Jörg Wischermann / Gerhard Will (Hrsg.)

Vietnam

Mythen und Wirklichkeiten

bpb:
Bundeszentrale für
politische Bildung

Jörg Wischermann/Gerhard Will (Hrsg.)
Vietnam

Schriftenreihe Band 10297

Jörg Wischermann / Gerhard Will (Hrsg.)

Vietnam

Mythen und Wirklichkeiten

bpb:
Bundeszentrale für
politische Bildung

Hinweise zu den Herausgebern sowie zu den Autoren finden sich ab Seite 274.

Diese Veröffentlichung stellt keine Meinungsäußerung der Bundeszentrale für politische Bildung dar. Für die inhaltlichen Aussagen tragen die Autoren die Verantwortung.

Die Inhalte der im Text und Anhang zitierten Internetlinks unterliegen der Verantwortung der jeweiligen Anbieter. Für eventuelle Schäden und Forderungen können die Bundeszentrale für politische Bildung, die Herausgeber sowie die Autorinnen und Autoren keine Haftung übernehmen.

Bonn 2018
© Bundeszentrale für politische Bildung
Adenauerallee 86, 53113 Bonn

Projektleitung und Redaktion: Benjamin Weiß, bpb
Lektorat: Verena Artz, Bonn
Übersetzungen aus dem Englischen: Peter Beyer, Bonn; Catherine Framm, Berlin; Gerhard Will, Hamburg; Jörg Wischermann, Berlin.

Kartografie: Manfred Müller, mr-kartographie, Gotha

Umschlaggestaltung und Satzherstellung: Naumilkat – Agentur für Kommunikation und Design, Düsseldorf
Umschlagfoto: © FHXB Friedrichshain-Kreuzberg Museum/Jürgen Henschel (links); Reuters/Nguyen Lan Thang (rechts)
Druck und Bindung: Druck- und Verlagshaus Zarbock GmbH & Co. KG, Frankfurt/Main

ISBN: 978-3-7425-0297-1

www.bpb.de

Inhalt

Gerhard Will/Jörg Wischermann
1 Einleitung
Politische Mythen: Begriffe und Funktionen 7

Gerhard Will
2 »Kleines China« oder »Großes Viet« 21

Martin Großheim
3 Die Kommunistische Partei Vietnams und der Kampf um die Geschichte 42

Vu Duc Liem
4 Mythische Vergangenheit und die Politik der nationalen Identität im heutigen Vietnam 63

Jörg Wischermann
5 Vietnam – der Mythos der Solidarität in der Bundesrepublik Deutschland (1965–75) 90

Martin Gainsborough
6 Der Mythos eines zentralisierten sozialistischen Staates in Vietnam – von welchem Mythos sprechen wir? 121

Nguyen Hong Hai
7 Der Mythos der fehlenden Responsivität des politischen Regimes in Vietnam 147

Jörg Wischermann
8 »In Vietnam gibt es keine (wirkliche) Zivilgesellschaft!« Über einen politischen und wissenschaftlichen Mythos 172

Bui Hai Thiem
9 Der politische Mythos von sozialen Medien als liberalem Cyberspace und freier Online-Meinungsäußerung in Vietnam 212

Adam Fforde
10 Der Mythos des 6. Parteitages 1986 235

Gerhard Will/Jörg Wischermann
11 Politische Mythen in Vietnam und ihre Lehren für andere Regionen 259

Die Autoren 277

Bildnachweis 279

Gerhard Will/Jörg Wischermann

1 Einleitung
Politische Mythen: Begriffe und Funktionen

Mythen, Narrative und andere Erzählungen

Dieses Buch handelt von Erzählungen, ihrem Verhältnis zu Wirklichkeiten und deren Wahrnehmungen. Der Begriff »Erzählungen« umfasst ein sehr breites Spektrum: angefangen von Erzählungen, die von der erlebten Wirklichkeit ablenken und in eine andere, fiktive Welt führen wollen, bis hin zu Erzählungen, die sich sehr intensiv mit dieser Wirklichkeit auseinandersetzen und sie zu prägen versuchen. Solche Erzählungen bezeichnet man meist als Narrative. Sie können sehr unterschiedlich ausgeprägt sein: Längeren, mitunter episch ausformulierten Geschichten stehen solche gegenüber, die auf eine Parole, ein Schlagwort verdichtet sind.

Wenn wir hier den Begriff »Narrative« verwenden, beziehen wir uns auf Erzählungen, die ein bestimmtes, kollektiv wie individuell sinn- und identitätsstiftendes Wirkungspotenzial haben. Sie transportieren Werte und Emotionen und sie fördern die Integration der Bürgerinnen und Bürger. Sie können beitragen zur Befreiung, aber auch zur Befestigung von Herrschaft. Sie enthalten Wahres und Falsches, können sogar wahr und falsch zugleich sein. Solche Erzählungen prägen das Bild, das man sich von einem Land, seiner Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Kultur macht. Sie helfen dabei, Wirklichkeiten zu schaffen. Menschen glauben nach bestem Wissen und Gewissen, dass die Wirklichkeit so ist, wie es die Erzählung besagt. Was wir mit Wirklichkeiten bezeichnen, wird daher immer von Erzählungen (zumindest mit)geprägt und enthält immer Erzählungen, und Erzählungen enthalten immer auch Wirklichkeiten. Erzählungen und Wirklichkeiten bedingen sich also gegenseitig, beeinflussen sich wechselseitig, sind nicht voneinander zu trennen und können in einem starken Spannungsverhältnis zueinander stehen.

In Demokratien kann solch ein spannungsreiches Wechselverhältnis zwischen wissenschaftlich beweisbaren Wahrheiten und Erzählungen ungleich leichter hinterfragt und auch aufgelöst werden als in Autokratien.[1] Unabhängig von den Chancen und Risiken, herauszufinden, wie etwas »wirklich« war oder ist, und jenseits der vielleicht strafbewehrten Möglichkeiten, eine gegenläufige »Geschichte« in die Welt zu bringen, können wir festhalten, dass solche in ihrer Semantik mehr oder weniger hegemonialen Erzählungen äußerst wirkungsmächtig sind und dass es sie in Autokratien wie Demokratien gibt.

Wir wollen in diesem Buch Ursprung und Wirkungsgeschichte solcher Narrative anhand eines Landes untersuchen, das geografisch betrachtet weit entfernt von Deutschland liegt und dessen Geschichte und Kultur wenig Parallelen zu Deutschland oder anderen europäischen Ländern aufweisen. Dennoch bildeten sich in den Jahrzehnten des Kalten Krieges vielfältige Verbindungen zwischen den beiden deutschen und vietnamesischen Staaten heraus. Ab den 1950er Jahren gab es intensive Beziehungen zwischen der DDR und der Demokratischen Republik Vietnam (DRV). Mehr als 5000 Vietnamesen absolvierten in der DDR ein Studium oder erhielten eine handwerkliche oder technische Ausbildung. Mehr als 250 000 vietnamesische Vertragsarbeiter arbeiteten für mehrere Jahre in Fabriken der DDR. Auch wenn die vietnamesische Botschaft und die Behörden der DDR nach Kräften versuchten, die Kontakte zwischen Deutschen und Vietnamesen zu begrenzen und zu kontrollieren, so stellte allein die Präsenz der wohl größten Gruppe von Ausländern in der DDR für deren Regierung wie Gesellschaft Herausforderungen dar, die sich nicht so einfach kanalisieren oder gar bewältigen ließen. Die Beziehungen zwischen den Regierungen in Bonn und Saigon wiederum waren keineswegs so eng und spannungsfrei, wie man sich dies in Washington gewünscht hätte. Aber der Krieg in Vietnam löste auch in der Bundesrepublik heftige Kontroversen aus, in denen man sich allerdings mit diesem geteilten Land meist nur sehr indirekt auseinandersetzte. Vielfach versuchte man den Krieg in Vietnam zu instrumentalisieren, um Ziele zu verfolgen, die mit diesem Land selbst wenig zu tun hatten (vgl. den Beitrag von *Jörg Wischermann* zur Vietnam-Solidarität in diesem Band).

Nach der deutschen Wiedervereinigung bedurfte es erheblicher Anstrengungen, um die Qualität und Vielfältigkeit zu erreichen, die mittlerweile seit etlichen Jahren das deutsch-vietnamesische Verhältnis auszeichnen. Vietnamesen sind in Deutschland nicht länger Ziele fremdenfeindlicher Ausschreitungen wie 1992 in Rostock, sondern erhalten für ihre uneingeschränkte Bereitschaft zur Integration allgemeine Aner-

kennung und nicht wenige von ihnen sind auf verschiedensten Ebenen zu wertvollen Mittlern zwischen beiden Ländern geworden. Trotz des starren Festhaltens am Führungsmonopol der Kommunistischen Partei Vietnams (KPV) wurde die Sozialistische Republik Vietnam (SRV) zu einem Schwerpunktland der deutschen Entwicklungszusammenarbeit und zu einem wichtigen Wirtschaftspartner. Beim Besuch von Kanzlerin Merkel 2011 in Hanoi wurde sogar eine »Strategische Partnerschaft« vereinbart. Inwieweit solche Begriffe Leben und Wirkung entfalten und zur Bewältigung von Krisen beitragen können, wird sich noch erweisen müssen. Dennoch markieren sie den Willen beider Seiten, sich für eine immer engere Zusammenarbeit einzusetzen. Die so wechselvolle Geschichte des deutsch-vietnamesischen Verhältnisses führte nicht zuletzt und auf oft sehr unterschiedliche Weise dazu, dass politische Mythen, die in Vietnam ihren Ursprung hatten, in Deutschland Resonanz fanden und dass in Deutschland Vietnam zum Gegenstand politischer Mythen wurde.

Verschiedene dieser Erzählungen sind jedem Vietnamesen bekannt. Es kennt sie aber auch jeder, der einmal in das Land gereist ist, sei es aus beruflichen oder touristischen Gründen. Und natürlich kennen diejenigen Deutschen sie besonders gut, die sich Vietnam in der jüngeren Vergangenheit in besonderer Weise verbunden gefühlt haben, z. B. weil sie sich einer »internationalen Solidarität« verpflichtet hatten.

Aus der jüngeren Geschichte Deutschlands stammt ein eindrückliches Beispiel für solche Erzählungen. In der Bundesrepublik wie in anderen westlichen Ländern wurden der »heldenhafte Befreiungskrieg des vietnamesischen Volkes« (wie es seinerzeit im gängigen Politjargon hieß) zunächst gegen die französische Kolonialmacht (zwischen 1945 und 1954), danach gegen den »US-Imperialismus« (von 1960 bis 1973) und schließlich das Land selbst zur Projektionsfläche einer breiten außerparlamentarischen Oppositions- und Solidaritätsbewegung. Der »Vietnamkrieg« erschien zumal der deutschen außerparlamentarischen Protestbewegung als Beleg für die These, dass auch gegen übermächtig scheinende Gegner politische Veränderung möglich ist. Das vorrangige Ziel zumindest der westdeutschen »Solidaritätsbewegung« war aber, so lautet zumindest die These, die in diesem Band entwickelt wird, die Veränderung der hiesigen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse, nicht die Unterstützung des Aufbaus des Sozialismus in Vietnam. Unabhängig von dieser Interpretation können wir festhalten, dass der Mythos vom heldenhaften vietnamesischen Volk hierzulande wie anderswo zur Geburt eines weiteren Mythos führte, des vom Jahre »1968«:

» Diese Jahreszahl ist nicht auf einen markanten staatsrechtlichen oder verfassungsgebenden Vorgang bezogen, sondern bündelt als symbolisches Datum einen längerfristigen politisch-kulturellen Umbruch, der sich zugleich in drastischen, z. Tl. eruptiven Protestaktivitäten Bahn brach, die im Sinne ihrer Urheber erstmals und einmalig revolutionäre Umwälzungsansprüche an die zweite deutsche Republik richteten. Wie diese aufgenommen worden sind, gibt Anlass [...] von einer glücklich gescheiterten Umgründung zu sprechen. «[2]

Für solche und andere Erzählungen gibt es in den Wissenschaften verschiedene Begriffe. Sie wurden oben schon wechselseitig austauschbar benutzt. Wir heben zwei hervor: Mythos und Narrativ.

Mythen sind Erzählungen, die Identität, Erklärungen, Sinnstiftung und Orientierung in einer umfassenden Art der Welterfahrung vermitteln.[3] Es gibt Mythen mit transzendentalem Bezug, die Figuren und Geschichten berichten, die sich einer historischen Überprüfung entziehen. Einige Mythen beziehen sich auch auf historisch belegbare Figuren, die in ihnen aber übersinnliche Eigenschaften besitzen und in Interaktion mit mythischen Figuren treten. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit solchen Mythen wird vor allem von der Religionswissenschaft, der Ethnologie und anderen Kulturwissenschaften geleistet.

Narrative sind sinnstiftende Erzählungen, die unsere Wahrnehmung von der Welt beeinflussen und bestimmte Werte und Normen transportieren. Sie sind wandelbar. Ihre Semantiken sind mehr oder minder hegemonial, sie sind keinesfalls beliebig, sondern Erzählmuster, die »für sich genommen etabliert und mit einem gewissen Legitimitätsstatus versehen« sind.[4]

Am nächsten kommt unserem Verständnis von Erzählungen der Begriff des »politischen Mythos«, der die eingangs genannten Charakteristika aufweist. Leggewie hebt einige Charakteristika des politischen Mythos hervor, die auch im Fall des »Mythos Vietnam« bzw. der »Mythen aus und über Vietnam« wichtig sind:

» Der politische Mythos ist eine Erzählung, die gemeinschaftliche Identität stiftet und einer Wir-Gruppe über ihre sozialen Spaltungen und kulturellen Differenzen hinweg selbstverständlich-fraglose Geltung verleiht. Nach klassischer Auffassung ist der Mythos ein autoritatives Wort, welches das Gegebene bezeichnet oder, was ihn in die Nähe des Numinosen rückt, offenbart. Archaische Mythen betonen den Anschluß der Gegenwart an die Tradition, moderne Mythen basieren auf revolutionären Zäsuren, tatsächlichen oder imaginären Vertragsabschlüssen und Verfassungsgebungen. Soziologisch gesehen stiften Mythen das kollektive Bewußtsein und Gedächtnis großer Gruppen, darun-

> ter von Nationen, denen sie jenseits ihrer räumlichen Ausdehnung und territorialen Begrenzung ein inneres Band und zeitliche Kontinuität verleihen. Der politische Mythos beglaubigt, was im Gemeinwesen ist und sein soll, schafft also Glaubwürdigkeit in der ganzen Breite des Wortsinns von Legitimation. Mythen begründen, als Charta der sozialen Ordnung, Selbstverständnis und Selbstverständlichkeiten einer Gesellschaft. Dadurch haben Mythen Be-Gründungskraft, im wörtlichen wie im übertragenen Sinne. Politische Mythen enthalten dabei immer Elemente von Wahrheit und Lüge, von Geschichtsschreibung und Prophetie, von Vergangenheit und Zukunft. Sie sind insofern wahr und falsch zugleich. Indem sie soziale und politische Wirklichkeiten begründen, sind sie wahr. Indem sie der Gemeinschaft eine Zukunft weisen, erfüllen sie sich selbst. Indem sie fälschen oder etwas verschweigen (und das tun alle Mythen), säen sie den Zweifel an ihrer Gültigkeit und damit die Keime der Dissidenz, den Gegen-Mythos. «[5]

Münkler unterscheidet drei Erscheinungsformen politischer Mythen, die stets eng aufeinander bezogen sind: Erzählung, Bild und Inszenierung. Die Erzählung mache den eigentlichen Wesensgehalt des Mythos aus; denn dieser müsse immer wieder neu und auch immer wieder anders erzählt werden, soll er nicht zum Dogma erstarren. Die Verbildlichung des politischen Mythos, z. B. im Denkmal, stelle dagegen eine Verfestigung dar. Die rituelle Inszenierung, die dritte Erscheinungsform des politischen Mythos, sind die jährlich begangenen Gedenk- und Feiertage mit Festreden, Umzügen und Paraden.[6]

Blicken wir auf die moderne Geschichte Vietnams, so spielen klassische Mythen eine eher untergeordnete, dekorative Rolle. Wichtiger sind Erzählungen, Narrative leicht identifizierbarer Ereignisse und Personen. Im Unterschied zu wissenschaftlichen Analysen, die einen ergebnisoffenen und tatsachenorientierten Ansatz verfolgen, sind diese Erzählungen klar ergebnisorientiert. Ihr Ziel ist, eine Botschaft zu vermitteln, mit der man Gefolgschaft mobilisieren kann. Wissenschaftlich belegbare Tatsachen und Zusammenhänge werden diesem Ziel untergeordnet, indem sie entsprechend umgeformt, mystifiziert, heroisiert, häufig aber auch zu Schlagworten verkürzt oder schlicht unterschlagen werden. Da diese Erzählungen letztlich aber immer an konkrete historische, wirtschaftliche und politische Ereignisse gebunden sind, sind es vor allem die Sozialwissenschaften, die sich mit ihnen auseinanderzusetzen haben.

In der europäischen Geistesgeschichte – angefangen von Platon bis hin zur Aufklärung – hat man sich intensiv mit der Entlarvung und Dekonstruktion von Mythen und ihnen verwandten Erzählungen befasst, um die

hinter diesen Mythen und Erzählungen liegende »Wahrheit« bzw. »Realität« zu destillieren. Ein solch ausschließlich dekonstruktivistischer Ansatz übersieht, dass Erzählungen und die wissenschaftlich überprüfbare Realität sich gegenseitig bedingen. Wirklichkeit, besser gesagt: Wahrnehmung von Wirklichkeit, wird immer vom Spannungsverhältnis zwischen einer empirisch nachprüfbaren und auch quantifizierbaren Realität und den sie begleitenden Erzählungen bestimmt. Um dieses Spannungsverhältnis zu veranschaulichen, werden wir nicht bei der Dekonstruktion der Mythen und Erzählungen stehen bleiben, sondern auch ihre Funktion und Attraktivität in den Blick nehmen und nicht zuletzt der Frage nachgehen, wie gut oder schlecht sie bestimmte Funktionen erfüllt haben.

Mythen und ihre Funktionen – in Vietnam und anderswo

Gestützt auf Leggewies Definition von »politischer Mythos« und unserem Verständnis von politischen Mythen und Wirklichkeiten, wollen wir anhand einzelner politischer Mythen zunächst herausarbeiten, was sie zum Gegenstand haben, was zu ihrer Entstehung beigetragen hat und welches Spannungsverhältnis zwischen empirisch nachprüfbaren Fakten und den Aussagen der Mythen besteht. In einem zweiten Schritt werden wir dann der Frage nach ihrer Funktion nachgehen. Eine Funktionsanalyse von politischen Mythen im strengen Wortsinne ist in diesem Buch aber nicht zu leisten. Deswegen erkunden wir die möglichen Funktionen durch eine Exploration der in dem politischen Mythos erkennbaren Intentionen und schließen von daher auf die möglichen Funktionen politischer Mythen in Vietnam wie in Deutschland.

Wir behalten dabei stets im Auge, dass politische Mythen immer wahr und falsch sein bzw. »Elemente von beidem« (wie Leggewie es nennt) haben können. Ebenso teilen wir die Annahme, dass die Stärke politischer Mythen gerade darin besteht, dass sie soziale Wirklichkeit und politische Herrschaft begründen, festigen, sozusagen tragende Säulen oder auch der Kitt im Gebäude der Herrschaft sind. Das heißt, sie werden, wenn nicht »von oben« initiiert, zumindest von den Herrschenden sehr gerne instrumentalisiert. Andererseits müssen solche politischen Erzählungen aber auch von breiten Teilen des Volkes aktiv geglaubt und für wahr gehalten werden. Das bedeutet: Politische Mythen bilden vielfach ein solides Fundament von Herrschaft. Sie haben aber auch oft das Potenzial, die Legitimität von Herrschaft kritisch zu hinterfragen und oppositionellen Bewegungen Autorität und Kraft zu verleihen.

