

Eun-Jeung LEE: „*Anti-Europa*“. *Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*. Münster / Hamburg / London: LIT 2003. xiii, 699 S. ISBN 3-8258-6206-2. € 55,95. (= *Politica et Ars. Interdisziplinäre Studien zur politischen Ideen- und Kulturgeschichte*; Bd. 6)

Die Autorin rekonstruiert in ihrer Habilitationsschrift, vorgelegt an der Universität Halle-Wittenberg, das Bild von Ostasien, wie es durch die Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft in Deutschland entstanden ist, also in einem ganz anderen Kulturkreis. Vor Marco Polo war es undenkbar, daß es außerhalb der christlichen Welt hochentwickelte Kulturen geben könne. Der gesamte europäische Fernosthandel war aber in den folgenden Jahrhunderten durch die islamischen Länder blockiert. Erst durch die Entdeckung des Seeweges nach Indien und Ostasien seit dem Ende des 15. Jahrhunderts war nicht nur ein direkter Waren-, sondern auch ein Kulturaustausch möglich. Durch die Berichte von Jesuitenmissionaren erlangte man seit dem 16. Jahrhundert zunächst nur spärlich fließende, dann aber sich rasch verstärkende Informationen über China.

In der europäischen Wahrnehmung erschien das Reich der Mitte stets nicht nur als geschlossene, kompakte und in ihrer Form eindeutig identifizierbare „konfuzianische“ Gesellschaft, sondern auch als autonome und autarke Zivilisation *par excellence*. Bald galt das auch für Ostasien insgesamt. Die Autorin untersucht speziell die Rezeption Chinas in Deutschland seit den ersten Begegnungen im 17. Jahrhundert. Das Spektrum der Wahrnehmungen und Bewertungen war im Laufe der Zeit sehr breit, auch wenn Lee zu dem Urteil kommt, daß die Beschränkung auf den Konfuzianismus ein zu verengtes Bild von Ostasien zeichnete. Es reicht von der enthusiastischen Bewunderung der frühen Aufklärung über die Verachtung im 19. Jahrhundert bis hin zur Mythenbildung in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Die Rezeption wird in der vorliegenden Arbeit daher in vier Perioden eingeteilt:

1. Von der frühen Aufklärung Mitte des 17. Jahrhunderts bis in die 1760er Jahre,
2. der Zeitraum von ca. 1770–1840, d.h. etwa von der Auflösung des Jesuitenordens 1773 bis zum Opiumkrieg 1840,
3. die Periode ca. 1840–1970, geprägt durch den wirtschaftlichen Niedergang und Machtverlust Chinas, und
4. die Zeit seit Anfang der 1970er Jahre bis Ende des 20. Jahrhunderts, als der Konfuzianismus im Gegensatz zu früher als Schlüssel zu wirtschaftlichem Erfolg gesehen wurde.

In der ersten Phase, der sich die Autorin mit besonderer Gründlichkeit widmet, prägen Gottfried Wilhelm Leibniz, dessen Schüler Christian Wolff und Johann Heinrich Gottlob von Justi als Rezeptoren maßgeblich das Konfuzius-Bild. Vor dem Hintergrund ihrer tiefen Enttäuschung über die religiöse, gesellschaftliche und politische Entwicklung in Europa mit seiner verknöcherten Religion und Theologie, den gesellschaftlichen Vorrechten von Klerus und Aristokratie sowie den ständigen kriegerischen Auseinandersetzungen waren sie begeistert, daß man in einer nicht-christlichen Gesellschaft durch die konfuzianische Lehre und durch vernünftige Reflexion ein hohes moralisches Niveau erreicht habe: Philosophie, die rationalistisch und ethisch war; gesellschaftliche Anerken-

nung, die auf Leistung beruhte; und vor allem ein einheitliches politisches System, das in China Gesetz, Ordnung und Frieden aufrechterhielt. Der empirische Beweis schien erbracht, daß Moral und Vernunft unabhängig von der Theologie waren. Konfuzius erschien als Verbündeter im Kampf um die Aufklärung in ihrem Glauben an die Fähigkeit der menschlichen Vervollkommnung durch Selbstbestimmung.

