Frühzeit inspizierten die Gebiete der Landesfürsten, die Fürsten kamen an den Hof des Großkönigs zum Bericht über ihre Amtsführung. Wenn die ihm unterstellten Gebiete gut bestellt waren, bekam der Fürst Land dazu. Wenn er versäumte, sich dem Urteil des Großkönigs zu stellen, wurde er degradiert und schließlich abgesetzt. Die vorbildlichen Könige der Frühzeit haben die Welt von Tyrannen befreit. Mehrfach zitiert das *Mengzi* dieselbe Passage aus dem *Buch der Urkunden* zitiert: Die Völker sehnen sich nach einer humanitären Intervention und jedes Volk will als erstes befreit werden. Was Mengzi anstrebt hat die Züge einer internationalen Ordnung. Wenn es eine westliche Entsprechung zu Mengzi gibt, dann ist es Dante: Ein Imperium das stark an Normen ist, aber nicht selber regiert, nur die kleinen Tyrannen bestraft.

Englische Übersetzung: Mencius / translated by D. C. Lau. – Harmondsworth 1970  
Deutsche Übersetzung: Mong Tsi : die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o / übersetzt von Richard Wilhelm. – Jena 1916, Neuausgabe 1982

### 3.4.1.2 Xunzi

Xunzi (Hsün-tse), 3. Jh. v. Chr., der dritte Klassiker des Konfuzianismus, unterscheidet sich in der Betonung von Moral statt Realpolitik nicht von Mengzi. Nur die Akzente werden anders gesetzt; Xunzi vertraut dem Appell an die Tugend nicht, er betont die Rolle von Brauch, Riten und hierarchischen Rangzuschreibungen zur (Wieder-)Herstellung der menschlichen Ordnung. Vergleiche zu Philosophie und Politischer Theorie:

Masayuki Satō, *The Confucian Quest for Order : the Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. – Leiden 2003 (wohl das umfassendste Buch zu Xun Zi, das wir je erwarten können)

Lee Janghee, *Xunzi and Early Chinese Naturalism : Xunzi's Concept of xin and his Ethical Theory*. – Albany, NY 2005.

Xunzis Vorstellungen zu Militär und Krieg sind nicht wesentlich verschieden von Mengzis Vorstellungen, aber im *Xunzi-Buch* in einem Kapitel (15) klarer konzentriert. Die Ratschläge der Militärliteratur taugen nur für Kriege zwischen kleinen Tyrannen. Ein wahrer König wird sich nicht auf Berufssoldaten stützen, sondern auf die Unterstützung seines eigenen Volkes und der benachbarten Völker. Er wird nicht zur eigenen Bereicherung kämpfen, sondern um Gewalt zu beenden. Die Kriege des wahren Königs sind Strafkriege. Sie werden nicht gegen Staaten geführt, in denen die Untertanen zum Herrscher stehen, sondern nur gegen Staaten, in denen die Untertanen auf diese Befreiung warten.

Der zweite Teil des Militärkapitels ist eine Abrechnung mit Li Si, seinem Schüler, der als Kanzler des ersten chinesischen Reiches die Zentralverwaltung schuf, aber Xunzis Suche nach menschlicher Ordnung durch staatliche Machtentfaltung ersetzte. Dieser siegreiche Staat ist nicht die erwartete gute Herrschaft, er muß trotz seiner Siege in dauernder Furcht vor den anderen Staaten leben. Ein Staat, der sich nur auf Lohn und Strafe stützt, ohne Loyalität zu erzeugen, bricht zusammen, sobald ein Angreifer kommt. Von den Methoden, benachbarte Staaten zu übernehmen, ist allein die gute Regierung nachhaltig. Anwendung von Gewalt und Verlockung durch Reichtum vergrößern den Staat zwar, schwächen ihn aber. Die vorbildlichen Könige der Frühzeit, begannen als Fürsten kleiner Länder, beherrschten aber die Kunst neue Gebiete festzuhalten. In der Gegenwart der kämpfenden Staaten wechseln die Staaten schnell den Herrn und gehen genauso schnell wieder verloren. (Wahrscheinlich stammt diese Abrechnung mit Li Si erst aus Xunzis Schülerkreis, nachdem das Qin-Imperium tatsächlich auseinander gefallen war und es einen Bedarf gab, Xunzis Ordnungskonzepte schärfer vom Legalismus seiner Schüler zu scheiden.)

Deutsche Übersetzung: Hsün-tzu / ins Deutsche übertragen von Hermann Köster. – Kaldenkirchen 1967; englische Übersetzung: Hsün Tzu : Basic Writings / translated by Burton Watson. – New York 1963 oder Xunzi : a translation and study of the complete work / John Knoblock. – vol. 2. – Stanford 1988.

### 3.4.1.3 Kang Youwei

1858-1927, ein führender Gelehrter (er entfernte die meisten der konfuzianischen Bücher aus dem Kanon und konstruierte aus dem Rest Kongzi als Reformierender) und Staatsbeamter (1898 Haupt der Reform der 100 Tage); während der Monarchie als



Reformer häufig im Exil, während der Republik als Monarchist meist der Macht fern. Vom chinesischen „konfuzianischen“ Kommunismus geachtet.

Zu Biographie und Werk:

Hsia Kung-chuan, *A Modern China and a New World : K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927.* – Seattle 1975.

**Ta T'ung Shu : the One World Philosophy of K'ang Yu-wei / translated by Laurence G. Thompson. – London : Allen & Unwin, 1958**  
**Teilübersetzung**

**Buch von der großen Gemeinschaft. – Düsseldorf (u.a.) : Diederichs, 1974**  
**(Diederichs gelbe Reihe ; 3 : China im Umbruch)**

**Deutsche Übersetzung der englischen Teilübersetzung**

Das seit 1885 geschriebene, aber erst posthum 1935 erschienene theoretische Hauptwerk von Kang Youwei ist eine Abhandlung über die Auflösung des menschlichen Leidens durch die Auflösung von neun Grenzen: zwischen Nationen, zwischen Klassen, zwischen Rassen, zwischen Geschlechtern, innerhalb und zwischen den Familien (das ist Gemeinschaftserziehung), zwischen Berufen (das ist Gemeineigentum), zwischen Rechtssystemen, zwischen den Arten von Lebenswesen und einer letzte Grenze, die Keishiro Iriye (s.o. S. 119) nur durch die Analogie der Aufhebung der Grenze zwischen Hölle und Paradies verdeutlichen konnte. All das kann nur ein Weltstaat zustandebringen, den Kang durch die historische Evolution zu immer größeren politischen Einheiten kommen sieht. Wenn es je einen umfassenden positiven Friedensbegriff gab, dann hier.

**Bauer, Wolfgang**

**China und die Hoffnung auf Glück : Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas. – München : Deutscher Taschenbuch Verl., 1971. – S. 412-452 Die Vision von der „Großen Gleichheit“**

Biographische Hinweise und Referat des posthumen Buches. Bauer stellt zwar gelegentliche europäische Anleihen fest (vor allem Fortschrittsglauben) und buddhistische Züge sind deutlich. Aber im Ganzen ist das Buch eine Utopie auf der Basis konfuzianischer Verwaltungskultur, die freilich durch die Aufhebung der konfuzianischen Achtung der sozialen Unterscheidungen eine bisher ungekannte universelle Ausweitung erhält.

### **3.4.2 Daoismus**

Der Daoismus (Taoismus) hat keinen geschlossenen, systematischen Text zur Theorie von Frieden und Krieg hinterlassen, aber das Thema fehlt auch in den klassischen