In diesem Band gehen verschiedene Autoren unterschiedlichen Mythen aus Geschichte und Kultur, Politik und Wirtschaft nach und fokussieren dabei auf die politischen Auswirkungen, die solche Mythen haben. Sie kommen aus Vietnam, sind dort weitverbreitet, haben aber auch in Deutschland wie in anderen westlichen Ländern erstaunliche Resonanz gefunden und unser Vietnam-Bild maßgeblich geprägt. Entsprechend analysieren die Autoren das Vorhandensein und die Intentionen einzelner politischer Mythen aus, in und über Vietnam. Hierbei dient uns Vietnam aber nur als Beispiel. Denn solche politischen Mythen gibt es natürlich auch in anderen Ländern, sie sind verwurzelt in den verschiedensten politischen Systemen und beheimatet in den unterschiedlichsten Weltregionen. Im Schlusskapitel dieses Bandes werden wir einige Schlussfolgerungen anbieten, die sich aus dem Fallbeispiel Vietnam für andere Länder und nicht zuletzt für die Bundesrepublik ergeben. Welche Parallelen ergeben sich z.B. zwischen dem Postulat Vietnams einer von China völlig unabhängigen politisch-kulturellen Tradition und Identität, als deren legitime Hüterin sich die KPV versteht, und der Diskussion hierzulande um eine spezifische deutsche Leitkultur?

Wenn wir Kultur mit Gramsci als »Lebensweise« verstehen, dann geht es bei der Auseinandersetzung um kulturelle Deutungsmuster und Deutungshoheit immer auch um »kulturelle Hegemonie«, verstanden als Vorherrschaft bestimmter Denk- und Verhaltensweisen.[7] Eine solche Auseinandersetzung um kulturelle Vorherrschaft ist eng mit bestimmten politischen und wirtschaftlichen Interessen und dem Streben nach politischer und soziokultureller Dominanz verbunden und sie dient der Aufrechterhaltung bestimmter Herrschaftsverhältnisse wie auch deren Infragestellung. Kulturelle Deutungsmuster sind daher auch immer im Hinblick auf ihre Funktion für bestimmte Formen und Inhalte von Herrschaft, dahinterstehende und durch sie bediente Interessen zu analysieren. Deshalb können kulturelle Deutungsmuster auch nicht kontext- und interessenfrei oder unabhängig vom je besonderen Verständnis und den Interessen der Diskutanten aufgefasst werden.

Zu den Mythen und Beiträgen im Einzelnen

Die Beiträge in diesem Buch beschäftigen sich mit den folgenden Mythen aus den Bereichen **Geschichte, Kultur, Politik und Wirtschaft**:

Aus dem Bereich **Geschichte** und **Kultur** befasst sich *Gerhard Will* mit dem historisch-politischen Mythos, der vom heldenhaften Kampf des vietnamesischen Volkes für seine Unabhängigkeit handelt. Seine Kernaussage

lautet: Das vietnamesische Volk hat in einem mehr als 2000 Jahre währenden Kampf gegen ausländische Aggressoren seine Unabhängigkeit verteidigt und nicht zuletzt dadurch seine Einzigartigkeit entwickelt und vervollkommnet. Am Beginn dieser Auseinandersetzungen stand der Kampf gegen die chinesische Besatzung und Bevormundung, der im 19. und 20. Jahrhundert im Kampf gegen den französischen Kolonialismus und amerikanischen Imperialismus seine Fortsetzung fand. Folgt man diesem Mythos, so ist Vietnams Geschichte und Kultur als ein nahezu ununterbrochener Kampf gegen ausländische Aggressionen und Bevormundung zu verstehen. Durch die Reduktion des Verhältnisses zu China auf die militärischen Auseinandersetzungen blendet dieser Mythos die massiven kulturellen Transfers aus, die Vietnam seinem Nachbarn im Norden zu verdanken hat. Darüber hinaus erschwert er eine nüchterne Betrachtung und Abwägung der Chancen und Herausforderungen des Verhältnisses zwischen beiden Ländern und trägt damit letztlich dazu bei, dass das bilaterale Konfliktpotenzial perpetuiert anstatt reduziert wird.

Die Beiträge von *Martin Großheim* und *Vu Duc Liem* setzen sich aus historischer Perspektive mit dem Spannungsverhältnis zwischen kanonisierter Erzählung und den Erkenntnissen der vietnamesischen und nicht vietnamesischen Geschichtswissenschaft auseinander. *Martin Großheim* beleuchtet die Bemühungen der KPV, sich als legitime Erbin aller auf die Befreiung Vietnams und der vietnamesischen Bevölkerung von Unterdrückung und Ausbeutung gerichteten Bestrebungen darzustellen. *Vu Duc Liem* beschäftigt sich mit dem Mythos der 18 Dynastien der Hung-Könige, einem Gründungsmythos Vietnams. Die auch öffentliche Verehrung der Hung-Könige und deren Einverleibung in den offiziellen historischen Kanon der KPV sind erst jüngeren Datums. Sie stellen den Versuch der vietnamesischen Partei- und Staatsführung dar, stärkere Legitimität zu gewinnen. Wie *Vu Duc Liem* überzeugend nachweist, werden damit aber auch Bewegungen in Gang gesetzt, die sich nicht so einfach mit den Zielen der Partei- und Staatsführung vereinbaren lassen.

Ein weiterer Mythos enthält eine unmittelbar zeitgeschichtliche wie politische Dimension, die in der Bundesrepublik wie in anderen westlichen Ländern Wirkung zeigte. Wie bereits eingangs erwähnt, wurden der Kampf gegen die »US-Aggression in Vietnam« und Vietnam selbst zur Projektionsfläche einer außerparlamentarischen Oppositions- und Solidaritätsbewegung, was zur Geburt eines weiteren Mythos führte, dem des Jahres »1968«. *Jörg Wischermann* analysiert jenen »Mythos der Solidarität« in der Bundesrepublik Deutschland, der sich zwischen 1965 und 1975 entwickelte. Er untersucht, welche Rolle »Vietnam« als Mittelpunkt, Katalysator

und Projektionsbühne für die auf gesellschaftliche und politische Veränderung hierzulande drängende Jugend-, Schüler- und Studentenbewegung in den 1960er Jahren hatte. Ferner wird analysiert, wie politisch ungleich traditioneller denkende und handelnde Kräfte versuchten, die Solidarität mit Vietnam in den 1970er Jahren in den Dienst einer sozialistischen Umgestaltung nach dem Vorbild Nordvietnams, der DDR und der Sowjetunion zu stellen.

Im Bereich **Politik** befassen sich *Martin Gainsborough*, *Jörg Wischermann*, *Nguyen Hong Hai* und *Bui Hai Thiem* mit dem politischen Mythos vom allmächtigen zentralistischen Staat, dem eine schwache vietnamesische Zivilgesellschaft gegenübersteht.

Hier geht es um mindestens zwei Mythen: Zum einen um den Mythos eines starken und zentralistischen Staates. Aparterweise korrespondiert die Sicht der in Vietnam Herrschenden auf »ihren« in jeder Hinsicht umfassenden Staat mit bestimmten Vorannahmen einiger Entwicklungsexperten. Doch dieses Bild hat nicht erst in letzter Zeit Risse bekommen, bspw. durch eine Studie der Weltbank.[8] *Martin Gainsborough* hat bereits vor einigen Jahren in einer der seltenen Analysen des vietnamesischen Staates der Vorstellung eines omnipotenten vietnamesischen Staates, der sich dem Wohl der Allgemeinheit und allgemein gültigen Regeln verpflichtet fühlt, widersprochen. In seinem 2010 erschienenen Buch charakterisierte er den vietnamesischen Staat sogar als »wenig mehr als eine disparate Gruppe von Akteuren mit einer schwach ausgeprägten Vorstellung dessen, was man als ›öffentliche Güter‹ bezeichnet, welche Ungewissheit und nicht für alle geltende Regeln als Grundlage der politischen und gesellschaftlichen Ordnung benutzt«.[9]

In seinem Beitrag für den vorliegenden Band weitet er diese kritische Sichtweise vor allem in theoretischer Hinsicht aus, indem er davor warnt, sich den Staat als ein »Ding« oder als einen (einheitlich oder uneinheitlich) handelnden politischen Akteur vorzustellen, der gleichsam über der Gesellschaft schwebt oder jedenfalls von ihr klar getrennt sei und eine besondere Einheit darstelle. Er favorisiert damit eine Sicht jenseits der klassischen, von Max Weber vertretenen Sichtweise des Staates. Vielmehr sei der Staat das Ergebnis von und ein Beitrag zu politischen Aktivitäten, »eine Praxis oder das Ensemble von Praktiken«, die eine »machtvolle, metaphysische Wirkung« entfalten. Mit diesem Ansatz lenkt er unsere Aufmerksamkeit und unser Verständnis von Staat auf gesellschaftliche Akteure, Gruppen von Akteuren und gesellschaftliche Kräftekonstellationen und fordert, »Akteuren und deren Spielen, Strategien, historischen Praxen« zu folgen und erst dann zu sehen, was man daraus lernen kann, was »das Politi-

sche« und was letztlich der vietnamesische wie der Staat überhaupt ist. Für *Gainsborough* ist der vietnamesische wie jeder andere Staat etwas höchst »Instabiles« und man kann sich seines Erachtens nicht oder nie ganz sicher sein, zu wissen, was der Staat eigentlich ist. Auch stellt er ähnlich wie anschließend *Adam Fforde* (siehe weiter unten) infrage, dass es bei Politik, zumal der vietnamesischen Innenpolitik, um sachpolitische Differenzen oder gar unterschiedliche Vorstellungen von Politik geht.

Gainsborough wie *Fforde* betonen, dass der vietnamesische »Partei-Staat« zunehmend ein Vehikel von nach Macht und Einfluss strebender Leute sei, die ihre je eigenen Interessen und die Interessen des von ihnen unterhaltenen Netzwerkes verfolgten, wodurch der Staat auch keine klare politische Linie für entwicklungsbezogene Aktivitäten erkennen ließe. Dieser »Staat«, so *Gainsborough*, sei »weit weg von den Menschen«, sehr stark von Korruption durchdrungen und, hier auf *Fforde* verweisend, verfüge über keine Autorität. Dass der Mythos von einem starken zentralisierten Staat in Vietnam wie anderswo dennoch so stark und dauerhaft ist, führt *Gainsborough* darauf zurück, dass vietnamesische wie ausländische Akteure (z. B. Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit) diesen Mythos gerne nutzen, um ihre Legitimität unter Beweis zu stellen und ihrem Vorgehen Logik und Sinn zu verleihen.

Zum anderen geht es um den Mythos eines autoritären, für demokratische und politische Veränderungen scheinbar unempfänglichen Staates. In seiner 2016 veröffentlichten Dissertation hat *Nguyen Hong Hai* untersucht, wie auf der lokalen Ebene ab dem Ende der 1990er Jahre Formen von »grassroots democracy« entwickelt wurden, die sich seitdem zumindest in einigen Provinzen behauptet und dazu beigetragen haben, der Herrschaft der KPV ein gewisses Maß an Legitimität zu sichern.[10] In seinem Beitrag für diesen Band spannt er den Bogen weiter und analysiert an verschiedenen Beispielen aus der allerjüngsten Vergangenheit, wie ein Zusammenspiel von Zwang und organisierter wie freiwilliger Zustimmung zur staatlichen und damit von der KPV betriebenen Politik hilft, deren Herrschaft zu stabilisieren. Eine in diesem Zusammenhang bevorzugte Praxis ist das gegenseitige Ausspielen lokaler und zentralstaatlicher Gliederungen: Während der Zentralstaat bestimmte Regeln einhält, würden diese von lokalen Kadern gebrochen, behaupten z. B. Vertreter des Zentralstaates. Wie in China, so ist auch in Vietnam nicht der »gute Kaiser« schuld, sondern die bösen, unfähigen und korrupten lokalen Kader. Solchen durchaus durchschaubar konstruierten Narrativen liegt immer auch ein bestimmtes Maß an Glauben, Zutrauen und Vertrauen in bestimmte Kader, einzelne Politiken usw. zugrunde.

Der Mythos einer nicht zuletzt gegenüber einem übermächtigen Staat schwachen, einflusslosen vietnamesischen Zivilgesellschaft wird aus doppelter Perspektive untersucht. Zunächst macht *Jörg Wischermann* die theoretischen und normbezogenen Voraussetzungen deutlich, die renommierte Wissenschaftler wie Carl Thayer oder Oskar Salemink, aber auch Entwicklungspraktiker aus der Bundesrepublik zum Urteil einer in Vietnam nur schwach entwickelten Zivilgesellschaft führten. Er stellt theoretische Alternativen zum weitverbreiteten theoretischen Verständnis von Zivilgesellschaft vor und breitet empirische Ergebnisse von Studien jüngerer amerikanischer, europäischer wie vietnamesischer Wissenschaftler aus, die mit »alternativen« theoretischen Ansätzen zum Thema Zivilgesellschaft arbeiten. So entsteht das vielfarbige, oft auch widersprüchliche Bild einer vietnamesischen Zivilgesellschaft, die keineswegs so schwach und unpolitisch ist, wie behauptet wird, die zwar teilweise den autoritären Staat stützt, anderenteils ihn aber auch schwächt und die sich in dieser wie in mancher anderen Beziehung gar nicht so sehr von Zivilgesellschaften unterscheidet, wie wir sie in den demokratisch wie autoritär regierten Nachbarstaaten Vietnams vorfinden.

Bui Hai Thiem schließt an diese Analysen einer gar nicht so schwachen und unpolitischen Zivilgesellschaft an und untersucht deren Einfluss in verschiedenen Politikfeldern. In seiner viel zitierten Untersuchung aus dem Jahr 2013 ist er zu dem Schluss gekommen, dass die kommunistischen Machthaber gegenüber wachsendem Druck aus der erstarkten und um die politische und kulturelle Gegenhegemonie ringenden Zivilgesellschaft kaum eine andere Möglichkeit haben, als Zugeständnisse im Sinne politischer Reformen und politischer Veränderungen zu machen.[11]

In seinem Beitrag für diesen Band gibt er einen Überblick über die Entwicklung des Internets und der sozialen Medien in Vietnam. Mit ihnen verbanden sich dort wie anderswo große Hoffnungen auf eine Demokratisierung des politischen Systems. *Bui* illustriert Positionen der Regierenden gegenüber diesen Medien und dokumentiert Praxen des Umgangs mit vor allem kritischen Stimmen. Er schildert wie das Internet trotz aller unterdrückerischer Maßnahmen zu einem hart umkämpften Schlachtfeld zwischen staatlichen und gesellschaftlichen Akteuren geworden ist und wie sich im Einzelfall virtuelle und gesellschaftliche Mobilisierung verbinden und so auch politische Teilerfolge erzielen ließen. Er räumt mit der Vorstellung auf, dass in Vietnam die Herrschenden nur mit Repression auf die starke Präsenz sozialer Medien in ihrem Land reagieren. Vielmehr zeigt er, wie das Internet und die sozialen Medien von den Regierenden inzwischen für die eigenen Ziele, die Verbreitung und gesellschafts-

weite Verankerung der eigenen Sichtweisen wie auch für den innerparteilichen Kampf um Positionen und Pfründen benutzt werden. Darüber hinaus betont er, dass sie keineswegs allen die gleiche Chance geben, sich zu artikulieren, und dass es in Vietnam wie anderswo keineswegs so ist, dass sich virtuelle Aktivitäten gleichsam automatisch in gesellschaftliche Mobilisierung übersetzen und zu einer Demokratisierung des politischen Systems führen.

Aus dem Bereich **Wirtschaft** wird der Mythos von »1986« und vom 6. Parteitag der KPV als »Reformparteitag« herausgegriffen. Jeder, der einmal nach Vietnam gereist ist und/oder Zeitungsartikel über die wirtschaftliche Entwicklung dieses Landes liest, kennt Sätze wie die folgenden: 1986 beschloss die KPV auf ihrem 6. Parteitag die Einführung marktwirtschaftlicher Reformen. Diese Entscheidung und die darauf bezogenen Regierungspolitiken führten zu einer wirtschaftlich beeindruckenden Entwicklung des Landes. Die kluge Führung durch die KPV und ihr Wille zur Reform haben diesen Aufstieg des Landes in wenigen Jahrzehnten ermöglicht, daher steht ihr auch das unumschränkte Macht- und Führungsmonopol zu. Kurzum: Man hat mit dem »6. Parteitag« so etwas wie einen neuen Gründungsmythos und eine sich daraus speisende Erzählung geprägt, die da lautet: Die Partei mag sich zwar manchmal irren, aber sie ist auch in der Lage, ihre Fehler zu korrigieren. *Adam Fforde* hat in zahlreichen (englischsprachigen) Veröffentlichungen diesen »Mythos vom 6. Parteitag« untersucht, z.B. zusammen mit Stefan de Vylder in dem Standardwerk »From Plan to Market«.[12]

In seinem Beitrag für diesen Band untersucht *Fforde*, wie diese »Politik der Erneuerung« (Doi Moi) in der KPV selbst perzipiert wird, und stellt fest, dass der »Mythos vom 6. Parteitag« von westlichen Geberländern, Institutionen und Politikern ungleich mehr akzeptiert und gepflegt wird, als dies bei den in Vietnam Herrschenden selbst der Fall ist. Seine Analyse führt ihn zu der grundlegenden Frage, ob und inwieweit Politiken zu intendierten Ergebnissen führen oder ob nicht vielmehr gesellschaftliche und wirtschaftliche Akteure (seien es Kleinbauern oder Manager von staatseigenen Betrieben) aus Notwendigkeit und Eigeninteresse entsprechende Entwicklungen anstoßen. Dabei reißen sie formelle und informelle Hindernisse ein und eröffnen sich und anderen neue Wege des Wirtschaftens. *Fforde* verwendet dafür den in Vietnam populären Begriff des »Niederreißens von Zäunen«, der die Entwicklung marktwirtschaftlicher Strukturen und Praxen bezeichnet, die sich primär aus spontanen und marktwirtschaftlichen Praxen von »unten« und außerhalb der Planwirtschaft entwickelten und so zu »drivers of change« wurden.[13]

Damit widerspricht *Fforde* der weitverbreiteten Ansicht, dass es »Politiken« seien, die den wirtschaftlichen und politischen Wandel herbeiführen (z. B. solche, die auf dem 6. Parteitag beschlossen wurden). Politiken sind für ihn wenn nicht unwichtig, so doch in Vietnam wie anderswo vergleichsweise wenig wichtig. Er sieht daher in der »Politik der Erneuerung« meist nur Reaktionen auf gesellschaftliche und politische Probleme und Ereignisse und nicht die Ursache für die wirtschaftlichen und politischen Veränderungen in Vietnam; diesen seien vielmehr das Ergebnis des Handelns sehr verschiedener unabhängiger Akteure. In einem Satz: Die vietnamesische Wirtschaft habe sich sozusagen aus sich selbst heraus reformiert (auto-reformed).

Eine Auseinandersetzung mit Mythen in und um Vietnam sieht sich schnell mit dem Vorwurf konfrontiert, sich mit einer recht exotischen Fragestellung zu befassen. Wir wollen jedoch mit diesem Band verdeutlichen, dass die Auseinandersetzung mit solch mythisch erscheinenden Bildern und Vorstellungen uns nicht in politikferne, mythische Gefilde führt, sondern unseren Blick für die vielfältigen Aspekte schärfen kann, die unsere Wahrnehmung von Politik und unser politisches Handeln maßgeblich bestimmen – in Vietnam wie anderswo.

Anmerkungen

1 »Politische Narrative sind unentrinnbar in dem Sinne, dass sie allgegenwärtig sind. Für ihre Risiken und Nebenwirkungen macht es aber einen fundamentalen Unterschied, ob wir es mit einem demokratischen oder nicht-demokratischen Gemeinwesen zu tun haben, ob also die Möglichkeit zur Relativierung oder Dekonstruktion politischer Narrative und ihrer mehr oder weniger hegemonialen Semantiken besteht oder nicht. Das Korrektiv der narrativen Ordnung des politischen Diskurses ist das deliberative Prinzip, das nur Demokratien garantieren.« Wolfgang Seibel, Hegemoniale Semantiken und radikale Gegennarrative. Beitrag zum Arbeitsgespräch des Kulturwissenschaftlichen Kollegs Konstanz, 2009, ohne Seitennummerierung, https://www.exzellenzcluster.uni-konstanz.de/kolleg-heg-semantiken.html.