Die Begeisterung dieser Rezeptoren rührte von den Jesuitenberichten her, besonders denen von Matteo Ricci. Zu dieser Zeit gelangten nicht nur Kenntnisse über Ostasien nach Europa, sondern auch hochwertige chinesische Produkte und erregten große Bewunderung, die sich im positiven China-Image und in der China-Mode niederschlug. Das katholische Frankreich übernahm bei der Erschließung der geistigen Kultur Chinas um die Mitte des 17. Jahrhunderts die führende Rolle in Europa.

Für die Jesuiten, selbst Enthusiasten bezüglich Chinas, war Konfuzius einer der größten Philosophen der Welt, gleichbedeutend mit Platon und Aristoteles. Zu ähnlichen Urteilen kam die frühe Aufklärung, welche die konfuzianische Gesellschaft immer als zivilisatorisches Gegenmodell zum Abendland schlechthin betrachtete, als ein Gegenbild Europas, oder, um mit Leibniz' Worten zu sprechen, als „Anti-Europa“, womit kein Gegensatz gemeint war, sondern eine komplementäre Funktion. Leibniz sah daher China als ein „Europa des Ostens“ in einer zivilisatorisch bipolaren Welt an. Die höchste technische Zivilisation der Menschheit sah er gewissermaßen gesammelt an den beiden äußersten Enden des eurasischen Doppelkontinents: Europa sei führend auf Gebieten wie Logik, Metaphysik, Mathematik und Kriegstechnik, das konfuzianische China dagegen in praktischer Philosophie, d.h. in der Ethik und Politik, den Sitten und Umgangsformen sowie dem friedlichen Miteinanderleben der Menschen.

Da Leibniz den Konfuzianismus nicht als Religion ansah, betrachtete er China als fruchtbares Feld für die Ausbreitung des Christentums und erhoffte sich von dieser europäisch-fernöstlichen Weltzivilisation mit Rußland als Verbindungsglied ein Bollwerk gegen den Islam. Er plädierte außerdem dafür, bei der Mission in China die Konfessionsunterschiede der christlichen Religion aufzuheben, und hielt es sogar für möglich, über diese gemeinsame Missionsarbeit zu einer Annäherung der Standpunkte auch in Europa zu gelangen. Leibniz schlug sogar vor, China solle Missionare nach Europa entsenden, um den Völkern dort die Praxis einer natürlichen Theologie beizubringen. Die Begegnung mit dem Reich der Mitte löste im Abendland eine fruchtbare Spannung aus, bei deren intellektueller Bewältigung man sich allerdings nicht von den eigenen Wertvorstellungen lösen konnte. Im Gegensatz zu den Gesellschaften der „Wilden“ aber empfand man Hochachtung für die Kultur Chinas und Ostasiens allgemein.

Die Gegner der frühen Aufklärer betrachteten hingegen den Konfuzianismus sehr wohl als Religion und damit als reinen Götzendienst. Leibniz sah daher die Kontakte Europas mit China durch diese Angriffe gefährdet, und Wolff hätte sich mit seiner Schwärmerei für das chinesische System beinahe eine Anklage wegen Verbreitung des Atheismus eingehandelt, betonte doch er, der allgemein als der Popularisator von Leibniz' Philosophie angesehen wird, die identische Zielsetzung von Christentum und Konfuzianismus sowie ihre Übereinstimmung mit der natürlichen Moral. Wolff wurde von der preußischen Krone für fast zwei Jahrzehnte aus Halle vertrieben. Anschließend in Marburg tätig, wurde er zum Kronzeugen der deutschen Aufklärung. Sein Fall erregte großes Aufsehen, und sein Ruhm verstärkte noch das Interesse an seiner Interpretation des konfuzianischen China.

Wolff bewunderte China unter anderem deswegen, weil dort die Philosophen am kaiserlichen Hof als Geheimräte dienten. Auch sein Lob der Rechtspraxis hing mit deren

Nähe zu seinem eigenen Denken zusammen: Die ersten chinesischen Kaiser verordneten nur etwas, das sich auch bewährt hatte, und befanden sich selbst nicht außerhalb des Gesetzes. Die Reformforderungen Justis folgten geradezu chinesischen Vorbildern und erstreckten sich auf das Schulwesen, das egalitäre Beamtenauswahl- und Beförderungssystem, die kollegiale Verfassung, die Erziehung der Regenten und aller Bürger sowie auf ein gerechtes Abgabensystem. Justi, der zum „Propheten des preußischen Regierungssystems“ werden sollte, war besonders beeindruckt von der Kritisierbarkeit und dadurch Mäßigung des Monarchen in China, obwohl dieser unumschränkter Herrscher war. Das System von Belohnung und Bestrafung der Staatsbediensteten fand bei ihm eine solche Bewunderung, daß er es auch für Deutschland forderte. Ein weiser Monarch verhält sich für ihn gegenüber Untertanen und fremden Staaten redlich und gerecht und erarbeitet mitsamt seiner Regierung Pläne für die zu erreichenden Ziele. Deshalb könnten die Bürger einer solchen Herrschaft, die von Weisen beraten sei, beruhigt uneingeschränkte Macht lassen. Von den Europäern forderte Justi mehr Selbstkritik. Allerdings stützte er sich hauptsächlich auf die Berichte der Jesuiten, wohingegen er den Mitteilungen der europäischen Kaufleute, welche die Bürokratie keineswegs mehr als integer ansahen, und sonstigen Reisebeschreibungen kaum Beachtung schenkte. Vielmehr kritisierte Justi den Franzosen Montesquieu, der den Äußerungen der Händler angeblich mehr Gehör schenkte als den Jesuiten und daher zu einem negativeren Chinabild kam.

Die Versuche der Aufklärer, den eigenen Herrschern China als Vorbild für notwendige Reformen anzuempfehlen, waren nicht ganz vergebens. Wie Lee nachweisen kann, gehörte auch Friedrich der Große zu den China-Schwärmern. Das erschöpfte sich nicht im Bau eines chinesischen Teehauses im Park von Sanssouci, sondern fand z. B. auch Niederschlag in einer von ihm anonym veröffentlichten Schrift, in der die Situation in Europa mit der im Reich der Mitte verglichen wurde. Dabei schnitt China wesentlich besser ab. Friedrich allerdings identifizierte sich selbst mit dem Bild des chinesischen Kaisers und wollte als gerechter, aufgeklärter, toleranter, der Vernunft und natürlichen Moral folgender Herrscher im Kampf mit dem obskuren und moralisch dekadenten Katholizismus gelten. Anders also als bei Leibniz wurden bei ihm nicht Hoffnungen in China zur Befriedung des konfessionell und damit politisch zerrissenen Abendlandes gesetzt, sondern das Reich der Mitte war gewissermaßen eine Erweiterung des Schlachtfeldes. Bezeichnenderweise hatte sich auch Voltaire, mit dem der große Preußenkönig sich jahrelang intellektuell austauschte, intensiv mit China und dem Konfuzianismus beschäftigt, war doch das Interesse am Reich der Mitte in Frankreich noch viel stärker als in Deutschland. Es war bezeichnend, daß Voltaire auf Wolff aufmerksam geworden war und beträchtlich zu seiner Rehabilitierung in Preußen beigetragen hatte.

Lee sieht daher Erfolge in den Zielen der Aufklärung, durch die Lehre politischen Einfluß auszuüben, auch wenn die Empfehlungen nur selektiv aufgenommen wurden. Damit sei die konfuzianische Ethik in das politische Denken und in die politische Praxis eingeflossen: Friedrich der Große und Joseph II. waren deutlich von der aufklärerischen Philosophie beeinflusst, besonders durch Wolff. Von dessen Plädoyer für die gütige Herrschaft im Stil der chinesischen Kaiser sei Friedrichs Idee vom „Fürsten als erstem Diener des Staates“ und damit seiner Absage an Macchiavelli, dessen Fürst die Macht um ihrer selbst willen anstreben solle, beeinflusst.

In der zweiten hier behandelten Periode, von ca. 1770–1840, führten überseeische Entdeckungen und kumuliertes Wissen zu einer beträchtlichen Erweiterung des Gesichtsfeldes. China-Berichte kamen jetzt nicht mehr von den Jesuiten, denen oft Schönfärberei unterstellt wurde und deren Orden aufgelöst wurde, sondern ausschließlich von

Händlern, Diplomaten und Reisenden. Europa wurde nun vom potentiellen Empfänger fruchtbarer Ideen zum selbsterklärten Lehrmeister. In dieser Zeit übte nach der Ansicht der Autorin u.a. eine Göttinger Historikerschule (vor allem Schlözer, Meiners, Gatterer) großen Einfluß aus. Das isolationistische und geschwächte China galt bei ihnen als rückständig oder höchstens als „halbaufgeklärt“, im Grunde aber immer noch als despotisch oder sogar dumm und roh. Die Christenverfolgung schadete dem Image weiter. Auch für die folgenden Perioden bis zum Ende des 20. Jahrhunderts galt, daß der Konfuzianismus als autoritäre Kulturtradition interpretiert wurde.