2 Claus Leggewie, Der Mythos des Neuanfangs – Gründungsetappen der Bundesrepublik Deutschland: 1949 – 1968 – 1989, 1995, ohne Seitennummerierung, http://polylogos.org/philosophers/arendt/arendt-mythos.html#four.

3 Zu den verschiedenen Definitionen des Begriffes »Mythos« und zu seiner Geschichte vgl. Aleida Assmann/Jan Assmann, Mythos, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hrsg. v. Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl, Bd. IV: Kultbild – Rolle, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, S. 178 – 200.

4 Seibel (Anm. 1), S. 3.

5 Leggewie (Anm. 2), ohne Seitennummerierung.

6 Herfried Münkler, Die Deutschen und ihre Mythen, Berlin 2009, S. 14 f.

7 Wenn Gramsci Kultur als »Lebensweise« definiert, dann versteht er darunter nicht nur die Künste, sondern auch Gewohnheiten, Gefühle und »Auffassungen von der Welt«. Antonio Gramsci, Gefängnishefte, Band 9, Heft 26, 1999, S. 2108 f.
8 Weltbank, Vietnam 2035: Towards Prosperity, Creativity, Equity, and Democracy, Hanoi 2016, S. XXIX – XXXI, 339 – 368, https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/23724.
9 Martin Gainsborough, Vietnam. Rethinking the State, London 2010, S. 182, Übersetzung G. W./J. W.
10 Hai Hong Nguyen, Political Dynamics of Grassroots Democracy in Vietnam, Basingstoke, New York 2016.
11 Thiem Hai Bui, The Development of Civil Society and Dynamics of Governance in Vietnam's One Party Rule, in: Global Change, Peace & Security, 25 (2013) 1.
12 Adam Fforde/Stefan de Vylder, From Plan to Market, Boulder 1996.
13 Fforde sieht solche Praxen bereits in den 1960er Jahren in Nordvietnam am Werk und er weist damit die Vorstellung zurück, dass es im sozialistischen Vietnam jemals einen starken zentralen Staat gegeben habe.

Gerhard Will

2 »Kleines China« oder »Großes Viet«

Französischen wie auch anderen europäischen Historikern wurde von vietnamesischen Kollegen immer wieder der Vorwurf gemacht, dass sie die Authentizität Vietnams, seiner Kultur und Geschichte unterschlügen und in diesem Land wenig mehr als ein »kleines China« sähen, das trotz all seiner Bemühungen, dem Vorbild des Nachbarn im Norden nachzueifern, immer nur eine unvollkommene Kopie jener großartigen Kultur Chinas geblieben sei, die europäische Gelehrte seit dem 17. Jahrhundert fasziniert habe.[1]

Der Mythos

Es ist wenig verwunderlich, dass man in Vietnam diesem Bild eines »kleinen China« ein Narrativ entgegensetzte, das von ganz anderen Voraussetzungen ausging. Dieses Narrativ verlegt die Geburtsstunde Vietnams mit der Gründung des Van-Lang-Reiches und der Dynastie der Hung-Könige weit in die Vorgeschichte. So sagenumwoben dieses Königreich blieb, so exakt wurde seine Gründung auf das Jahr 2879 v. u. Z. festgesetzt; eine Jahreszahl, die zum ersten Mal im Werk des vietnamesischen Historikers Ngo Si Lien im 15. Jahrhundert auftaucht.

Mit dieser Jahreszahl konnte man jedoch eine Gleichrangigkeit oder zumindest eine ebenso lange, wenn nicht sogar ältere Geschichte als die der legendären Xia- (21.–16. Jh. v. u. Z.) und Shang-Dynastie (16.–11. Jh. v. u. Z.) Chinas beanspruchen, die wiederum zum festen Bestandteil chinesischer Geschichtsmythen gehören. Darüber hinaus ließ sich mit dieser frühen Jahreszahl belegen, dass es mehr als 2000 Jahre vor der Okkupation durch China ein unabhängiges Vietnam gegeben habe. Folgerichtig bezeichneten denn auch alle vietnamesischen Dynastien, angefangen von den Ly im 11. Jahrhundert bis zum ersten Kaiser der Nguyen-Dynastien im 19. Jahrhundert, ihr Land als »Dai Viet« (Großes Viet).[2]

Im 3. Jahrtausend v. u. Z. sei somit die Keimzelle jener kulturellen und ethnischen Identität Vietnams entstanden, die in den folgenden Jahrtausenden und Jahrhunderten verteidigt und weiterentwickelt wurde. China habe zwar Vietnam fast 1000 Jahre lang (111 v. u. Z. – 938 u. Z.) besetzt und auch danach mehrmals den Versuch unternommen, sich Vietnam einzuverleiben, aber Vietnam habe all diese Attacken erfolgreich zurückgeschlagen. Gerade in der Auseinandersetzung mit China habe Vietnam jenes Selbstbewusstsein und jenen unbedingten Willen zur Unabhängigkeit entfaltet, der im 20. Jahrhundert für den Sieg über den französischen Kolonialismus und amerikanischen Imperialismus entscheidend war.

Dieses Bild eines Vietnam, das über eine weit in die Vorzeit reichende, von China unabhängige, aber ebenbürtige Kultur und Tradition verfügt, die dieses Land gegen die wiederholten Angriffe Chinas verteidigt und gefestigt haben, ist ein historischer Mythos, dessen Anfänge sich bis in das 13. Jahrhundert zurückverfolgen lassen und der bis zum heutigen Tag immense politische Wirkung entfaltet.

Die Glaubwürdigkeit und breite Akzeptanz dieses Mythos beruhen zu einem nicht geringen Teil darauf, dass es sich bei ihm nicht um eine rein fiktive Erzählung mit überirdischen Wesen in überirdischen Sphären handelt. Aus chinesischen wie vietnamesischen Quellen geht unzweideutig hervor, dass Vietnam, dessen Territorium damals in etwa das nördliche Drittel des heutigen vietnamesischen Staatsgebiets umfasste, von 111 v. u. Z. bis 938 u. Z. Teil bzw. eine Provinz des Chinesischen Reiches war. Ebenso unbestritten ist die Tatsache, dass Vietnam auch nach der Loslösung von China den wiederholten Attacken der verschiedenen Dynastien Chinas ausgesetzt war; angefangen von der Song-Dynastie im 10. Jahrhundert bis hin zur Qing-Dynastie Ende des 18. Jahrhunderts. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde Vietnam für fast zwei Jahrzehnte erneut Teil des Chinesischen Reiches. Zum Mythos werden diese Ereignisse nur durch eine Darstellung, die sich allein auf die militärischen Auseinandersetzungen beschränkt und die vielfältigen kooperativen Aspekte dieses Verhältnisses verschweigt.

Ausgrabungen, die ab den 1950er und 1960er Jahren von der Regierung in Hanoi mit großem Nachdruck betrieben und oft unter schwierigsten Bedingungen durchgeführt wurden, erbrachten zahlreiche Fundstücke und Belege, die auf politische Systeme und Gesellschaften hinwiesen, die über sehr differenzierte landwirtschaftliche Anbautechniken und hoch entwickelte Formen der Metallbearbeitung verfügten.[3] Allerdings ließen sich keine hinreichenden archäologischen Beweise für die Existenz jenes mythischen Reiches der Hung-Könige erbringen. Hier ist man

auf Berichte angewiesen, die mehr als 1500 Jahre nach dem Ende dieser Königreiche verfasst wurden.

Im Folgenden werden wichtige Protagonisten dieses Mythos vorgestellt und dessen historische Rahmenbedingungen skizziert. Was tragen diese Protagnisten dazu bei, dass diese Erzählung zum Mythos wird, was blenden sie aus? Wie bei den meisten anderen, so lassen sich auch bei diesem Mythos unterschiedliche Interessen und Gruppen identifizieren, denen er in unterschiedlichen Epochen der vietnamesischen Geschichte gedient hat. Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, von einer bewussten und allein interessegeleiteten Inszenierung auszugehen. Ebenso ist es schwierig, aber auch müßig, zwischen bewusster und unbewusster Rezeption und Adaption zu unterscheiden. Im Anschluss an diese Überlegungen wird untersucht, inwieweit dieser Mythos funktioniert hat, welchen Interessen er entsprochen und welche unkalkulierbaren Wirkungen er darüber hinaus entfaltet hat.

Erste Protagonisten des Mythos

Obgleich die Werke früher vietnamesischer Historiker oft nur bruchstückhaft oder indirekt, d. h. durch Zitate in Werken späterer Autoren, erhalten sind, lässt sich doch klar belegen, dass bereits in den ersten offiziellen Annalen der vietnamesischen Geschichte die Schmach der mehr als 1000 Jahre währenden Okkupation Vietnams durch China angeprangert wurde.[4] Dieser Schmach stellte der Autor der Annalen, Le Van Huu (1230–1322), den Mut der Trung-Schwestern gegenüber, die 40–43 den Aufstand gegen die chinesischen Besatzer gewagt hatten:

> »Trung Trac und Trung Mhi waren Frauen, aber schon ihrem ersten Aufruf folgten ganze Provinzen [Jiuzhen, Rinan, Hepu] und 65 Bezirke! So einfach war es für sie, das Land wieder auf die Beine zu stellen und eine Monarchie zu errichten! […] doch die Männer gingen vor den Chinesen in die Knie und unterwarfen sich ihnen! Ihnen war nicht einmal klar, wie sehr sie von den beiden Trung-Schwestern beschämt wurden! Was für eine Schande!«[5]

Ebenso stellte Le Van Huu Vietnams erfolgreiche Abwehr erneuter Angriffe der chinesischen Song-Dynastie (960–1279) und der mongolischen Yuan-Dynastie (1271–1368) als ein wesentliches Merkmal der Geschichte seines Landes heraus, an dem sich auch zukünftige Generationen orientieren sollten.[6]

Mehr als 150 Jahre, nachdem Le Van Huu die oben erwähnten Annalen vorgelegt hatte, legte 1428 Nguyen Trai, ein hoher Beamter und Ratgeber des Königs Le Loi, in seiner berühmten Proklamation nach dem Sieg über die Truppen der chinesischen Ming-Dynastie (1368–1644) seine Sicht der vietnamesischen Geschichte in folgenden Zeilen dar:

» Unser Land Dai Viet ist seit langer Zeit ein Land alter Kultur
Mit seinen eigenen Flüssen und Bergen, Gebräuchen und Sitten
Ganz anders als die des Nordens.
Die Dynastien [Vietnams] der Trieu, Dinh, Ly begründeten und festigten unsere Unabhängigkeit
Ebenbürtig den Dynastien [Chinas] der Han, Tang, Song und Yuan.
[…]
Jetzt ist unser Land sicher
Flüsse und Berge sehen einer neuen Ära entgegen
Ruhe folgt nun dem Sturm und
Das Licht hat die Finsternis vertrieben
Für immer haben wir uns von jener Schande befreit
Für immer werden wir Frieden haben
Der Himmel und unsere Vorfahren sind uns in der Schlacht beigestanden:
Wir griffen zu den Waffen, kämpften und siegten. «[7]

Während Le Van Huu und Nguyen Trai Ngo in der Proklamation des Königreiches Nam Viet durch Trieu Da (etwa 220 v. u. Z.) die Geburtsstunde Vietnams sehen[8], geht Ngo Si Lien, ein Historiograf, der 1479 seine Geschichte Vietnams vorlegte, noch einen Schritt weiter. Für ihn beginnt die Geschichte Vietnams mit der Herrschaft jener mythischen Hung-Könige, die – der Mythos ist hier sehr präzise – ihren Anfang im Jahr 2879 v. u. Z. nimmt (vgl. den Beitrag von *Vu Duc Liem* in diesem Band).

An der grundsätzlichen Aussage ändern diese weit auseinanderliegenden Zeitangaben wenig. Denn die Kernaussage des Mythos ist, dass Vietnam schon vor der chinesischen Besetzung seine Unabhängigkeit unter Beweis gestellt und trotz der fast 1000 Jahre währenden chinesischen Besetzung daran festgehalten habe, diesen Status wiederherzustellen und zu verteidigen. Auch wenn die verschiedenen Dynastien des traditionellen Vietnams im Laufe von mehr als 900 Jahren unterschiedliche Akzente und Modifizierungen vornahmen, hatte das beschrieben Grundmuster dieses Mythos bis zum Vordringen des französischen Kolonialismus im Wesentlichen Bestand.

Wenn in den zitierten Äußerungen immer wieder die Rede von »wir« und »uns« ist, sollte dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Adressaten dieser Appelle und Proklamationen der Eliten die Eliten waren. Nicht nur standen Mittel und Wege moderner Massenkommunikation nicht zur Verfügung, sondern diese Äußerungen waren auch in der chinesischen Schriftsprache verfasst, dem Kommunikationsmedium der traditionellen Oberschicht Vietnams; ähnlich der Rolle, die Latein jahrhundertelang in Europa gespielt hatte. Die übrigen 90 Prozent der Bevölkerung als politische Akteure zu sehen, die zur politischen Teilhabe und militärischen Aktion mobilisiert werden können und müssen, lag jenseits der Vorstellungswelt jener traditionellen Eliten.

Kampf gegen China als Herrschaftslegitimation

Diese Oberschicht war jedoch alles andere als homogen. Im Unterschied zum Nachbarland Kambodscha, in dem sich ab dem 9. Jahrhundert im Gebiet von Angkor eine Zentralgewalt herausbildete und mit beeindruckenden Steinbauwerken manifestierte, ist die Geschichte Vietnams durch sehr viel mehr Brüche und Konflikte gekennzeichnet. Unter der Führung Ngo Quyens gelang zwar 938 die Befreiung von der chinesischen Herrschaft, aber dem nun unabhängigen Königreich war – wie Ben Kiernan ausführt – ein sehr »holpriger Start« beschieden:

> »In den ersten sieben Jahrzehnten erhielt es drei verschiedene Bezeichnungen und wurde von vier Dynastien von drei Hauptstädten aus regiert. Allein die zwei Könige, die von 965 bis 1005 regierten, inthronisierten zehn Königinnen.«[9]

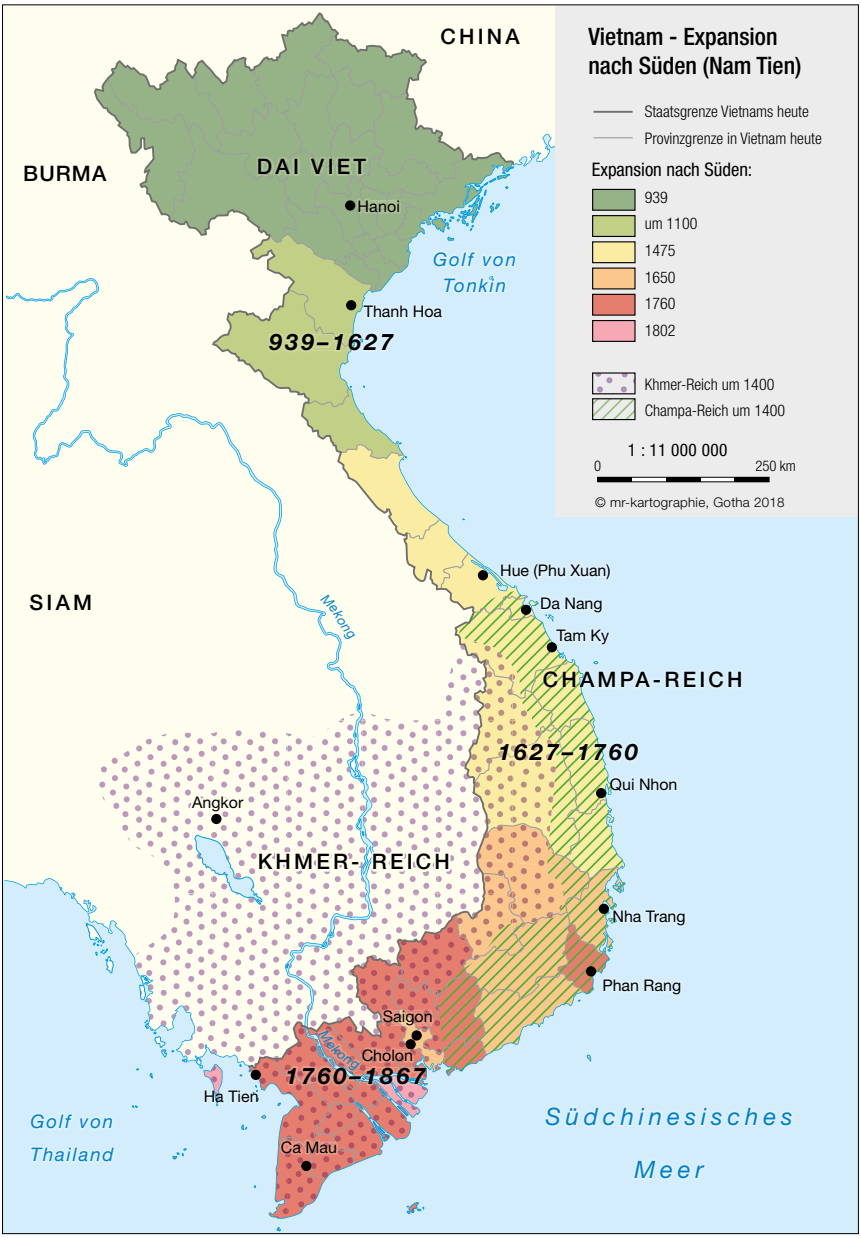
Auch als nach der Gründung der Ly-Dynastie im 11. Jahrhundert und der Errichtung einiger Institutionen zentralstaatlicher Verwaltung eine gewisse Stabilität erreicht worden war, stellten mächtige Familienclans, die sich auf eine regionale Hausmacht stützen konnten, die Herrschaft dieser Dynastie immer wieder vor große Herausforderungen. Doch nicht nur die regional agierenden Familienclans, auch die meisten Dorfgemeinschaften waren nicht einfach Bausteine im Herrschaftsgefüge einer Dynastie. Diese konnte in der Hauptstadt und in den größeren Städten ihre Macht demonstrieren, aber in den Dörfern, d.h. bei der Masse der Bevölkerung, beschränkte sich ihr Machtanspruch auf Äußerlichkeiten. Hier galt der bis zum heutigen Tag vertraute Spruch: »Die Herrschaft des Königs endet an der Dorfhecke.«

Mit der Expansion nach Süden (Nam Tien), die im 11. Jahrhundert begann und erst Ende des 18. Jahrhunderts endete, vergrößerte sich das Siedlungsgebiet der Vietnamesen, aber auch ihre regionalen Disparitäten. Für die Vietnamesen eröffneten sich im Süden ungeahnte Möglichkeiten und Horizonte: neues Siedlungsland, das höhere und vielfältigere landwirtschaftliche Erträge bot, Handelsrouten, zu denen man bisher allenfalls indirekten Zugang hatte, darüber hinaus entdeckte man neue Gedankensysteme und Ideen, die Kunst und Musik der Cham und der Khmer, die stark von Indien beeinflusst worden waren. Gerade weil es hier sehr starke Unterschiede zu der von China beeinflussten Kultur des Nordens gab, fanden diese Vorstellungen großen Anklang bei den Leuten aus dem Norden. Gestützt auf jene bisher unbekannten Möglichkeiten, die der Süden bot, entwickelten sich neue Machtzentren und neue kulturelle Gemeinschaften, die vielleicht nominal die Herrschaft des Königshauses anerkannten, aber ansonsten den Spielraum, den der Süden bot, nach Kräften zu nutzen wussten. Es entwickelte sich eine Reihe recht verschiedener »Vietnams«, die meist weniger durch gemeinsame Werte und Interessen oder einen starken zentralen Staat als durch gemeinsame Gegner zusammengehalten wurden.