Aufbauend auf der Göttinger Historikerschule nahmen dann Johann Gottfried Herder und vor allem Georg Wilhelm Friedrich Hegel eine wegweisende geschichtsphilosophische Einordnung der konfuzianischen Zivilisation vor. Für sie bildete die europäische Aufklärung als der Zenit der Zivilisation den selbstverständlichen Ausgangspunkt für den Fortschritt. Sie schlossen aus der Verehrung von Vaterfiguren, die Chinesen würden auf dem Zustand der Kindheit verharren, und sogar das Prädikat „Halbmenschen“ wurde ihnen verliehen, unfähig zur geistigen Weiterentwicklung und auf einer niedrigeren Zivilisationsstufe verharrend. Konfuzius wurde der Status als Philosoph abgesprochen, und er wurde höchstens noch als Moralist angesehen, wenn nicht gar als Scharlatan.

Herder aber erkannte immerhin noch die kulturelle Originalität sowie die ursprüngliche Kreativität der Chinesen an und betrachtete ganz Ostasien als einen großen chinesischen Kulturkreis. Außerdem kritisierte er die Aggressivität der Europäer in Übersee und äußerte daher Verständnis für die Abschottungspolitik der Chinesen als Schutzmaßnahme, die sonst häufig als Ausdruck ihrer Beschränktheit angesehen wurde. Trotzdem blieb Herders Sicht zutiefst eurozentrisch, so daß er die kindliche Pietät gegenüber dem Herrscher als Unmündigkeit oder gar als Sklavengeist interpretierte. Sein Interesse an Ostasien war an der Universität Königsberg durch Immanuel Kant geweckt worden, der in seinen Vorlesungen regelmäßig die Länder und Völker Asiens behandelte. Schließlich beschäftigte Herder sich viel gründlicher mit China als sein Lehrer selbst. Obwohl früher oft die Gemeinsamkeiten in Kants Denken mit dem der Chinesen trotz seiner Kritik am Konfuzianismus betont worden waren, insbesondere in der Moralphilosophie, weist die Autorin nach, wie knapp, oberflächlich und von Fehlern durchsetzt die Beschäftigung und die Kenntnisse des großen Königsberger Professors bezüglich Chinas waren, der daher in ihrer Studie nur einen sehr bescheidenen Raum einnimmt.

Wie Montesquieu sprach Herder ganz selbstverständlich von China als „orientalischer Despotie“, vielleicht für Chinesen, nicht aber für Europäer geeignet, die sich inzwischen als mündige Bürger betrachteten. Er sah „die Orientalen“ – vom Niltal bis China – als erstarrt und entwicklungsunfähig an, die alles Fremde unversöhnlich ablehnten. Für ihn stand Ostasien zwar am Anfang der Weltgeschichte, hatte aber dann nicht weiter in die Entwicklung eingegriffen, die vom Mittelmeerraum geprägt worden sei. Herder aber versuchte noch einen Mittelweg zwischen der positiven und der negativen Beurteilung Chinas zu finden im Unterschied zu Hegel, dessen Konfuzianismusverdikt schon von Verachtung und Geringschätzung geprägt war. Für diesen hatte China ganz einfach die Weltentwicklung verschlafen, insbesondere die Fortschritte seit der Französischen Revolution, so daß es in Rückständigkeit oder gar Sklaverei verharrte. Die konfuzianische Herrschaftslehre geriet in den Strudel der Verachtung, die dem Absolutismus in Europa nun beschieden war, da sie als absolutistische Theorie galt. Für das politisierte Bürgertum reichte es nun nicht mehr aus, ein guter, väterlicher und tugendhafter Herrscher zu sein. Chinas Abschließungspolitik wurde nicht als Defensivmaßnahme interpretiert, sondern mitunter geradezu als Ablehnung von Zivilisation generell.