Im 17. Jahrhundert kam es zu einem fast 100 Jahre währenden Krieg zwischen dem Herrschergeschlecht der Trinh im Norden und dem der Nguyen im Süden, der zu einer regelrechten Teilung des Landes führte. Erst nach der Durchsetzung des Herrschergeschlechts der Nguyen konnte 1802 eine Dynastie gegründet werden, die nicht nur formell, sondern auch konkret von sich behaupten konnte, ganz Vietnam unter ihre Herrschaft gebracht zu haben. Allerdings währte diese Herrschaft kaum 60 Jahre, bis sie durch den französischen Kolonialismus aufgerieben wurde.

Man muss sich diese Zerrissenheit und die tiefen Gräben vergegenwärtigen, um ermessen zu können, welch wichtige Funktion diesem Mythos zukam, wenn es darum ging, einer oft sehr fragilen Herrschaft mehr Legitimität und Stabilität zu verleihen sowie einen gemeinsamen Nenner für die unterschiedlichen Interessen und Gruppierungen zu finden. Auch hier lässt sich ein Muster feststellen, das über die Jahrhunderte Bestand hatte.

Ngo Quyen, der 938 in der Schlacht von Bach Dang der mehr als 1000 Jahre währenden Herrschaft Chinas in Vietnam ein Ende gesetzt hatte, schuf damit auch die Gründungslegende, der die anderen vietnamesischen Herrscherhäuser folgten. Mit dem Verweis auf das erfolgreiche Zurückschlagen chinesischer Invasionsversuche stellte man die Legitimität des eigenen Hauses unter Beweis und konnte daher die Gefolgschaft anderer um die Macht rivalisierender Clans einfordern. Mit dem permanen-


Vietnam - Expansion nach Süden (Nam Tien)
Staatsgrenze Vietnams heute
Provinzgrenze in Vietnam heute
Expansion nach Süden:
939
um 1100
1475
1650
1760
1802
Khmer-Reich um 1400
Champa-Reich um 1400
1 : 11 000 000
0
250 km
© mr-kartographie, Gotha 2018
CHINA
BURMA
DAI VIET
Hanoi
Golf von Tonkin
Thanh Hoa
939–1627
SIAM
Mekong
Hue (Phu Xuan)
Da Nang
Tam Ky
CHAMPA-REICH
1627–1760
Qui Nhon
Angkor
KHMER-REICH
Nha Trang
Phan Rang
Saigon
Cholon
Mekong
1760–1867
Ha Tien
Golf von Thailand
Ca Mau
Südchinesisches Meer

ten Wachhalten der Erinnerung an die Attacken aus dem Norden ließ sich zudem ein Feindbild schaffen, das den um die Vorherrschaft rivalisierenden Clans ein gemeinsames Ziel vorgab, dem alle anderen Interessenunterschiede unterzuordnen waren. So erklärte Nguyen Trai in der bereits oben zitierten Proklamation:

> »Nur weil das Volk wie eine einzige Familie zusammenstand, konnten wir einen so schwierigen Kampf bestehen. Offiziere und ihre Männer waren wie Vater und Sohn und teilten den letzten Tropfen Wein.«[10]

Wer sich diesem gemeinsamen Ziel verweigerte, war ein Verräter im Solde der chinesischen Ming-Dynastie:

> »Die aggressiven Ming nutzten die Gelegenheit, um Zwietracht in unserem Land zu sähen[,] und Verräter verkauften das Land für Geld und Privilegien.«[11]

Mit der siegreichen Behauptung gegenüber China konnte man sich darüber hinaus als legitime Nachfahren jener mythischen Herrscher und Helden darstellen, die vor Tausenden von Jahren jene einzigartige Kultur Vietnams geschaffen hatten. Zu ihren Ehren wurden Tempel und Stelen errichtet und Opferzeremonien vollzogen, mit denen sich diese mythische Verbindung sehr viel augenfälliger inszenieren und dokumentieren ließ als mit Verlautbarungen und Texten, die nur von einer recht geringen Anzahl von Leuten gelesen und verstanden werden konnten.

China als Leitbild

Durch die Fokussierung auf diese Konflikte und bewaffneten Auseinandersetzungen verstellt der Mythos jedoch den Blick auf die vielfältigen und oft widersprüchlichen Aspekte des vietnamesisch-chinesischen Verhältnisses, das eben nicht nur durch militärische Konfrontation, sondern auch durch einen massiven kulturellen, technologischen sowie politischen und ökonomischen Transfer gekennzeichnet ist. Aus China kamen neue landwirtschaftliche Anbaumethoden, neue Werkzeuge und Waffen, verbesserte Methoden des Deichbaus und der Bewässerung, aber auch neue religiöse Vorstellungen und Gedankensysteme wie der Mahayana-Buddhismus, der Daoismus und nicht zuletzt der Konfuzianismus.

Gerade Letzterer hat die gesamte Entwicklung Vietnams maßgeblich geprägt. Eine seiner grundlegenden Aussagen lautet: keine Hinnahme eines

unentrinnbaren Schicksals, sondern aktive Gestaltung einer Welt, die nicht von sich aus gut ist, sondern des unermüdlichen Eingreifens bedarf, um nicht in Chaos und Anarchie zu versinken. Chaos und Anarchie kann aber nur durch eine strikte Hierarchie, die sich nicht an abstrakten Vorschriften und Gesetzen, sondern an ethischen Prinzipien orientiert, gemeistert oder zumindest eingehegt werden. Bildung, das permanente Studium der konfuzianischen Klassiker, ist der Schlüssel, um diese ethischen Prinzipien zu begreifen und zu verinnerlichen. Diese zentralen Strukturelemente, die durch den Konfuzianismus gelegt worden waren, erwiesen sich über die Jahrhunderte als ebenso hartnäckig wie anpassungsfähig, so dass sie sich auch noch im heutigen Vietnam wiederfinden.

Für Vietnams staatliche Entwicklung nicht weniger entscheidend war das Modell des bürokratischen Staates, der Herrschaft an Verantwortung bindet. Hierzu gehört: die genaue Erfassung der Bürger und ihres Eigentums, die Organisation und Durchführung von Infrastrukturmaßnahmen wie der Bau von Kanälen und großen Anlagen zur Wasserregulierung, die für den Nassreisanbau unerlässlich sind, und nicht zuletzt das Anlegen von Vorräten, um Naturkatastrophen und Hungersnöten vorzubeugen. Im Unterschied zu anderen vormodernen Gesellschaften, in denen die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsschicht zur Herrschaft befähigt, setzt der bürokratische Staat auf ein ausgeklügeltes System von Prüfungen, deren Bestehen die unabdingbare Voraussetzung für die Teilhabe an Herrschaft ist.

Dass die staatliche Realität oft hinter diesen hohen Idealen und Prinzipien zurückblieb, ändert nichts an der Tatsache, dass dieses System von Herrschaft die politischen Eliten Vietnams in die Lage versetzte, ein politisches, ökonomisches und militärisches System zu errichten, das dem seiner südostasiatischen Nachbarn weit überlegen war. Mit Hilfe dieses rationalen wie effizienten Machtapparates gelang es denn auch, im Laufe eines Jahrhunderte andauernden »Marsches in den Süden« (Nam Tien) bis in die Südspitze der indochinesischen Halbinsel vorzudringen und damit das vietnamesische Territorium mehr als zu verdoppeln.

Durch die Übernahme dieses Staatsmodells wurde Vietnam darüber hinaus Teil jener von China geprägten Sphäre ostasiatischer Zivilisation, die sich signifikant von den anderen Kulturen des südostasiatischen Festlandes, die ihre wesentlichen Impulse aus Südasien empfangen hatten, unterschied. Trotz der wiederholten bewaffneten Auseinandersetzungen mit China verstand sich das traditionelle Vietnam stets als Teil dieser ostasiatischen Zivilisation, deren Institutionen und Doktrinen es übernommen hatte. Vietnams Herrscher setzten daher nach jeder erfolgreichen

Abwehr einer militärischen Attacke aus dem Norden immer wieder alles daran, vom chinesischen Kaiserhaus anerkannt und damit auch des Beistandes und Schutzes dieses mächtigen Nachbarn teilhaftig zu werden. Dabei handelte es sich nicht um eine gleichberechtigte Beziehung zwischen zwei souveränen Staaten, sondern um eine Tributbeziehung. Das bedeutet, die Tributstaaten mussten im Abstand von einigen Jahren Tributmissionen zum chinesischen Kaiser entsenden, vor diesem den Kotau machen und durch entsprechende Geschenke ihre Reverenz bekunden.

Aus dem Blickwinkel des in Europa entstandenen Völkerrechts betrachtet, war dies ein Abhängigkeitsverhältnis zugunsten Chinas. Bei genauerer Betrachtung zeigen sich aber auch für den Tributstaat nicht unerhebliche Vorteile. Denn, rein ökonomisch betrachtet, waren die Tributbeziehungen für China eher ein Verlustgeschäft. Um die eigene Größe und Überlegenheit zu dokumentieren, mussten die Geschenke und Leistungen Chinas stets größer sein als die Geschenke und Leistungen der Tributstaaten, denen im Rahmen ihrer Tributmissionen auch die Möglichkeit eingeräumt wurde, Produkte aus ihren Ländern in China zu verkaufen. Die Tributstaaten erkannten zwar die Oberhoheit Chinas an und sicherten damit – jedenfalls in der Theorie – China ein Umfeld ihm wohlgesinnter Nachbarstaaten. Im Gegenzug waren die Herrscher der Tributstaaten aber in der Regelung ihrer inneren Angelegenheiten völlig frei und konnten bei Bedrohungen ihrer Macht den Beistand Chinas einfordern. Sie besaßen damit einen ganz anderen Status als jene kleineren Ethnien an der Peripherie Chinas, die nicht über diese von China anerkannten Formen staatlicher Selbstdarstellung verfügten und diese auch nicht akzeptierten, so dass sie unter die unmittelbare Herrschaft Chinas gerieten und früher oder später im Chinesischen Reich aufgingen.

Für das vorkoloniale Vietnam war China stets Widerpart und Modell zugleich. Der hier behandelte Mythos hatte daher eine zentrale Funktion, wenn es darum ging, das Selbstbewusstsein und den Zusammenhalt der traditionellen Eliten zu stärken. Nicht minder wichtig war jedoch auch der kulturelle Transfer bzw. die Orientierung am politischen Modell Chinas. Als wesentlich kleineres Land konnten man so kulturelle Ebenbürtigkeit mit einem sehr viel größeren Nachbarland beanspruchen und die Unterschiede zwischen beiden Ländern auf eine Frage der Quantität und nicht der Qualität reduzieren.

Ein alter Mythos im neuen Gewand

Dem Vordringen des französischen Kolonialismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts begegneten die vietnamesischen Eliten zunächst mit sehr traditionellen Vorstellungen. Ehemalige Regierungsmitglieder, die eng mit dem vietnamesischen Königshaus verbunden waren, allen voran der frühere Kriegsminister Ton That Thuyet, riefen dazu auf, »dem König zu helfen« (Can Vuong) und die traditionelle Ordnung wiederherzustellen.[12] Dieser Appell fand zwar bei der Oberschicht große Resonanz, aber ihre Aufstandsversuche waren zu schwach und zu schlecht organisiert, als dass sie eine wirkliche Herausforderung für die französischen Kolonialtruppen hätten darstellen können. Mit der aus Europa stammenden Idee des Nationalismus, der bereits in Japan und China auf großen Zuspruch gestoßen war, konnte dagegen auch in Vietnam eine sehr viel größere Anhängerschaft mobilisiert werden. Denn in Zeiten des Nationalismus und des Kampfes gegen den Kolonialismus und Imperialismus ging es nicht nur um die Mobilisierung der Eliten, sondern um die Masse der Bevölkerung. War die oben zitierte Proklamation Nguyen Trais in Chinesisch verfasst, dem Kommunikationsmedium der vietnamesischen Oberschicht, so appellierte man nun an das Selbstbewusstsein aller Vietnamesen in Vietnamesisch und in der für alle relativ leicht erlernbaren Schrift mit lateinischen Buchstaben, dem Quoc Ngu.

Auch wenn mit dem »Wir« jetzt grundsätzlich alle Vietnamesen gemeint waren, blieb der Mythos in seinem Kern unverändert: Wir sind eine Nation mit einer uralten Kultur und langen Geschichte. Wir haben uns wiederholt gegen übermächtige Gegner aus dem Norden behauptet, denn wir verfügen über etwas, was offenbar stärker ist als die materielle und zahlenmäßige Überlegenheit unserer Gegner. Diesem Heroismus unserer Vorfahren müssen wir uns als würdig erweisen. Ebenso wurde der Begriff der Unabhängigkeit nun nach den Prinzipien der nationalen Souveränität und Gleichberechtigung definiert, wie sie sich im europäischen Staatsrecht nach dem Westfälischen Frieden herausgebildet hatten. Diese Prinzipien hatten wenig gemein mit jener vom chinesischen Kaiserreich dominierten ostasiatischen Staatenwelt, in der einem Tributstaat zwar ein relativ hohes Maß an Autonomie, aber keine Souveränität und Unabhängigkeit nach modernem europäischen Verständnis zugestanden wurde.

Es lag aber in der Logik des Nationalismus, dass Vietnams Nationalisten die gesamte Geschichte des Verhältnisses zwischen Vietnam und China allein in den Kategorien von Nation und Nationalstaat betrachteten. Auch in Vietnam bewahrheitete sich das von Benedict Anderson für

den Nationalismus festgestellte Paradoxon, dass »der objektiven Neuheit von Nationen aus dem Blickwinkel des Historikers das subjektive Alter in den Augen der Nationalisten gegenübersteht.«[13] Folgerichtig klassifizierten sie die Aufstände gegen die chinesische Herrschaft im 1. Jahrtausend und all die militärischen Auseinandersetzungen zwischen Vietnam und China im 2. Jahrtausend als nationale Befreiungskämpfe, die man sich beim Kampf gegen den französischen Kolonialismus zum Vorbild nehmen solle.

Der hier untersuchte Mythos wurde so auf eine neue Ebene gehoben bzw. in neue Begriffe gekleidet. Der »kolonialen Kultur«, die in den Bildungseinrichtungen und Massenmedien der Kolonialmacht propagiert wurde, wurde eine »nationale Kultur« Vietnams gegenübergestellt, die sich auf sehr viel ältere Wurzeln als die Kultur der Kolonialmacht berufen könne. Diese »nationale Kultur« könne aber nur dann weiterentwickelt werden, wenn sie sich vom fremden Einfluss des Konfuzianismus befreie, der »Vietnam an den Rand des Abgrunds gebracht« habe, wie Nguyen An Ninh, einer der Wortführer der nationalen Erneuerungsbewegung, ausführte.[14]

Vietnams KP zwischen Internationalismus und Nationalismus

Auch für diejenigen Vietnamesen, die im Februar 1930 die »Kommunistische Partei Vietnam« (KPV) gründeten, die wenige Monate später auf Geheiß der Moskauer Komintern-Zentrale in »Kommunistische Partei Indochinas« (KPI) umbenannt wurde, war der Nationalismus, der Aufruf zum nationalen Widerstand, ein wesentliches Kernstück ihrer Politik. Nach der Gründung der Demokratischen Republik Vietnam (DRV) im September 1945 und dem Sieg über den französischen Kolonialismus in der Schlacht von Dien Bien Phu (Mai 1954) wurde jener Geist des »Widerstandes gegen ausländische Aggression« und der »Nationalen Einheit« als »roter Faden« gesehen, der die gesamte vietnamesische Geschichte durchziehe.[15]

Ungeachtet der vielfältigen Unterstützung, die die vietnamesischen Kommunisten von ihren chinesischen Genossen erhielten, kam es in der DRV nicht zu einer Revision dieser überkommenen Geschichtsbilder des Nationalismus. Selbst Mitte der 1950er Jahre, als die Beziehungen zwischen den Kommunistischen Parteien Vietnams und Chinas besonders eng waren, erklärten Historiker der DRV den Aufstand der Trung-Schwestern (40–43) gegen die chinesische Herrschaft zur Geburtsstunde des nationalen Widerstandsgeistes, der Vietnams Nationalcharakter kennzeichne. Tran

Huy Lieu, Vorsitzender der Historiker-Kommission, formulierte dies so: »Wie jeder weiß, ist unser nationale Geschichte – ganz allgemein gesprochen – die Geschichte eines lang andauernden Kampfes gegen Invasoren und so wurden wir schon in sehr früher Zeit ein heroisches Volk.«[16] 60 Jahre später bestätigte Professor Ha Van Tan dieses Geschichtsbild mit folgenden Worten:

> »Einige Leute sehen in der vietnamesischen Geschichte gerne ein Epos, aber man darf nicht vergessen, dass sie auch eine tragische Geschichte ist. Dieser episch-tragische Aspekt der vietnamesischen Geschichte manifestiert sich stets in dem ununterbrochenen Widerstand seines Volkes gegen ausländische Aggressionen. Einige mögen einwenden, dass unsere Geschichte auch lange Perioden des Friedens aufweist. Das ist sicherlich richtig, dennoch sollte man betonen, dass die permanente Kriegsführung die vietnamesische Geschichte und die Entwicklung der vietnamesischen Gesellschaft nachhaltig geprägt hat. Diese immer wiederkehrenden Kriege, die unser Land erleiden musste, waren die eigentliche Ursache dafür, dass seine Geschichte einen so ungewöhnlichen Verlauf nahm.«[17]

Als in den 1960er Jahren der Krieg mit den USA immer stärker eskalierte, wurde die Erinnerung an diesen Widerstand und das letztlich erfolgreiche Zurückschlagen der chinesischen Invasoren noch stärker und nachdrücklicher in das öffentliche Bewusstsein der Menschen in der DRV gerufen. Der Kampf gegen die Aggression der USA wurde nun in eine direkte historische Linie gestellt, die von der frühen Geschichte Vietnams bis in die Gegenwart reichte. Folgt man dem damaligen offiziellen Geschichtsverständnis, so waren dank der Führung Ho Chi Minhs und der KPV das vietnamesische Volk und seine Volksarmee in die Lage versetzt worden, das Werk, das die Trung-Schwestern begonnen hatten, zu vollenden.[18] Ho Chi Minh selbst fasste diese Geschichtsauffassung bereits 1954 in den Satz zusammen: »Den Hung-Königen kommt das Verdienst zu, unser Land geschaffen zu haben, nun liegt es an dir und mir[,] dieses Land zu schützen.« (Vgl. den Beitrag von *Vu Duc Liem* in diesem Band.)

Im Unterschied zu früherern Epochen verfügten die vietnamesischen Kommunisten mit der Gründung der DRV über einen Staatsapparat, mit dem sie das Denken breiter Bevölkerungsschichten beeinflussen und prägen konnten. War der legendäre Widerstandsgeist des vietnamesischen Volkes bis dahin Thema politischer Apelle und Slogans, die mit den damals eher begrenzten medialen Mitteln verbreitet wurden, so eröffneten sich nun neue und vielfältigere Möglichkeiten, um diesen Mythos

»Getreu dem Vorbild der beiden Trung-Schwestern die feindlichen Aggressoren vertreiben« – Propagandaplakat

in das öffentliche Bewusstsein zu rücken und dort zu verankern. Gedenktage an die siegreichen Schlachten gegen die Invasoren aus dem Norden wurden nicht nur in Zeitungsartikeln und auf Gedenkveranstaltungen thematisiert, sondern auch als Volksfeste inszeniert, die den Teilnehmern neben Belehrung auch Unterhaltung boten. Denkmäler, die den Helden und Feldherren dieser Kriege gewidmet waren, Straßennamen, Briefmarken mit entsprechenden Motiven trugen dazu bei, die Erinnerung daran zum festen Bestandteil des alltäglichen Lebens werden zu lassen.

Historische Museen, in denen Vietnams Geschichte als eine Geschichte des Widerstandes gegen ausländische Aggressoren dargestellt wurde und wird, räumen den Auseinandersetzungen mit China, die sich im Unterschied zum Kampf gegen den französischen Kolonialismus und amerikanischen Imperialismus ja fast über zwei Jahrtausende verfolgen lassen, breiten Raum ein. Ausführlich und im Detail wird die Genese des Widerstandsgeistes des vietnamesischen Volkes, seines Heroismus und nicht zuletzt seiner genialen Strategie anhand von Landkarten, Modellen der Schlachtfelder sowie historischen Gegenständen und Dokumenten in Szene gesetzt (vgl. den Beitrag von *Martin Großheim* in diesem Band). Noch entscheidender ist die Verankerung dieses Geschichtsbildes in den Lehrplänen und Lehrbüchern vietnamesischer Schulen. Kein Schulkind wird in Vietnam die Schule erfolgreich abschließen, ohne die Daten und Begebenheiten benennen zu können, in denen die Aggressoren aus dem Norden aus Vietnam vertrieben wurden. Wobei diese Kenntnisse nicht nur durch trockene Lehrbücher, sondern auch durch eingängige Fernsehserien vermittelt werden.

Die Instrumentalisierung des Mythos

Wie im traditionellen Vietnam, so rekurrierte man auch im Vietnam der Kolonialzeit auf den dargestellten Mythos, um das Selbstwertgefühl und Selbstbewusstsein zu wecken und zu stärken. Im Unterschied zu früheren Zeiten geschah dies nicht aus einer Position der Stärke, der Selbstbehauptung nach einer erfolgreichen Abwehr einer Invasion aus dem Norden, sondern aus einer Position der Ohnmacht und Niederlage. Frankreich hatte das Land komplett unter seine Kontrolle gebracht. Die traditionellen Eliten hatten versagt und sich in den Dienst der Kolonialmacht gestellt. Das Konzept einer totalen Verwestlichung, das einige Vietnamesen vertraten, erwies sich als wenig realistisch. Umso größere Faszination übte ein Mythos aus, aus dem man – konfrontiert mit einer deprimierenden Gegenwart – Hoffnung für die Zukunft schöpfen konnte: Wir sind eine Nation mit einer uralten Kultur und langen Geschichte, älter als die der Franzosen. Wir haben uns wiederholt gegen übermächtige Gegner aus dem Norden behauptet, denn wir verfügen über etwas, was offenbar stärker ist als die materielle und zahlenmäßige Überlegenheit unserer Gegner. Wenn wir diesem Heroismus unserer Vorfahren nacheifern, werden wir letztlich den Sieg davontragen.

Auch wenn im 19. Jahrhundert von einer Bedrohung aus dem Norden keine Rede mehr sein konnte, nahmen die Vietnamesen, die sich zum Kampf gegen den französischen Kolonialismus entschlossen, stets Bezug auf die heldenhaften Kämpfe ihrer Vorfahren, die nun als Kämpfe um die Unabhängigkeit ihres Landes verstanden wurden. Mit diesem Appell konnte man selbst angesichts eines so übermächtigen Gegners Mut und Selbstvertrauen wecken, zum andern konnte man sich in jene lange Kette des Widerstands gegen ausländische Aggression einreihen und damit Anerkennung und Gefolgschaft für die eigenen Anstrengungen erzielen.

Noch ausgeprägter war diese Art indirekter Bezugnahme bei Vietnams Kommunisten in den 1950er und 1960er Jahren, als die VR China die vietnamesischen Genossen mit umfangreichen Waffenlieferungen und logistischer Hilfe unterstützte. Zwar hieß es damals in einem weitverbreiteten Propagandaslogan »Wir gehören zusammen wie Lippen und Zähne«, doch hielten Vietnams Kommunisten die Erinnerung an die Siege gegen die Invasoren aus dem Norden aufrecht und betonten in ihrer Propaganda, dass sich der Widerstandsgeist des vietnamesischen Volkes, der damals geboren worden sei, auch gegen Frankreich und die USA behaupten werde[19] und dass diesen ein ähnliches Schicksal beschieden sein werde wie einst den Aggressoren aus dem Norden; vorausgesetzt, das Volk vertraue sich der Führung durch die Partei bedingungslos an.

Die Regierung in Hanoi verstand sich denn auch als legitimer Nachfahre dieser »nationalen Tradition«, während sie ihre Gegenspieler in Saigon als »Marionetten« des französischen Kolonialismus und amerikanischen Imperialismus diffamierte und sie damit auch des Verrats am nationalen Erbe und der nationalen Einheit bezichtigte. Die gleiche Argumentation gebrauchten Saigoner Regierungen, um ihre Bevölkerung zum Kampf gegen die »Roten Imperialisten« zu mobilisieren.[20] Allerdings wurde diese Instrumentalisierung des Mythos im Süden sehr viel weniger stringent als in Hanoi betrieben und auch nicht mit dem gleichen Nachdruck.

Die Attraktivität des Mythos im Westen

Offensichtlich verfügte dieser Mythos über eine so große Attraktivität, dass er nicht nur in Vietnam, sondern auch im Ausland einflussreiche Anhänger fand. Ab Mitte der 1950er Jahre begründeten amerikanische Regierungen ihr immer stärkeres militärisches Engagement mit der sogenannten Dominotheorie. Nach ihr waren Vietnams Kommunisten nichts anderes als willfährige Werkzeuge der VR China, die mit Hilfe ihrer Genossen in Südostasien ihren Herrschaftsbereich auf ganz Südostasien auszudehnen suchte. Würde daher Vietnam in die Hände der Kommunisten fallen, würden auch die anderen Länder Südostasiens dem Fall von Dominosteinen vergleichbar unter die Vorherrschaft der VR China geraten.

Der breite und wachsende Widerstand, mit dem sich Frankreich und später die USA trotz ihrer deutlichen militärischen Überlegenheit in Vietnam konfrontiert sahen, weckte zunehmende Zweifel an der Richtigkeit dieser Dominotheorie. Denn offensichtlich handelte es sich bei den vietnamesischen Kommunisten und ihren Gefolgsleuten nicht um Marionetten, die von Peking gesteuert wurden, sondern um Personen, die einer ganz anderen Motivation folgten. Was trieb diese Leute an, so ungeheure Opfer auf sich zu nehmen und so zähen Widerstand zu leisten?

Paul Mus, einer der renommiertesten Historiker Südostasiens, und Jean Lacouture, lange Zeit in führender Position bei der Zeitung »Le Monde«, trugen mit ihren Schriften[21] wesentlich dazu bei, die militärischen Auseinandersetzungen in Vietnam nicht allein als Kriegsschauplatz des Ost-West-Konfliktes zu begreifen, sondern sie von der Geschichte des Landes her zu verstehen. In dem von ihnen entworfenen Bild Vietnams haben all die Kämpfe gegen ausländische Invasoren und zur Bewahrung der eigenen Kultur und Identität einen sehr viel größeren Stellenwert als die vielfältigen Einflüsse, die Vietnam im Verlauf seiner Geschichte aus

China, aber auch anderen Nachbarstaaten, bezog und die zu den Brüchen und Disparitäten in der Entwicklung des Landes wesentlich beitrugen.

In ihrem 1972 erschienenen Buch »Fire in the Lake«[22], das sie ihrem Lehrer Paul Mus widmete, setzte die amerikanische Journalistin Frances Fitzgerald die von Mus wie Lacouture vorgezeichnete Linie konsequent fort. Ho Chi Minh und seine Anhänger – so Fitzgerald - dürften nicht so sehr als Teil der internationalen kommunistischen Bewegung gesehen werden, sondern müssten vielmehr als Repräsentanten und Wahrer der tief in der Geschichte verwurzelten Kultur und Tradition Vietnams verstanden werden. Obwohl das Land wiederholt Opfer ausländischer Aggression gewesen war, sei es keinem dieser Aggressoren gelungen, sein kulturelles Erbe zu zerstören und seine nationale Selbstbehauptung zu brechen.

Fitzgerald vertritt damit ein Geschichtsbild, das dem offiziellen Geschichtsmythos Vietnams sehr nahekommt. Doch angesichts des offenkundigen Scheiterns der amerikanischen Politik in Vietnam erschienen ihre Thesen wesentlich plausibler und intelligenter als die Dominotheorie, die ihre Entstehung dem schlichten Freund-Feind-Denken des Kalten Krieges verdankte. Erst nach dem Ende des Vietnamkrieges wurde deutlich, wie stark die KPV im sozialistischen Lager verankert war, wie sehr die dort vertretenen Vorstellungen über den Aufbau des Sozialismus auch ihr Denken geprägt hatten und wie wenig eigene, auf die Gegebenheiten Vietnams abgestimmte Vorstellungen von ihr entwickelt worden waren.

Doch in den 1970er Jahren fand »Fire in the Lake« nicht nur in der Antikriegsbewegung der USA große Resonanz, sondern führte auch länger als zehn Wochen die Bestsellerliste der New York Times an und gewann den Pulitzerpreis sowie den »National Book Award«. Dem 1981 in erster Auflage erschienenen Buch »Land der Reisfelder« von Günter Giesenfeld[23] lag eine vergleichbare Argumentation zugrunde. Obgleich nach dem Ende des Krieges in Vietnam das Interesse an diesem Land merklich nachgelassen hatte, erreichte das Buch etliche Auflagen. Eine starke überarbeitete Fassung erschien 2013 im Argument-Verlag Hamburg, die jedoch im Wesentlichen an der ursprünglichen Argumentation festhielt:

> »Die besondere, schon früh sich zeigende Einheit und Widerstandskraft des vietnamesischen Reichs hat es ihm auch ermöglicht, eine neun Jahrhunderte dauernde chinesische Fremdherrschaft unter Erhaltung seiner nationalen Eigenarten zu überstehen.«[24]

Auswirkungen des Mythos

Der in diesem Beitrag behandelte Mythos hat bis zum heutigen Tage das Denken vieler Vietnamesen maßgeblich bestimmt. Ihre Sicht der eigenen Geschichte, der Position ihres Landes in Südostasien wie auf internationaler Ebene ist – oft ganz unreflektiert - von der Vorstellung geprägt, dass ihr Land auf eine einzigartige Geschichte und Kultur zurückblicken kann, die sehr viel älter und höher entwickelt ist als die ihrer Nachbarländer. Man sei zwar immer wieder Opfer ausländischer Aggression geworden, aber die materielle Überlegenheit der Invasoren sei stets am Widerstand des vietnamesischen Volkes gescheitert.

Damit wird zugleich ausgeblendet, dass die Vietnamesen im Verlauf ihrer jahrhundertelangen Expansion nach Süden die Kultur der Cham weitgehend ausgelöscht und die der Khmer auf das Gebiet des heutigen Kambodscha zurückgedrängt haben. Das von Kaiser Minh Mang in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts geschaffene Reich »Dai Nam« (Großer Süden) umfasste weite Teile des heutigen Laos und Kambodscha.[25]

Auch bei den vietnamesischen Kommunisten lebte die Vorstellung einer gleichsam naturwüchsigen Überlegenheit fort. So hieß es in einem »Vertraulichen Brief des Zentralkomitees (ZK) der KP Indochinas« aus dem Jahre 1936 u. a.: »Unser ZK ist der festen Überzeugung, daß die Laoten, Kambodschaner, Tho, Muong usw. […] aufgrund ihres zu niedrigen Niveaus ihrer ökonomischen und intellektuellen Entwicklung Schwierigkeiten beim Verständnis des Kommunismus haben und ihn deshalb nicht so leicht annehmen wie wir.«[26] Daher habe das vietnamesische Volk denn auch die Pflicht – so ein Parteidokument aus dem Jahre 1941 –, die Völker von Laos und Kambodscha im Kampf für die Freiheit und Unabhängigkeit anzuleiten und zu unterstützen.[27]

Für die Regierungen Vietnams hat sich dieser Mythos meist als sehr hilfreich erwiesen. Mit ihm ließen sich im traditionellen Vietnam die Gefolgschaft rivalisierender Clans und im modernen Vietnam die Gefolgschaft der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung einwerben. Mit dem Appell, sich gegen einen gemeinsamen Gegner zusammenzuschließen und sich so dem großen Erbe der Vorfahren als würdig zu erweisen, ließen sich schnell die vielfältigen Gegensätze eines so heterogenen Landes überbrücken, dessen Nord-Süd-Ausdehnung mehr als 2000 Kilometer beträgt. Auch wenn sie in vielen anderen Punkten nicht mit ihrer Regierung übereinstimmten, folgten die meisten Vietnamesen doch ihrer Regierung, solange sie sich durch einen entschlossenen Kampf gegen ausländische Intervention und Bevormundung legitimierte.

Die Fokussierung und Festlegung auf diesen Gründungsmythos blockieren aber auch eine offene und breite Debatte, die sich kritisch mit der eigenen Geschichte auseinandersetzt und sie nicht unhinterfragt glorifiziert: Welche unterschiedlichen Einflüsse haben Vietnams Kultur und Geschichte geprägt? Inwieweit ist es gelungen, diese wirklich zu integrieren oder leben die verschiedenen Vietnams einfach nebeneinander her, in mehr oder weniger friedlicher Koexistenz? Bedarf es stets einer äußeren Bedrohung, um den Zusammenhalt dieses Landes und seiner Gesellschaft zu bewahren, oder lassen sich gemeinsame Werte und Strukturen identifizieren, die eine vietnamesische Identität konstituieren?

Die immer stärkere Integration Vietnams in regionale und internationale Märkte macht eine solche Debatte noch dringlicher. Denn die der Reformpolitik zugrunde liegende Strategie: wirtschaftliche Beziehungen ja, aber keine ideologische Beeinflussung von außen, bringt die Parteiführung in eine zunehmend schwierigere Position. Mit ihrer Kampagne gegen »friedliche Evolution« hat sie der ideologischen »Infiltration« den Kampf angesagt. Eine wichtige Rolle spielen hierbei die Inszenierungen von Mythen wie der von der führenden Rolle der Partei (vgl. den Beitrag von *Martin Großheim* in diesem Band) und der hier behandelte Mythos eines Vietnams, das seine uralte kulturelle Identität gegen alle äußeren Feinde verteidigt hat. Letzterer ist nicht auf das kommunistisch geführte Vietnam beschränkt. Wie Olga Dror überzeugend nachgewiesen hat, versuchte auch die Regierung in Saigon – angesichts der massiven amerikanischen Präsenz – durch einen Rekurs auf den Mythos sich als Hüter und Bewahrer dieser vietnamesischen Identität zu präsentieren und legitimieren.[28]

Durch den Rückgriff auf – besser gesagt: die Flucht in – einen Mythos, der allein auf Kampf und Heroismus abzielt, weicht man aber nicht nur einer Debatte über die oben aufgeworfenen Fragen der Selbstverständigung und Identität aus. Es fehlt darüber hinaus eine breite und tief gehende Diskussion der Frage, welche wirtschaftliche Entwicklungsstrategie die Potenziale des Landes ausschöpfen und zur Geltung bringen kann. Vietnamesische Sozialpsychologen[29] haben bereits vor geraumer Zeit darauf hingewiesen, dass man sich in Vietnam häufig nur allzu leicht Vorstellungen und Strategien anderer Länder bedient, die auf anderen materiellen wie kulturellen Voraussetzungen beruhen; ein meist recht unbewusster Transfer, der sich schwerlich mit dem Mythos der heroisch verteidigten Unabhängigkeit vereinbaren lässt. So folgten Vietnams Kommunisten in den 1950er Jahren bei der Bodenreform dem chinesischen Vorbild, was zu einer schweren Krise in der DRV führte, die nur durch eine Revision vieler getroffener Maßnahmen einigermaßen behoben werden konnte. Nachdem

der Aufbau eines sozialistischen Industriestaates nach sowjetischem Vorbild in den 1980er Jahren offensichtlich gescheitert war, verfolgte man eine »Politik der Erneuerung« (Doi Moi), deren Nähe zu Chinas Reformpolitik nicht zu übersehen war, auch wenn dies offiziell in Abrede gestellt wurde.

Dies lag nicht zuletzt an dem hier untersuchten Mythos, der bis zum heutigen Tag gravierende Auswirkungen auf Vietnams Verhältnis zu China hat. Die Verkürzung dieses Verhältnisses auf die Elemente der Konfrontation, die gleichsam zum Gründungsmythos Vietnams hochstilisiert werden, erschwert eine objektive Analyse des bilateralen Verhältnisses, die die Elemente der Kooperation und des Konfliktes, der gemeinsamen und der divergierenden Interessen sachlich gegeneinander abwägt. Stattdessen befördert der Mythos irrationale und emotionale Einstelllungen, die zu einer weiteren Eskalation von Konflikten führen und damit jenen Teufelskreis bestärken, in dem das vietnamesisch-chinesische Verhältnis nach wie vor steckt.

Die heftigen Auseinandersetzungen zwischen China und Vietnam um Inseln und Hoheitsgebiete in der Südchinesische See belegen dies sehr anschaulich. Hatte Vietnams Regierung im Sommer 2014 zunächst Demonstrationen gegen die Machtansprüche Chinas in der Südchinesischen See erlaubt und (hinter den Kulissen) unterstützt, so sah sie sich angesichts massiver Ausschreitungen gegen chinesische Fabriken und Einrichtungen wenig später gezwungen, diese Demonstrationen zu verbieten, gegen ihre Anführer strafrechtlich vorzugehen und durch Verhandlungen mit der chinesischen Regierung zu einem neuen Modus Vivendi zu kommen. Woraufhin sie im Internet und den sozialen Medien Vietnams mit Vorwürfen und Kritik überhäuft wurde, weil sie gegenüber China klein beigegeben und damit nationale Interessen Vietnams verraten habe.

Ein Mythos, dessen sich die vietnamesische Führung gerne bediente, um ihre Legitimation unter Beweis zu stellen und Gefolgschaft einzuwerben, erweist sich also gerade im Verhältnis zu China als ein massives Hindernis für eine Politik, die sich an einer nüchternen Kosten-Nutzen-Rechnung orientiert und entsprechende Kompromisse auszuhandeln versucht.

Anmerkungen

1 Vgl. Patricia M. Pelley, Postcolonial Vietnam: New Histories of the National Past, Durham, London 2002, S. 32.

2 »Việt« (Chin.: »Yüe«) ist ein Sammelbegriff für nichthanchinesische Ethnien im Süden des heutigen China. »Việt Nam« heißt die »Viet im Süden«. Auf das Attribut »im Süden« verzichtete man jedoch im Reichsnamen.

3 Olga Dror, Foundational Myths in the Republic of Vietnam (1955 – 1975): »Harnessing« the Hùng Kings against Ngô Đình Diệm Communists, Cowboys, and Hippies for Unity, Peace, and Vietnameseness, in: Journal of Social History 51 (2017) 1, S. 127.
4 Das Werk mit dem Titel »Historische Aufzeichnungen über Dai Viet« (Đại Việt Sử Ký) legte Le Van Huu 1272 vor. Es ist jedoch nicht in Gänze, sondern nur durch einzelne Zitate überliefert.
5 Zit. nach Ben Kiernan, Việt Nam. A history from Earliest Times to the Present, Oxford 2017, S. 171, Übersetzung G. W.
6 Thomas Engelbert, Die Geschichte Vietnams von der Entstehung des Staates bis zum Beginn der europäischen Einflussnahme, in: Andreas Reinecke et al. (Hrsg.), Schätze der Archäologie Vietnams, Mainz ²2016, S. 263.
7 Zit. Nach Nguyễn Khắc Viện, Vietnam. A Long History, Hanoi 1987, S. 85 – 90, Übersetzung G. W.
8 Vgl. Pelley (Anm. 1), S. 177.
9 Kiernan (Anm. 5), S. 138 f., Übersetzung G. W.
10 Nguyễn Khắc Viện (Anm. 7), S. 87, Übersetzung G. W.
11 Ebd., S. 86.
12 Vgl. Kiernan (Anm. 5), S. 319 ff.
13 Benedict Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Berlin 1998, S. 14.
14 Zit. nach Christopher Goscha, History of Modern Vietnam, London 2017, S. 137.
15 Pelley (Anm. 1), S. 143.
16 Ebd., S. 144.
17 Hà Văn Tấn, Reflections on Vietnamese History and Systems of Thought, in: Vietnamese Studies, 2/2016, S. 7.
18 Pelley (Anm. 1), S. 181.
19 Pelley (Anm. 1), S. 143.
20 Dror (Anm. 3), S. 15.
21 Besonders einflussreich waren hierbei: Paul Mus, Vietnam, sociologie d'une guerre, Paris 1952, und Jean Lacouture, Ho Chi Minh. A political biography, New York 1968.
22 Frances FitzGerald, Fire in the Lake. The Vietnamese and the Americans in Vietnam, Boston 1972.
23 Günter Giesenfeld, Land der Reisfelder. Vietnam, Laos, Kampuchea. Geschichte und Gegenwart, Köln ³1988.
24 Günter Giesenfeld, Land der Reisfelder. Vietnam, Laos und Kambodscha. Geschichte und Gegenwart, erweiterte Neuausgabe, Hamburg 2013, S. 13.
25 Goscha (Anm. 14) S. XVIII, Karte 6.
26 Zitiert nach Peter Schier, Der Konflikt zwischen der Sozialistischen Republik Vietnam und dem Demokratischen Kampuchea und seine Ursachen, in: Werner Draguhn/ders (Hrsg.), Indochina: Der permanente Konflikt?, Hamburg 1981, S. 98.
27 Ebd.
28 Dror (Anm. 3).
29 Vgl. Alexander Woodside, Nationalism and Poverty in the Breakdown of Sino-Vietnamese Relations, in: Pacific Affairs, 52 (1979) 3, S. 400 f.