In der dritten behandelten Periode, ca. 1840–1970, waren der wirtschaftliche Niedergang Chinas und sein Machtverlust unübersehbar. Seit dem Opium-Krieg wurde die Souveränität des Reiches immer mehr unterhöhlt, und westliche Mächte verschafften sich gewaltsam Zugang zu dem abgeschlossenen Land. Es wurde zum Spielball, wenn nicht gar zum Gespött Europas. Wie in der vorausgegangenen Periode wurde dabei die Rückständigkeit Chinas betont, der Konfuzianismus als Lehre des absoluten Gehorsams und als geistige Grundlage des allgemeinen Sklavengeistes der Chinesen charakterisiert und die angebliche Stagnation als geschichtsübergreifendes Merkmal der chinesischen Gesellschaft hervorgehoben. Das Erbe der Generation von Herder und Hegel wurde nicht nur unreflektiert übernommen, sondern auch noch übersteigert, so daß Lee von der „Verächtlichmachung des Konfuzianismus im 19. Jahrhundert“ spricht.

Nur einige intellektuelle Träumer empfanden noch Sehnsucht nach dem Reich der Mitte, aber die Beschäftigung mit China wuchs deutlich an. Eine wissenschaftliche Sino-logie wurde in dieser Zeit begründet, und ein Erfolgsautor wie Karl May schrieb China-romane und zeigte dabei zunehmend Mitleid. Mit der Beschäftigung aber wuchs auch die Überheblichkeit der Europäer. Parallel dazu tauchte das Gespenst von der „Gelben Gefahr“ auf. In dieser Zeit schufen Karl Marx, Max Weber und Karl August Wittfogel einflußreiche Bilder von Ostasien, in denen auch sie der europäischen Kultur nicht Gleichberechtigung, sondern Überlegenheit gegenüber dem Fernen Osten unterstellten; der Konfuzianismus wurde als entscheidendes mentales Hindernis für die Herausbildung des Kapitalismus und liberalen Welthandels angesehen und damit als Ursache der wirtschaftlichen Rückständigkeit und der darauf basierenden Unmündigkeit Ostasiens. Schlüssel für eine Modernisierung Chinas wäre demnach eine Entwicklung entlang historischer Vorbilder in Europa und ein Bruch mit der konfuzianischen Tradition gewesen.

Karl Marx zeigte zwar viel Sympathie für das geschundene China, konnte sich aber nicht der Interpretation seiner Zeit entziehen. So war auch er von der historischen Stagnation des Landes überzeugt und bezeichnete es als „lebendes Fossil“. Er hielt China für unreaktionär, und wie Hegel sprach er von „allgemeiner Sklaverei des Orients“. Ansätze für einen Wandel sah er nicht. Die britische Herrschaft über Indien sah er zwar als hart und ungerecht an, billigte ihr aber zu, entscheidende Fortschritte in der Kolonie überhaupt erst möglich gemacht zu haben. Ähnlich glaubte er, das Eindringen des englischen Kapitalismus würde ungeachtet seiner negativen Seiten progressive Wirkung auf die chinesische Gesellschaft ausüben. Überhaupt sah er die welthistorische Leistung des „zivilisierten“ Europas darin, die überlieferte Struktur der „halb barbarischen, halb zivilisierten“ Gesellschaften in Asien zu zerstören.

Einen noch größeren und anhaltenderen Einfluß auf die Konfuzianismusauffassung sollte Max Weber ausüben, dessen Studien das Bild Ostasiens bis heute in entscheidenden Bereichen prägen. Bis in die 1960er Jahre hinein galt daher so gut wie unwidersprochen, daß die konfuzianische Tradition ein Hindernis für die Modernisierung darstelle. Ein Bruch mit dieser Vergangenheit, sowohl auf institutioneller wie auf ideeller Ebene, wurde gemeinhin als notwendig erachtet. Statt der verkrusteten Strukturen Chinas, für die der Konfuzianismus verantwortlich sei, sah Weber die Religion, allen voran die protestantische, als Triebfeder der Ethik, des wirtschaftlichen Fortschritts und der Verbesserung der Welt schlechthin an. Die Beherrschung der Erde war für ihn der göttliche Lohn für transzendentes Streben. Dazu sei die diesseitig orientierte konfuzianische Gesellschaft schlechterdings unfähig, da ihr metaphysische Verankerung, Erlösungsbedürfnis und Sündenbewußtsein fehlten. Strebe man in China nach Anpassung an die Welt, so in Europa nach Beherrschung der Welt. Wie Lee weiter ausführt, machten sich sogar Chi-

nesen derartige Thesen zu eigen und propagierten Versuche, den Ballast der Tradition abzuwerfen und mit europäischen Methoden das Land zu modernisieren.