Martin Großheim

3 Die Kommunistische Partei Vietnams und der Kampf um die Geschichte[1]

Die Bedeutung des Geschichtsmythos – Legitimation für die Kommunistische Partei Vietnams

Im August 2011 verurteilte ein vietnamesisches Gericht den Dissidenten Cu Huy Ha Vu zu sieben Jahren Gefängnis und anschließendem dreijährigen Hausarrest. Ihm wurde unter anderem »Propaganda gegen die Sozialistische Republik Vietnam« vorgeworfen – nach Paragraph 88 des vietnamesischen Strafgesetzbuches ein Verbrechen. Im Speziellen beschuldigte ihn das Gericht, »den Widerstandskampf des vietnamesischen Volkes [gegen die Franzosen und Amerikaner] beschmutzt zu haben«.[2]

So habe Cu Huy Ha Vu in einem Interview mit dem vietnamesischsprachigen Dienst von »Voice of America« behauptet, dass die Kriege gegen die Franzosen und die USA in gewisser Weise auch als Bürgerkrieg verstanden werden könnten.

Diese Urteilsbegründung in einem der aufsehenerregendsten politischen Prozesse in Vietnam der letzten Jahre macht zweierlei deutlich:

1. Die vietnamesische Führung hält unverändert an dem Mythos fest, dass die Kommunistische Partei Vietnams (KPV) das gesamte vietnamesische Volk siegreich im Kampf gegen die französischen Kolonialisten und die amerikanischen Imperialisten geführt hat. Gegen Personen wie Cu Huy Ha Vu, die diese Geschichtsversion infrage stellen, indem sie die Existenz von anderen legitimen politischen Parteien und Kräften neben der Kommunistischen Partei Vietnams (KPV) behaupten, geht sie im Extremfall auch strafrechtlich vor.[3]
2. Obwohl die politische Führung Vietnams sich heutzutage verstärkt durch die erfolgreiche Wirtschaftspolitik und den daraus für das Gros der Bevölkerung resultierenden Wohlstand legitimiert, stellt die Geschichte für die KPV unverändert eine existenzielle Legitimationsquelle dar.

So legitimiert sich die Partei vor allem durch die Siege, die sie im 20. Jahrhundert errungen hat: den Sieg gegen die französische Kolonialmacht 1954 und den gegen die »amerikanischen Imperialisten« und die mit diesen verbündete südvietnamesische »Marionettenregierung« 1975. Der Geschichtsmythos, den die vietnamesische Historiografie und die staatlich gelenkten vietnamesischen Massenmedien propagieren, ist jedoch noch umfassender: Er postuliert den Monopolanspruch der KPV als einzig legitime politische Kraft in der Geschichte Vietnams des 20. Jahrhunderts bis zum heutigen Tage.

In diesem Zusammenhang scheint es, als ob die Partei umso stärker die Erinnerung an die glorreichen Siege beschwört, je länger diese zurückliegen. Seitdem die Reformen (Doi Moi) eine wirtschaftliche Dynamik erzeugt und das Land von einem der ärmsten Staaten innerhalb von zwei Jahrzehnten zu einem »middle-income country« katapultiert haben, ist Vietnam geradezu von einem »Erinnerungsfieber« erfasst.[4] Überall im Land werden neue Denkmäler und Erinnerungsstätten gebaut – zum Teil liefern sich die im Zuge der Wirtschaftsreformen reich gewordenen Provinzen fast ein Wettrennen um die größte Gedenkstätte oder die höchste Ho-Chi-Minh-Statue. Der kanonisierte Geschichtsmythos wird außerdem an den Gedenktagen beschworen, die an die großen Siege während des revolutionären Befreiungskampfes erinnern, und in staatlichen Museen propagiert. Neben den Massenmedien dienen aber vor allem die Geschichtslehrbücher in der vom Konfuzianismus geprägten »Lerngesellschaft« Vietnam als ein elementares Medium für die Popularisierung und Kanonisierung staatlich sanktionierter Geschichtsmythen.

Im Folgenden wird zunächst am Beispiel eines Reliefs im Museum für Militärgeschichte in Hanoi illustriert, wie der allgemeine Geschichtsmythos der KPV ikonografisch dargestellt wird. In einem zweiten Schritt wird gezeigt, wie die kanonisierte Geschichtsversion über Schulbücher und die Ausstellung im Revolutionsmuseum in Hanoi verbreitet wird. Dabei wird deutlich, dass der Geschichtsmythos über den Höhepunkt der vietnamesischen Revolution im Jahre 1975, also den großen Sieg über die Supermacht USA und die Republik Vietnam, bis in das heutige Vietnam der Reformzeit weitererzählt und auf diese Weise die Legitimität des Herrschaftsanspruchs der KPV weiter untermauert wird. Im dritten und abschließenden Teil stehen neue Erkenntnisse über die Geschichte Vietnams im 20. Jahrhunderts im Mittelpunkt, die in erster Linie von der nichtvietnamesischen Geschichtswissenschaft geliefert werden und die den in Vietnam verbreiteten Geschichtsmythos zunehmend infrage stellen.

Der Geschichtsmythos im Relief des Museums für Militärgeschichte

Im Eingangsbereich des Museums für Militärgeschichte unweit der deutschen Botschaft in Hanoi steht ein großes Relief, das den von der KPV propagierten Geschichtsmythos verkörpert. Im Zentrum des Reliefs sieht man »Onkel Ho«, den früheren Präsidenten Ho Chi Minh (1890–1969), in einer Szene aus dem ersten Indochinakrieg (1945–1954), die auf einem mittlerweile ikonografischen Foto festgehalten ist: Er sitzt dozierend inmitten von Soldaten der Vietminh, die ihm andächtig zuhören.

Museum für Militärgeschichte in Hanoi

Ho Chi Minh als Ikone der KPV im Zentrum der jüngeren Geschichte Vietnams – dies versinnbildlicht die zentrale Rolle, die in der kanonisierten Geschichtsversion der Sozialistischen Republik Vietnam der Partei zugewiesen wird. Im heutigen Vietnam wird die Partei als einzig legitime politische Kraft in der modernen Geschichte des Landes dargestellt. Nach diesem Mythos konnte das vietnamesische Volk nur unter Führung der KPV die Unabhängigkeit von kolonialer Fremdherrschaft (1945) sowie die Wiedervereinigung des Landes (1975) erlangen. Dabei ist die Wiederver-

einigung der Höhepunkt einer zielgerichtet, linear verlaufenen Entwicklung, die die gesamte Geschichte Vietnams im 20. Jahrhundert bestimmt hat. Die Partei ist in diesem Geschichtsmythos der Garant nicht nur für die Unabhängigkeit Vietnams, sondern für die positive Entwicklung des Landes bis heute. Alle historischen Ereignisse der modernen Geschichte Vietnams vor der Gründung der KPV am 3. Februar 1930 sind damit Vorstufen des antikolonialen Befreiungskampfes, der erst durch die Führung der Partei möglich wurde und erfolgreich war.

Gleichzeitig beschwört dieser Geschichtsmythos die Kontinuität: Der antikoloniale Befreiungskampf des vietnamesischen Volkes unter Führung der Partei steht in der Traditionslinie früherer Versuche einer geeinten vietnamesischen Nation, sich aus in der Regel chinesischer Fremdherrschaft zu lösen. Auf dem Relief sieht man deshalb links von Ho Chi Minh ikonografische Darstellungen früherer Aufstandsversuche gegen die chinesischen Aggressoren, die die »vietnamesische Widerstandstradition« begründen: die Revolte der Trung-Schwestern in den Jahren 40–43 und der Sieg von Nguyen Hue[5] gegen die Qing im Jahre 1789. Dieser Widerstandsmythos, der die vorkoloniale Geschichte auf eine Abfolge von bewaffneten Übergriffen seitens des mächtigen chinesischen Nachbarn im Norden reduziert, Vietnam damit eine Opferrolle zuweist und eigene Aggressionshandlungen gegenüber ethnischen Minderheiten, den Cham in Zentralvietnam usw., übergeht, wurde von Ho Chi Minh in einer berühmten Sentenz thematisiert, die ebenfalls im Eingangsbereich des Museums für Militärgeschichte zu sehen ist: »Den Hung-Königen kommt das Verdienst zu, unser Land geschaffen zu haben, nun liegt es an dir und mir[,] dieses Land zu schützen.« (Zu diesem Mythos vgl. die Beiträge von *Vu Duc Liem* und *Gerhard Will* in diesem Band.)

Die ikonografischen Darstellungen links von Ho Chi Minh auf dem Relief stellen gewissermaßen den zweiten Teil des kanonisierten Geschichtsmythos dar. Sie sind wichtige Etappen des »gerechten Krieges« unter Führung der KPV: Rechts von Onkel Ho sieht man das bekannte Bild des späteren Generals Vo Nguyen Giap vor der ersten Einheit der am 22. Dezember 1944 gegründeten Vietnamesischen Volksarme. Weiter unten stehen Soldaten der Vietminh, die nach dem Sieg bei der Entscheidungsschlacht von Dien Bien Phu die vietnamesische Flagge schwenken, während der Kommandeur der französischen Festung de Castries und seine Offiziere kapitulieren. Auf der rechten oberen Seite des Reliefs sieht man Flugabwehrgeschütze Nordvietnams, die den Abwehrkampf gegen die Bombardierungen durch die US-Luftwaffe während des zweiten Indochinakrieges symbolisieren. Er endete am 30. April 1975 mit der

Besetzung Saigons durch nordvietnamesische Truppen und Einheiten der Südvietnamesischen Befreiungsfront – auf dem Relief bildlich dargestellt durch einen angreifenden Panzer und vorstürmende Soldaten.

Die weitere Ausstellung im Museum für Militärgeschichte folgt der in Vietnam üblichen Periodisierung der Geschichte im 20. Jahrhundert, beginnend mit der Gründung der KPV 1930, mit einem Schwerpunkt auf den bewaffneten Auseinandersetzungen. Dabei wird ein weiteres essenzielles Element des Geschichtsmythos deutlich. Der Darstellung der militärischen Siege gegen Frankreich und die USA bzw. die Republik Vietnam wird breiter Raum gegeben – so widmen sich allein mehrere Ausstellungsräume der Schlacht von Dien Bien Phu von 1954 inklusive einer monumentalen Nachbildung des Kriegsschauplatzes. Ein Schaubild informiert detailliert über die Zusammensetzung der militärischen Einheiten aufseiten der Franzosen und aufseiten der Vietminh; ebenso findet man eine Liste mit der Zahl der getöteten bzw. in Gefangenschaft geratenen Franzosen, der abgeschossenen Flugzeuge und erbeuteten Waffen. Darüber hinaus werden Fotos und Relikte von Soldaten präsentiert, die sich bei der Schlacht von Dien Bien Phu durch außergewöhnliche Tapferkeit ausgezeichnet hatten und denen deshalb der Heldenstatus zuerkannt wurde. Ähnliche Listen mit detaillierten Angaben über gefallene Soldaten der US-Streitkräfte sowie der Armee der Republik Vietnam hängen in der Ausstellung über den zweiten Indochinakrieg (1964–1975).

All dies beschwört den Mythos des »gerechten« und »heiligen Krieges« unter Führung der Partei herauf. Bei der Auflistung der Zahlen von gefallenen feindlichen Soldaten, der Präsentation von Fotos von kapitulierenden Franzosen und Südvietnamesen sowie fliehenden Amerikanern bleiben jedoch die Schattenseiten des Krieges, die Opfer und Leiden aufseiten der vietnamesischen Sieger, völlig unbeleuchtet.[6]

Vietnamesische Lehrbücher und die Ausstellung im Revolutionsmuseum propagieren diesen Geschichtsmythos noch detaillierter.

Der Geschichtsmythos in Lehrbüchern und in der Ausstellung im Revolutionsmuseum

Eines der neuesten Lehrbücher zur Weltgeschichte in Vietnam macht keinen Hehl aus seinem Ziel: den Studenten Wissen zu vermitteln, das ihr Vertrauen in die Errungenschaften des Sozialismus und den Weg, den die KPV eingeschlagen hat, stärkt.[7] In Übereinstimmung mit diesem erklärten Ziel wird die moderne Geschichte Vietnams als eine enge Aufeinander-

folge von Erfolgen erzählt, die nur aufgrund der korrekten Führung durch die KPV möglich waren. Dies gilt auch für die Darstellung der Nationalgeschichte in Lehrbüchern für den Geschichtsunterricht an Schulen. So bezeichnet das landesweit für den Geschichtsunterricht in der 12. Klasse verbindliche Lehrbuch die Gründung der KPV im Februar 1930 als »einen glorreichen Wendepunkt in der Geschichte der vietnamesischen Revolution«.[8] Diese erscheint hier als das zwangsläufige Resultat historischer Kräfte und die KPV als Garant einer erfolgreichen Entwicklung – die wichtigste Lektion, die die Schüler lernen sollen.

Auch die Ausstellung im Revolutionsmuseum präsentiert die Geschichte Vietnams im 20. Jahrhundert als eine lineare Entwicklung, die unter Führung der KPV der Unabhängigkeit und schließlich der Wiedervereinigung des Landes entgegenstrebte. So wird die »antikoloniale Bewegung des vietnamesischen Volkes Anfang des 20. Jahrhunderts«, der immerhin ein Ausstellungsraum gewidmet ist, als reine Vorstufe zum Kampf gegen den französischen Kolonialismus dargestellt, der sich erst mit der Gründung der KPV dynamisch und zielgerichtet zu entfalten begann.

Das Lehrbuch für die 12. Klasse erwähnt zwar auch die »Nationalistische Partei Vietnams« (Viet Nam Quoc Dan Dang), verbindet dies jedoch mit der üblichen Kritik an der mangelnden Verbindung dieser Partei zu den »Massen«. Zudem habe die Partei mit der Niederschlagung des von ihr initiierten Aufstandes von Yen Bai (Februar 1930) ihre historische Rolle ausgespielt.[9]

Nach ihrer Gründung habe die KPV den antikolonialen Kampf dominiert und das vietnamesische Volk 1945 in der landesweit erfolgreichen Augustrevolution zur Unabhängigkeit von kolonialer Fremdherrschaft geführt – der zweite Wendepunkt in der modernen vietnamesischen Geschichte.

Die Ausstellung im Revolutionsmuseum in Hanoi widmet der Augustrevolution 1945 und der Ausrufung der Demokratischen Republik Vietnam (DRV) am 2. September 1945 breiten Raum: Die Machtergreifung der Vietminh, die in das durch die Festsetzung der französischen Kolonialverwaltung durch die Japaner im März 1945 sowie die Kapitulation Japans im August des gleichen Jahres entstandene Machtvakuum vorstießen, wird hier als ein landesweiter, perfekt koordinierter Aufstand dargestellt: Fotos und Karten zeigen die Massenerhebungen in verschiedenen Provinzen.

Historisches Wissen, das nicht mit diesem Geschichtsmythos übereinstimmt, wird sowohl in den Lehrbüchern als auch in der Ausstellung entweder ausgespart oder aber in veränderter Form passgerecht in die »Erfolgsgeschichte« der KPV integriert. So werden z.B. politische Gruppen, die

nicht die Vietminh bzw. die KPV unterstützten oder diesen sogar feindlich gegenüberstanden, in den Lehrbüchern konsequent als »vietnamesische Verräter« (Viet Gian) und »Lakaien« (Tay Sai) oder »Marionetten« (Nguy) fremder Mächte (Frankreich, USA) bezeichnet. Dies betrifft nationalistische, antikommunistische Parteien, die nach der Augustrevolution 1945 zunächst noch eine politische Rolle spielten, dann aber vom noch im Aufbau befindlichen, aber schon schlagkräftigen Sicherheitsapparat der KPV als »gegenrevolutionäre Clique« bekämpft und marginalisiert wurden.[10]

Dies wird durch das ikonografisch gewordene Foto der »Affäre um die On-Nhu-Hau-Straße« in der Ausstellung des Revolutionsmuseums illustriert. In dieser Straße befand sich 1946 das Hauptquartier der Nationalistischen Partei Vietnams. Nachdem die nationalchinesischen Kuomintang-Truppen im Juni 1946 wieder abgezogen waren, nutzte der Sicherheitsapparat der DRV im Juli 1946 die Gunst der Stunde: Unter dem Vorwurf, die »Nationalistischen Partei Vietnams« plane einen Umsturzversuch gegen die von Ho Chi Minh geführte Regierung der DRV, stürmte er ihr Hauptquartier und entdeckte dabei nach eigenen Angaben die verscharrten Leichen von Vietminh, die auf dem Foto zu sehen sind.

Die »Affäre um die On-Nhu-Hau-Straße« war Höhepunkt der systematischen Eliminierung konkurrierender politischer Gruppen durch die Vietminh und ist ein wichtiger Bestandteil des Geschichtsmythos, der die KPV als einzig legitime politische Kraft des modernen Vietnam feiert und gleichzeitig andere politische Gruppierungen ausnahmslos als »reaktionäre Vaterlandverräter« (Viet Gian) aus der vietnamesischen Geschichte entsorgt.

Der Sieg über die Franzosen in der Schlacht von Dien Bien Phu 1954 wird in den Lehrbüchern und der Ausstellung als zweiter Gründungsmythos der DRV präsentiert. Beide stellen den Heroismus der vietnamesischen Soldaten und die Verluste auf französischer Seite in den Vordergrund, ohne jedoch die Leiden und Opfer zu erwähnen, die die Schlacht für die Vietminh-Einheiten und die vietnamesische Zivilbevölkerung mit sich brachte. Ebenso wenig wird die massive Unterstützung durch die Volksrepublik China betont.[11]

Das Genfer Friedensabkommen vom Juli 1954 sah eine provisorische Teilung Vietnams am 17. Breitengrad vor – mit der sozialistischen DRV unter Ho Chi Minh im Norden und der Republik Vietnam mit Präsident Ngo Dinh Diem an der Spitze im Süden. In einem Zeitraum von 300 Tagen konnten die Vietnamesen entscheiden, in welchem Landesteil sie leben wollten. Diese Bestimmung setzte in Vietnam eine Bevölkerungsbewegung großen Ausmaßes in Gang – ca. eine Million Vietnamesen, darunter viele Katholiken, flohen in den Süden.