Ein etwas späterer Vertreter dieser Richtung ist Wittfogel, ursprünglich Kommunist und später während der nationalsozialistischen Zeit im amerikanischen Exil zum Antikommunisten geworden. Er hob sich von anderen Autoren durch ein Studium der Sino-logie ab, übernahm aber nach anfänglichen anderen Erklärungsmodellen von Marx die Ansicht von der „asiatischen Produktionsweise“ der Wasserregulierung, angeblich ohne Privateigentum an Grund und Boden, als Basis von Despotismus und Stagnation. Wittfogel lebte aber lange genug, um als Zeitgenosse die chinesische Revolution zu erleben, als das Volk sehr wohl unter Beweis stellte, zu welch radikalen Änderungen es fähig war. Wie er darauf reagierte, erfährt der Leser leider nicht.

Ganz im Gegensatz zu früheren Zeiten wurde die vierte Periode, d.h. seit Anfang der 1970er Jahre, durch die These vom „konfuzianischen Kapitalismus“ und bald darauf von „asiatischen Werten“ als Schlüssel zum Erfolg vertreten. Konfuzianismus war nun nicht mehr Hemmnis der Modernisierung, sondern vielmehr Antriebskraft. Lees Worten zufolge „ließ man ihn nun wie einen Phoenix aus der Asche auferstehen“. Zunächst hatte Japan als Paradebeispiel dafür erhalten müssen, aber schließlich wurde ganz Ostasien zum dynamischen Zentrum der Weltwirtschaft. Dabei wurden oft alte Begriffe benutzt, aber eben anders bewertet: Familismus, Autoritarismus, Abhängigkeit, kindlicher Gehorsam und Gefolgschaftstreue. Gewissermaßen wurde der Konfuzianismus damit rehabilitiert, mitunter aber auch die Einhaltung von Menschenrechten angezweifelt. Es hatte nämlich offensichtlich kaum eine Rolle gespielt, ob die jeweiligen Länder eher über demokratische oder autoritäre Strukturen verfügten. Außerdem waren die sogenannten Tigerstaaten gar nicht alle konfuzianisch geprägt, jedenfalls nicht die „neuen Tigerstaaten“ Thailand, Indonesien und Malaysia. Mitunter, auch und gerade von Asiaten, wurde die Modernisierung als konfuzianische Antwort auf das westliche Einwirken in Fernost interpretiert, die sich der „protestantischen Ethik“ sogar als überlegen erweisen könnte. Kurios ist dabei, daß in dieser Periode, genauer gesagt Anfang der 1970er Jahre, Konfuzius in der Volksrepublik China zeitweise in Ungnade fiel, da er Schicksalsergebenheit statt Revolution gepredigt hatte. Vielleicht geschah dies auch deshalb, weil „konfuzianisch“ jetzt plötzlich mit dem Kapitalismus in Verbindung gebracht wurde. Leider ist dieses Phänomen in der vorliegenden Studie nicht behandelt.

Alte Ängste des Westens vor der „Gelben Gefahr“ wurden durch den Boom in Fernost wiedererweckt, auch wenn man jetzt von der „japanischen Herausforderung“ sprach, die bald zur „asiatischen Herausforderung“ wurde, in einem „asiatischen Jahrhundert“, eingebettet in den dräuenden „*clash of civilizations*“. Zweifel an der Allmacht konfuzianischer Werte kam erst in den 1990er Jahren mit der Wirtschaftskrise in Ost- und Südostasien auf, die in Japan mit dem Ende der *bubble economy* ihren Ausgang genommen hatte. Lees Untersuchung endet daher mit dem Jahr 1997.

Lee schöpft aus einem erstaunlich reichen Fundus an Quellen und weist auf dieser Basis nach, wie das allgemeine Bild des Konfuzianismus in der jeweiligen Epoche konsensfähig werden konnte. Im Schlußteil ist nicht nur die deutsche, sondern auch die internationale Konfuzius-Debatte Forschungsgegenstand. Abschließend sei noch bemerkt, daß das Werk nicht nur eine Schatzkammer an Informationen bietet, sondern geradezu spannend geschrieben ist. Ein Register aber wird schmerzlich vermißt.

Gerhard Krebs, Berlin