Dieses Phänomen passt nicht in den Geschichtsmythos, in dem die KPV als einziger historischer Akteur von Erfolg zu Erfolg eilt und dem vietnamesischen Volk zunächst die Unabhängigkeit und dann Wohlstand verschafft, und wird deshalb von der vietnamesischen Historiografie erinnerungstechnisch entsorgt: So findet die Fluchtwelle im Geschichtslehrbuch für die 12. Klasse überhaupt keine Erwähnung; im Lehrbuch der Geschichte der KPV für Universitäten wird dagegen behauptet, dass sie »vom Feind [also den Franzosen und den USA, M. G.] erzwungen« worden sei.[12] Die offizielle Parteigeschichte liefert eine detaillierte Erklärung, die in dieser Form Bestandteil des Geschichtsmythos geworden ist: Danach sei die gesamte Fluchtbewegung von der Propaganda der USA und Frankreichs in Gang gesetzt worden, die die Katholiken im Norden glauben machten wollte, dass »der Kommunismus die Religion verbietet« oder »Katholiken, die im Norden bleiben, exkommuniziert werden«.[13]

Mit anderen Worten: die ca. eine Million Vietnamesen, die 1954/55 ihre Heimat Richtung Südvietnam verließen, werden als irregeleitete Personen charakterisiert, die sich von fremden Mächten verführen bzw. zur Flucht zwingen ließen. Damit bleibt der in Vietnam propagierte Geschichtsmythos unbeschädigt.

Ähnliche Strategien nutzen die Geschichtslehrbücher und die Ausstellung im Revolutionsmuseum, wenn es um die Darstellung einer der dunklen Flecken in der Geschichte der KPV geht: der maoistisch inspirierten Bodenreform (1953–1957), in deren Verlauf es zu Exzessen kam und Tausende von angeblichen Großgrundbesitzern von Volkstribunalen zum Tode verurteilt und hingerichtet wurden. Mitte 1956 musste Präsident Ho Chi Minh die Bodenreform stoppen und die Partei eine Korrekturkampagne einleiten.[14] Das Geschichtslehrbuch für die 12. Klasse widmet der Landreform eine ganze Seite, die mit einem Bild eines »enthusiastischen Bauern, der ein Stück Land empfängt«, illustriert ist.[15] Die Version thematisiert auch Fehler, die im Verlauf der Agrarreform begangen wurden, wie die falsche Klassifizierung von Dorfbewohnern, doch betont sie, dass Partei und Regierung die Fehler rechtzeitig erkannt und korrigiert hätten.

In ähnlicher Weise bringt die Ausstellung im Revolutionsmuseum drei Fotos von Bauern, die jeweils »enthusiastisch« ihr Stück Land bzw. einen Wasserbüffel entgegennehmen. Einige Fotos später geben die Bauern dann ihr Land an Kooperativen ab – ab 1958 wurde in Vietnam die Landwirtschaft kollektiviert. Die Exzesse, die von den Landreformkadern begangen wurden, bleiben in der Ausstellung unerwähnt. Stattdessen wird die Bodenreform als epochaler Erfolg beim Kampf gegen den »Feudalismus« gefeiert.

Das offizielle Lehrbuch für Parteigeschichte bietet eine detaillierte Darstellung der Bodenreformkampagne.[16] Im Großen und Ganzen folgt diese jedoch dem Tenor im Schulbuch und feiert die Bodenreform als »Sieg gegen den Feudalismus«. Dies gilt auch für die Version im Lehrbuch der Parteigeschichte für Universitäten, die zwar die Fehler und Exzesse anspricht, aber die von der Partei 1956 eingeleitete Korrekturkampagne als »entschlossen und gut vorbereitet« beschreibt und die Bodenreform insgesamt als Erfolg wertet.

Angesichts der Tatsache, dass die nichtkommunistischen Parteien, die 1945/46 mit der Vietminh konkurrierten, in den Lehrbüchern durchgehend als »Reaktionäre« und »vietnamesische Verräter« bezeichnet werden, verwundert es nicht, dass die von 1955 bis 1975 südlich des 17. Breitengrades bestehende Republik Vietnam in den Materialien für den Geschichtsunterricht an Schulen und Universitäten ebenfalls als politische Einheit ohne jegliche eigene Handlungsfähigkeit porträtiert und damit der Mythos der KPV als einzig legitimer politischer Akteur in der modernen Geschichte Vietnams aufrechterhalten wird.

So benutzt das Geschichtsbuch für die 12. Klasse für die südvietnamesische Regierung unter Präsident Ngo Dinh Diem konsequent die Bezeichnung »USA-Diem«, was eine komplette Abhängigkeit von den USA suggeriert.[17] Im Lehrbuch zur Geschichte der KPV für Universitäten wird die südvietnamesische Regierung abwechselnd als »USA-Diem«, »USA-Marionette« oder als »Lakai« bezeichnet. Präsident Ngo Dinh Diem sei von den USA zum Präsidenten der Republik Vietnam gemacht worden. Die südvietnamesische Regierung sei deshalb »eine kompetente Marionette zur Durchführung der neoimperialistischen Politik der USA in Südvietnam« gewesen. Dementsprechend wird in dieser Version der Staatsstreich gegen Ngo Dinh Diem 1963 als von den USA geleitet dargestellt.[18] Ähnlich präsentiert die Ausstellung im Revolutionsmuseum diesen als Lakaien der »US-Imperialisten« – er wird durchgehend als »Präsident der Marionettenregierung« (tong thong nguy quyen Sai Gon) bezeichnet und erscheint damit als Politiker ohne jegliche Legitimität.

Konsequenterweise präsentieren die Geschichtslehrbücher den zweiten Indochinakrieg als eine militärische Auseinandersetzung zwischen der geeinten nordvietnamesischen Bevölkerung unter Führung der KPV und der geeinten südvietnamesischen Bevölkerung unter Führung der Südvietnamesischen Befreiungsfront auf der einen Seite und den »US-Imperialisten« und der »Marionetten-Regierung« in Saigon auf der anderen. Diese Schwarz-Weiß-Version bietet keinen Platz für Nuancen; dass der zweite Indochinakrieg (wie der erste) auch ein innervietnamesischer Kon-

flikt zwischen zwei unterschiedlichen politischen Richtungen, also ein Bürgerkrieg, war, ist in diesem Geschichtsmythos nicht vorstellbar.

Dies gilt auch für die wirtschaftliche und innenpolitische Entwicklung der DRV im Allgemeinen – einige Probleme werden zwar angesprochen, aber insgesamt wird der Aufbau des Sozialismus in Nordvietnam generell als eine Erfolgsgeschichte präsentiert. Ereignisse wie die »Anti-Partei-Revisionismus-Affäre«, bei der 1967 Hunderte von Kadern und Intellektuellen verhaftet wurden und viele Jahre ohne Gerichtsverfahren im Gefängnis verschwanden, oder das harte Vorgehen gegen privatwirtschaftliche Experimente in den landwirtschaftlichen Kooperativen der Provinz Vinh Phuc Ende der 1960er Jahre bleiben unerwähnt, da sie dem Mythos einer während des Krieges als stets homogen postulierten KPV entgegenstehen.[19]

Den Sieg am 30. April 1975 über die USA und die südvietnamesische »Marionettenregierung« feiern die Lehrbücher als Beginn einer neuen Ära in der Geschichte des vietnamesischen Volkes und eines geeinten Vietnam auf dem Weg zum Sozialismus. Sie preisen ihn zudem als Triumph des sozialistischen Blocks über den »US-Neoimperialismus«.[20] In diesem Geschichtsmythos, der interessanterweise trotz des Einsetzens marktwirtschaftlicher Reformen seine stark sozialistische Färbung behalten hat, sind die Wiedervereinigung Vietnams und der Aufbau des Sozialismus eng verknüpft. Nach dem Geschichtslehrbuch für die 12. Klasse schuf die Wiedervereinigung günstige Bedingungen für den Aufbau des Sozialismus im ganzen Land, was vom gesamten vietnamesischen Volk begrüßt wurde.[21]

Die wirtschaftlichen Probleme, die sich aus dem Versuch der Führung in Hanoi ergaben, das sozialistische Modell des Nordens auch auf den Süden überzustülpen, werden in allen Lehrbüchern angesprochen, allerdings nicht systematisch analysiert – so heißt es im Lehrbuch für die Geschichte der KPV an Universitäten lediglich, dass die Entscheidung zur landwirtschaftlichen Kollektivierung im Süden »unangemessen« gewesen und die wirtschaftliche Misere auf »Fehler im Wirtschaftsmanagement« zurückzuführen sei. Völlig unerwähnt bleibt die Fluchtwelle von Millionen von Vietnamesen aus ihrer Heimat, die sich nach der Verschärfung des sozialistischen Kurses der neuen Machthaber 1978 ausgeweitet hatte.[22]

Die Einleitung der Reformpolitik (Doi Moi) auf dem 6. Parteitag der KPV im Dezember 1986 wird dagegen als ein weiterer Sieg in einer langen Reihe von Siegen gefeiert, den die KPV seit ihrer Gründung 1930 errungen hat. Die Partei habe rechtzeitig die Wende von einer sozialistischen Planwirtschaft zu einem »multisektoralen Wirtschaftssystem« eingeleitet und garantiere mit der erfolgreichen Wirtschaftspolitik den Wohlstand der vietnamesischen Bevölkerung. Gleichzeitig wird in den Geschichtslehrbüchern

betont, dass die Reformperiode lediglich eine Übergangsphase auf dem Weg zum Sozialismus darstelle und der endgültige Triumph der vietnamesischen Revolution von der korrekten Führung durch die KPV abhänge. Dass daraus der Führungsanspruch und das Machtmonopol der KPV resultierten, ist wesentlicher Bestandteil des Geschichtsmythos und wird in Lehrbüchern wie ein Mantra wiederholt und als wichtigstes Lernziel herausgestellt.[23]

Die Ausstellung im Revolutionsmuseum folgt einem ähnlichen Erzählmuster: Sie stellt die Entwicklung nach dem Sieg 1975 und der Wiedervereinigung des Landes Mitte 1976 unter das Motto »Vietnam auf dem Weg zu einer reichen Bevölkerung, einem starken Land [und] einer gerechten und zivilisierten Gesellschaft«. Tatsächlich ist die Verwendung dieser politischen Parole zumindest für die Charakterisierung der Nachkriegszeit ein Anachronismus, da die Führung in Hanoi ab 1975 auch im Süden versuchte, auf dem Wege der Verstaatlichung des Handels und der Kollektivierung der Landwirtschaft den Sozialismus aufzubauen – dies war neben der Wiedervereinigung das zweite wichtige Ziel des Krieges gegen die USA und die Republik Vietnam.[24]

Die zehn »schweren Jahre« von 1975 bis zum Beginn der Reformpolitik 1986 werden in der Ausstellung durch Fotos von Großprojekten und typischen Alltagsszenen wie dem Anstehen vor staatlichen Geschäften illustriert, ohne jedoch eine Kontextualisierung zu versuchen. Der Übergang zur Reformzeit kommt dementsprechend abrupt: Nach einem Schaukasten mit vergilbten Ausgaben der Parteizeitung »Nhan Dan« (Das Volk) vom 6. Parteitag der KPV 1986 folgen Fotos des prosperierenden Vietnam und eine Weltkarte, die die schnelle Integration des Landes in die internationale Staatengemeinschaft widerspiegelt.

Aus dem Zusammenbruch des Sozialismus in Osteuropa und vor allem der Auflösung der Sowjetunion ziehen die Lehrbücher eine wichtige Lektion: Anstatt wie Gorbatschow überhastete Wirtschaftsreformen eingeleitet, ein Mehrparteiensystem eingeführt und so die KPdSU geschwächt und auf diese Weise »konterrevolutionäre Elemente« eingeladen zu haben, habe die KPV genau wie die KP Chinas jeglichem politischen Pluralismus eine entschiedene Absage erteilt und das Wirtschaftssystem schrittweise umgestellt.[25]

In diesem Zusammenhang bleibt die Darstellung der Hintergründe für die Desintegration der sozialistischen Staaten in Ost- und Mitteleuropa in den vietnamesischen Geschichtslehrbüchern konsistent. Der Zusammenbruch der sozialistischen Staaten wird als Ergebnis eines Komplotts imperialistischer Kräfte und irregeleiteter antikommunistischer einheimischer Elemente präsentiert. Diese Verschwörungstheorie von einer durch die

USA initiierten »friedlichen Evolution« erklärt die Auflösung der kommunistischen Regime mit dem Wirken feindlicher internationaler und nationaler Kräfte sowie unfähiger einheimischer Politiker wie Gorbatschow und nicht in erster Linie mit der fehlerhaften Politik der regierenden kommunistischen Parteien.[26]

Der Mythos einer glorreichen von der Sowjetunion angeführten sozialistischen Weltrevolution sowie der Mythos der KPV als einzig legitimer politischer Akteur in der modernen Geschichte Vietnams, der dem Volk Glück und Wohlstand bringt, werden also aufrechterhalten. Die KPV tritt so selbst aus der Krise des Sozialismus siegreich hervor und bleibt der Garant für eine erfolgreiche Entwicklung auch in der Zukunft.

Der Geschichtsmythos auf dem Prüfstand

Das Propagandaplakat zum 85. Jahrestag der Gründung der KPV inszeniert den bekannten Geschichtsmythos: Die Partei führt das vietnamesische Volk von Sieg zu Sieg, vom Kampf gegen den französischen Kolonialismus auf dem Bild rechts – dies könnte eine Darstellung der »Nghe-Tinh-Xo-Viet-Bewegung«, einer Bauernrebellion in Zentralvietnam 1930/31, sein – bis zur glorreichen Reformperiode auf dem Bild links mit modernen Hochhäusern. Das Plakat zelebriert auch die Kontinuität des Geschichtsmythos mit Hammer und Sichel, dem Symbol des Kommunismus, und Ho Chi Minh, der über allem wacht und der mit seinen Ideen (»Ho-Chi-Minh-Ideen«) das seit dem Zusammenbruch des Sozialismus bestehende ideologische Vakuum auffüllen soll.

Der Geschichtsmythos, wonach die KPV dem vietnamesischen Volk von ihrer Gründung 1930 an bis zum heutigen Tage in einer Folge von Siegen die Unabhängigkeit und Wohlstand garantiert und immer auf der Seite der Arbeiter und Bauern gestanden habe, zeigt jedoch zunehmend Brüche. Zum einen wird er im heutigen Vietnam, das viel mehr Freiräume bietet als das rigide sozialistische System während des Krieges und in den ersten Nachkriegsjahren, zunehmend hinterfragt. Zum anderen erfüllt die KPV in einem Land, das sich seit dem Beginn der Reformen 1986 in einem rasanten Umgestaltungsprozess befindet und in dem die Korruption grassiert, zum Teil nicht mehr ihre selbst auferlegte Rolle als Wahrer der Interessen des vietnamesischen Volkes, die ihre Herrschaft begründet.

Beide Brüche lassen sich gut am Beispiel der Reaktionen auf eine Ausstellung zur »Bodenreform 1946–1957« im Hanoier Museum für Nationalgeschichte illustrieren. Die Ausstellung, die am 8. September 2014 er-

Propagandaplakat zum 85. Jahrestag der Gründung der KPV 2015

öffnet und bereits vier Tage später wieder geschlossen wurde, präsentierte zum ersten Mal öffentlich in einem Museum eines der sensibelsten Themen der modernen vietnamesischen Geschichte. Ziel der Ausstellung war es aber sicher nicht, einen der dunklen Flecke in der Geschichte der KPV zu thematisieren – stattdessen feierte sie die Bodenreform ähnlich wie die Geschichtslehrbücher als einen großen Erfolg der Partei beim Kampf gegen den Feudalismus und für die Interessen der armen und landlosen Bauern. Vor allem in sozialen Medien wie in dem in Vietnam stark verbreiteten Facebook wurde jedoch bereits kurz nach Ausstellungseröffnung der Vorwurf erhoben, dass die Ausstellung den tatsächlichen Verlauf der Bodenreform beschönige. Zum Beleg wurden Erinnerungen von Zeitzeugen an die Exzesse im Internet veröffentlicht und damit die offiziell propagierte gereinigte Geschichtsversion infrage gestellt.[27]

Tatsächlich waren die dunklen Seiten der Bodenreform bereits in den Jahren zuvor in Romanen wie »Die drei anderen« (Ba nguoi khac) von To Hoai oder den posthum veröffentlichten Tagebüchern (Nhat ky) des

Schriftstellers Nguyen Huy Tuong detailliert dargestellt worden, ohne allerdings Eingang in die offiziell propagierte Geschichtsversion zu finden.

Was die Ausstellung im Museum für Nationalgeschichte allerdings zu einem Politikum machte und für die KPV eine noch ernsthaftere Bedrohung ihres Geschichtsmythos darstellte, waren Demonstrationen von Bauern der zu Hanoi gehörenden Gemeinde Duong Noi am dritten Tag der Ausstellung. Sie protestierten vor dem Museum gegen die ihrer Meinung nach illegale Konfiszierung ihres Landes. Nach Beratungen mit Vertretern der Propagandaabteilung der KPV und des Kulturministeriums musste der Direktor des Museums für Nationalgeschichte die Ausstellung über die Landreform wegen »Problemen mit dem Licht« schließen.[28] Worin lag die Brisanz der Demonstrationen?

Die dynamische Entwicklung der vietnamesischen Wirtschaft in den letzten Jahren geht mit einer massiven Enteignung von landwirtschaftlich genutztem Land für den Bau von Straßen, Brücken und Industrieparks einher. Dabei wurde bis heute bereits mehr Land von den Bauern konfisziert, als während der Bodenreform in den 1950er Jahren umverteilt worden war. Wie im Fall der Gemeinde Duong Noi erhalten die betroffenen Bauern häufig nur eine unzureichende Entschädigung weit unter Marktwert; zudem werden die Enteignungen und die Umsiedlung der betroffenen Bevölkerung oft mit massiver staatlicher Gewalt durchgesetzt. Die KPV beschützt also nicht ihre ursprüngliche »Klientel«, die ländliche Bevölkerung, auf die sie sich während der Revolution gestützt und aus der sie in beiden Kriegen das Gros der Soldaten rekrutiert hat, sondern setzt die Interessen landhungriger staatlicher oder privater Firmen sowie von lokalen Kadern durch, die erheblich von den Landtransaktionen profitieren.

Das neue Landgesetz von 2013 sollte zwar die Rechte von Bauern stärker schützen, doch hat es bislang keine durchschlagende Wirkung – Klagen vor Gericht gegen die unrechtmäßige Konfiszierung von Land und unzureichende Entschädigungszahlen sind nach wie vor weitverbreitet.[29] Der Mythos der KPV als Wahrer der Interessen der ländlichen Bevölkerung steht hier also auf dem Prüfstand. Insgesamt zeigt das Fallbeispiel »Bodenreform in Nordvietnam« aber auch, dass Anstöße zu einer Infragestellung des offiziellen Geschichtsmythos bislang kaum von der staatlichen Historiografie ausgingen.

Interessanterweise entfachte jedoch im Sommer 2017 eine neue mehrbändige, vom Institut für Geschichte in Hanoi herausgegebene Geschichte Vietnams eine Diskussion, in der es um eines der Kernelemente des offiziellen Geschichtsmythos geht: In der neuen Gesamtgeschichte ist nicht mehr von der südvietnamesischen »Marionettenregierung« oder »Mario-

nettenarmee« die Rede, sondern von der »Saigoner Regierung« (chinh quyen Sai Gon) bzw. der »Saigoner Armee« (quan doi Sai Gon). Damit erkennt die offizielle vietnamesische Historiografie zumindest die Existenz der Republik Vietnam an.[30] Diese Neubewertung rief allerdings aufseiten einiger hochrangiger vietnamesischer Veteranen einen Sturm der Entrüstung hervor; sie warfen den Verfassern eine Verfälschung der vietnamesischen Geschichte vor und forderten den Staat auf, die neue Gesamtgeschichte einzuziehen und die Autoren zur Verantwortung zu ziehen.[31] Dieser Forderung sind die staatlichen Stellen bislang nicht nachgekommen.

Der Streit zeigt zumindest, dass die erstarrten Positionen der vietnamesischen Historiografie, die ihren Ursprung noch in beiden Indochinakriegen haben, allmählich aufweichen. Inwieweit dabei neuere Erkenntnisse der ausländischen Vietnamforschung wirksam werden, ist allerdings noch unklar. Klar ist jedoch, dass vor allem die Ergebnisse der Vietnamforschung, die seit Ende des Kalten Krieges vorgelegt worden sind, am offiziellen, in Vietnam verbreiteten Geschichtsmythos rütteln. So hat Christopher Goscha 2016 eine neue Geschichte des modernen Vietnam vorgelegt, die den in Vietnam kanonisierten Geschichtsmythos von der KPV als einzige legitime Vertreterin des modernen postkolonialen Vietnams grundsätzlich infrage stellt. Seine Darstellung bricht mit dem Mythos einer linearen, teleologischen Entwicklung, die über die landesweit erfolgreiche Augustrevolution 1945 und den glorreichen Sieg über die Franzosen in Dien Bien Phu 1954 zum Triumph über die USA 1975 und schließlich zur ebenfalls erfolgreichen Reformpolitik seit den 1980er Jahren führte. Dabei erweckt er politische Akteure zum Leben, die im offiziell propagierten Geschichtsmythos entweder unerwähnt bleiben oder aber als »unpatriotisch« und damit als »illegitim« präsentiert werden (vgl. den Beitrag von *Gerhard Will* in diesem Band).[32]

In Goschas revisionistischer Darstellung wird die Geschichte Vietnams im 20. Jahrhundert nicht allein durch die Auseinandersetzung zwischen dem französischen Kolonialismus bzw. dem US-Imperialismus auf der einen und der KPV als alleiniger Vertreterin des vietnamesischen Nationalismus auf der anderen Seite bestimmt. Vielmehr identifiziert er »nationalistische Republikaner« wie Nguyen An Ninh als eine dritte Kraft. Mit der Forderung nach Volkssouveränität, freien Wahlen, einem unabhängigen Parlament und einem Rechtsstaat hätten diese ein Programm vertreten, das im diametralen Gegensatz zu dem der KPV stand, die Klassenkampf, demokratischen Zentralismus und Einparteienherrschaft propagierte. Die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Richtungen prägt nach Goscha die geschichtliche Entwicklung Vietnams seit den 1920er Jahren

bis heute und wurde selbst in den Gefängnissen der französischen Kolonialmacht ausgetragen.[33]

So gehörte Ho Chi Minh zunächst der »republikanischen Fraktion« an – seine »Forderungen des annamitischen [vietnamesischen] Volkes«, die er 1919 bei den Versailler Friedensverhandlungen unter den Delegierten zu verbreiten versuchte, waren durchweg demokratisch.[34] Er konvertierte zwar zum Marxismus-Leninismus und versuchte dann jahrelang als Kominternagent, die kommunistische Ideologie in Südostasien zu verbreiten; andere Republikaner folgten jedoch seinem Beispiel nicht und bemühten sich, die engen Freiräume, die ihnen die französische Kolonialmacht bot, für politische Debatten zu nutze und mobilisierten während der kurzen Volksfrontperiode (1936–1938) ihre Anhängerschaft für Wahlen auf lokaler Ebene. Insgesamt war das französische Kolonialsystem jedoch zu rigide, als dass sich in Vietnam wie z.B. in Britisch-Indien eine breite republikanische Bewegung hätte entwickeln können.

Erst, als die Kontrolle durch die französische Kolonialmacht 1945 weggefallen war, waren in Vietnam für kurze Zeit lebhafte Debatten zwischen den beiden politischen Richtungen möglich. Im März 1946 konstituierte sich nach freien Wahlen die erste vietnamesische Nationalversammlung und verabschiedete eine Verfassung, in der alle demokratischen Grundrechte garantiert waren. Aus verständlichen Gründen rekurriert die KPV, die ab 1946 die konkurrierenden politischen Parteien mehr und mehr an den Rand drängen konnte, jedoch nicht auf dieses Dokument, sondern sieht die Verfassung von 1960 als Gründungsdokument ihres marxistischen Einparteienstaates an.[35]

Neuere Forschungen zeigen, dass die KPV nach der Machtübernahme während der Augustrevolution 1945, die mehr dem Zufall als der im Geschichtsmythos postulierten landesweiten Koordinierung geschuldet war,[36] in den ersten Kriegsjahren zunächst isoliert war. Als dann 1949/50 der Kalte Krieg auch in Indochina Einzug hielt und sich der ursprünglich begrenzte antikoloniale Krieg zu einem totalen Krieg ausweitete, waren die Vietminh anders als in der in Vietnam propagierten Geschichtsversion keineswegs Opfer, sondern Profiteure dieser Entwicklung. Sie begrüßten die Ankunft des Kalten Krieges, weil sie in der neuen internationalen Gemengelage endlich die lange gehegte Unterstützung seitens der anderen sozialistischen Staaten erhielten und so mit dem Aufbau eines kommunistischen Einparteienstaates beginnen konnten.[37]

Anders als in dem in Vietnam propagierten Geschichtsmythos verließen nach der Unterzeichnung des Genfer Friedensabkommens 1954/55 ca. eine Million Vietnamesen aus eigenem Antrieb und nicht in erster Linie auf-

grund der CIA-Propaganda ihre Heimat Richtung Südvietnam.[38] Darauf wurde bereits hingewiesen. Maßgeblich für ihre Entscheidung war ihre Furcht vor der sozialistischen Diktatur, die bereits vor Kriegsende, während der Bodenreform, ihr tatsächliches Gesicht gezeigt hatte. Im Gegensatz zur Version in vietnamesischen Geschichtslehrbüchern erscheint die Bodenreform in der neueren Vietnamforschung als der Versuch der KPV, durch eine radikale Umgestaltung der dörflichen Hierarchie und unter Anwendung radikaler maoistischer Kampftechniken ihre Herrschaft auch auf dem Lande zu verankern. Deshalb wurde die Agrarreform auch von Präsident Ho Chi Minh explizit unterstützt.[39]

Sowohl der erste als auch zweite Indochinakrieg werden in der revisionistischen Geschichtsversion auch als Bürgerkrieg präsentiert.[40] In dieser differenzierteren Darstellung der geschichtlichen Entwicklung von 1945 bis 1975 erscheinen die Vietnamesen zudem nicht mehr nur als passive Opfer von Großmachtpolitik, sondern als eigenständige Akteure, die selbst die Ereignisse zu steuern versuchen.[41] Dies gilt für den südvietnamesischen Präsidenten Ngo Dinh Diem (1955–1963), der nach den neuesten Forschungserkenntnissen eben keine »Marionette« der USA war, sondern eine eigenständige Politik betrieb.[42] Dies gilt ebenso für die DRV: Der Parteichef der KPV Le Duan betrieb ab Anfang der 1960er Jahre eine aktive Wiedervereinigungspolitik und versuchte auf militärischem Wege das südvietnamesische Regime zu destabilisieren und zu stürzen, bevor die USA intervenierten. Dieser Versuch misslang bekanntlich, doch haben neure Untersuchungen deutlich gemacht, dass Le Duan die Risiken, die mit seiner aggressiven Politik verbunden waren, durchaus in Kauf nahm und Kritiker innerhalb der Partei, die vor einer erneuten militärischen Auseinandersetzung warnten, in einer Kampagne 1964 systematisch marginalisierte.[43]

In diesem Zusammenhang lässt sich auch nicht mehr die These einer homogenen KPV unter Führung von Ho Chi Minh halten – tatsächlich gab es in der Partei Dissens, der schließlich 1967 zur Verhaftung von Hunderten von Parteikadern und Intellektuellen führte.[44]

Die Darstellung der beiden Vietnamkriege und der damit verbundenen riesigen Opfer – von 1945 bis 1975 starben ca. drei Millionen Menschen – als »heilig« und »heldenhaft« ist wichtiger Bestandteil des offiziellen Geschichtsmythos in Vietnam. Die Definitionsmacht der KPV über die Kriege begann jedoch mit dem Beginn der Reformpolitik in den 1980er Jahren langsam zu bröckeln. So stellte der preisgekrönte Roman »Die Leiden des Krieges« von Bao Ninh den offiziellen Mythos eines heldenhaften Kampfes infrage und rückte die Schattenseiten des Krieges in den Vordergrund.[45] 2009 erschien dann in Vietnam ein Buch mit Berichten von Zeit-

zeugen der Schlacht von Dien Bien Phu, das zwar den großen Sieg, aber daneben auch die großen Opfer und Leiden der Sieger und die enormen Herausforderungen aufseiten der Vietminh thematisierte.[46] Es ist jedoch bezeichnend, dass diese erste differenzierte Darstellung der Entscheidungsschlacht des ersten Indochinakrieges nicht von vietnamesischen Historikern, sondern von Journalisten herausgegeben wurde. Tatsächlich sind es im heutigen Vietnam vor allem Letztere, Schriftsteller sowie Filmemacher, die den kanonisierten Geschichtsmythos hinterfragen. Die offizielle vietnamesische Historiografie stützt und bewacht ihn dagegen – noch.

Dies gilt auch für den »letzten Sieg«, den die KPV errungen hat, nämlich die Einleitung einer Reformpolitik, die große Teile der vietnamesischen Gesellschaft zu Wohlstand verholfen hat. Dass diese Entscheidung der Parteiführung auch eine Reaktion auf den passiven Widerstand vor allem der ländlichen Bevölkerung gegen das rigide System der sozialistischen Planwirtschaft war und Reformmodelle, die bereits auf lokaler Ebene getestet worden waren, zur nationalen Politik erhob, findet in dem Geschichtsmythos keine Erwähnung.[47] Ebenso verschweigt er den fundamentalen Bruch, den die KPV mit der Entscheidung zur »Doi-Moi-Politik« vollzog. Parteiführer wie Truong Chinh, aber auch der auf dem 6. Parteitag zum neuen Parteichef gewählte Nguyen Van Linh, hatten ihr ganzes Leben für die Unabhängigkeit Vietnams gekämpft, aber gleichzeitig die Vision eines sozialistischen Vietnam bzw. Indochinas gehegt. Die Abkehr von der sozialistischen Planwirtschaft Ende der 1980er Jahre, die Normalisierung der Beziehungen mit den USA und die Aufnahme in die ASEAN (Association of Southeast Asian Nations) 1995 sowie die Integration in ein globales kapitalistisches System waren also zumindest ein stillschweigendes Eingeständnis, dass der Plan, ein sozialistisches Vietnam aufzubauen, gescheitert war.[48]

Der offizielle vietnamesische Geschichtsmythos von einer kontinuierlichen Entwicklung unter Führung der KPV ist also von der Realität längst überholt worden.

Anmerkungen

1 Dieser Artikel entstand im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projektes »Geschichtspolitik und Erinnerungskultur in Vietnam«. Der Verfasser dankt der DFG für die großzügige Förderung.

2 Ngày 2/8, xét xử phúc thẩm bị cáo Cù Huy Hà Vũ (Am 2. September wurde das Revisionsurteil gegen den Angeklagten Cu Huy Ha Vu gefällt), in: Vietnamplus, 1.8.2011, http://www.vietnamplus.vn/ngay-28-xet-xu-phuc-tham-bi-cao-cu-huy-ha-vu/102222.vnp.

3 Der Einfachheit halber wird im Text durchgehend die Bezeichnung Kommunistische Partei Vietnams bzw. die Abkürzung KPV verwendet, obwohl die Partei zeitweise auch andere Namen trug.
4 Vgl. hierzu Hue Tam Ho Tai (Hrsg.), The Country of Memory: Remaking the Past in Late Socialist Vietnam, Berkeley 2001; Christoph Giebel, Imagined Ancestries of Vietnamese Communism: Ton Duc Thang and Politics of History and Memory, Seattle 2002.
5 Nguyễn Huệ (1753 – 1792) regierte von 1788 bis 1792 als zweiter Kaiser der Tây Sơn-Dynastie unter dem Namen Quang Trung.
6 Vgl. Martin Großheim, Der »gerechte Krieg«: Der Vietnamkrieg und Erinnerungsdebatten, in: Jahrbuch für Politik und Geschichte, hrsg. von Claudia Fröhlich/Horst-Alfred Heinrich/Harald Schmid, Bd. 1 (2010), Stuttgart 2011, S. 151 – 173.
7 Đỗ Thanh Bình (Hrsg.), Lịch sử thế giới hiện đại (Moderne Weltgeschichte), Hanoi [3]2012, S. 10 f.
8 Phan Ngọc Liên (Hrsg.), Lịch sử 12 (Geschichte 12), Hanoi [6]2014, S. 87 f.
9 Ebd., S. 76.
10 Ebd., S. 121 – 127. Vgl. ähnlich das offizielle Lehrbuch der Geschichte der KPV für Universitäten: Lê Mậu Hãn et al., Giáo trình lịch sử Đảng cộng sản Việt Nam: Dùng trong các trường đại học, cao đẳng. (Lehrbuch der Geschichte der Kommunistischen Partei Vietnams: Für Universitäten und Hochschulen), Hanoi 22006, S. 74 ff.
11 Ebd., S. 94 – 98; Phan Ngọc Liên (Anm. 8), S. 149 – 152.
12 Lê Mậu Hãn (Anm. 10), S. 106.
13 Giáo trình Lịch sử Đảng Cộng sản Việt Nam (Lehrbuch der Geschichte der Kommunistischen Partei Vietnams), Hanoi 2014, S. 200 f.
14 Vgl. Alex-Thai D. Vo, Nguyen Thi Nam and the Land Reform in North Vietnam, 1953, in: Journal of Vietnamese Studies, 10 (2015) 1, S. 1 – 62; Olivier Tessier, Le «grand bouleversement» (long troi lo dat): Regards croisés sur la réforme agraire en République démocratique du Viet Nam, in: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 95 – 96/2008 – 2009, S. 73 – 134.
15 Phan Ngọc Liên (Anm. 8), S. 158 f.
16 Giáo trình Lịch sử Đảng Cộng sản Việt Nam (Anm. 13), S. 202 – 206.
17 Phan Ngọc Liên (Anm. 8), S. 162 – 163, 168.
18 Lê Mậu Hãn (Anm. 10), S. 110, 113.
19 Vgl. hierzu Martin Großheim, Die Partei und der Krieg. Debatten und Dissens in Nordvietnam, Berlin 2009, S. 191 – 231; Benedict Kerkvliet, The Power of Everyday Politics: How Vietnamese Peasants Transformed National Policy, Ithaca, NY 2005.
20 Phan Ngọc Liên (Anm. 8), S. 197; Lê Mậu Hãn (Anm. 10), S. 132; Giáo trình Lịch sử Đảng Cộng sản Việt Nam (Anm. 13), S. 327 f.
21 Phan Ngọc Liên (Anm. 8), S. 201 ff.
22 Ebd., S. 201 ff., 206; Lê Mậu Hãn (Anm. 10), S. 135; Giáo trình Lịch sử Đảng Cộng sản Việt Nam (Anm. 13), S. 344 f.
23 Lê Mậu Hãn (Anm. 10), S. 155, 179 f., 181 – 191; Giáo trình Lịch sử Đảng Cộng sản Việt Nam (Anm. 13), S. 425, 453, 493, 507 – 511.
24 Tuong Vu, Vietnam's Communist Revolution. The Power and Limits of Ideology, New York 2017.
25 Nguyễn Anh Thái (Hrsg.), Lịch sử thế giới hiện đại (Moderne Weltgeschichte), Hanoi [13]2014, S. 512; Đỗ Thanh Bình (Anm. 7), S. 126, 130 – 143, 400; Phan Ngọc Liên (Anm. 8), S. 14 f.

26 Phan Ngọc Liên (Anm. 8), S. 11 f.; Nguyễn Anh Thái (Anm. 25), S. 37 f.; Đỗ Thanh Bình (Anm. 7), S. 142; Giáo trình Lịch sử Đảng Cộng sản Việt Nam (Anm. 13), S. 400 ff.

27 David Brown, Vietnam Quickly Shutters ›Land Reform‹ Exhibit, in: Asia Sentinel, 13.9.2014, www.asiasentinel.com/politics/vietnam-quickly-shutters-land-reform-exhibit.

28 Vgl. hierzu im Einzelnen Martin Großheim, The Year 1956 in Vietnamese Historiography and Popular Discourse: The Resilience of Myths, in: Volker Grabowsky (Hrsg.), Southeast Asian Historiography. Unravelling the Myths. Essays in Honour of Barend Jan Terwiel, Bangkok 2011, S. 306 – 316.

29 Vgl. Land-grabs in Vietnam. Losing the plot. Anger rises over corrupt local officials, in: The Economist, 16.3.2013, https://www.economist.com/news/asia/21573611-anger-rises-over-corrupt-local-officials-losing-plot; No man's land. Property disputes are Vietnam's biggest political problem, in: The Economist, 15.6.2017, https://www.economist.com/news/asia/21723423-communist-party-does-not-know-how-handle-them-property-disputes-are-vietnams-biggest.

30 Vgl. Lam Điên, Thừa nhận Việt Nam cộng hòa là bước tiến quan trọng (Die Anerkennung der Republik Vietnam ist ein wichtiger Schritt), 20.8.2017, http://tuoitre.vn/thua-nhan-viet-nam-cong-hoa-la-buoc-tien-quan-trong-1372210.htm.

31 Vgl. Tranh luận chung quanh từ ›ngụy quân‹, ›ngụy quyền‹ [Steit um die Begriffe »Marionettenarmee« und »Marionettenregierung«], 22.8.2017, https://www.voatiengviet.com/a/tranh-luan-chung-quanh-tu-nguy-quan-nguy-quyen/3995968.html; Huy Lâm, Trung tướng CSVN đòi thu hồi bộ sách lịch sử mới không gọi Việt Nam Cộng Hòa là ›ngụy‹ (Generalleutnant der vietnamesischen Kommunisten verlangt, die neue Geschichte, die die Republik Vietnam nicht »Marionette« nennt, einzuziehen), 23.8.2017, http://www.sbtn.tv/trung-tuong-csvn-doi-thu-hoi-bo-sach-lich-su-moi-khong-goi-viet-nam-cong-hoa-la-nguy/.

32 Christopher Goscha, The Penguin History of Modern Vietnam, London 2016; vgl. auch George Dutton, Threatening Histories, in: Critical Asian Studies, 45 (2013) 3, S. 365 – 392. Für eine revisionistische Sicht auch der vorkolonialen Zeit vgl. Keith W. Taylor, A New History of the Vietnamese, Cambridge 2013, und ders., Surface Orientations in Vietnam: Beyond Histories of Nation and Region, in: Journal of Asian Studies, 57 (1998) 4, S. 949 – 978.

33 Vgl. hierzu Peter Zinoman, The Colonial Bastille: A History of Imprisonment in Vietnam, 1862 – 1940, Berkeley, Los Angeles 2001. Zur Auseinandersetzung zwischen den zwei Richtungen vgl. programmatisch Goscha (Anm. 32) und als Beispiel die Biografie von Nguyen Cong Luan, Nationalist in the Viet Nam Wars: Memoirs of a Victim Turned Soldier, Bloomington 2012.

34 Zu Ho Chi Minh vgl. Sophie Quinn-Judge, Ho Chi Minh: The Missing Years, Berkeley 2002; Martin Großheim, Ho Chi Minh. Der geheimnisvolle Revolutionär. Leben und Legende, München 2011.

35 Vgl. Goscha (Anm. 32), S. 495.

36 Vgl. zur Augustrevolution David Marr, Vietnam, 1945: The Quest for Power, Berkeley 1997; ders., Vietnam: State, War, and Revolution (1945 – 46), Berkeley 2013.

37 Vgl. Tuong Vu, From Cheering to Volunteering: Vietnamese Communists and the Coming of the Cold War, 1940 – 1951, in: Christopher Goscha/Christian Ostermann (Hrsg.), Connecting Histories: Decolonization and the Cold War in Southeast Asia (1945 – 1962), Stanford 2009, S. 172 – 206.

38 Peter Hansen, Bac Di Cu: Catholic Refugees from the North of Vietnam, and Their Role in the Southern Republic, 1954 – 1959, in: Journal of Vietnamese Studies, 4 (2009) 3, S. 173 – 211; Charles Keith, Catholic Vietnam: A Church from Empire to Nation, Berkeley 2012.

39 Vgl. z. B. Alex-Thai D. Vo (Anm. 14); Olivier Tessier (Anm. 14).
40 Vgl. die Darstellung einer Familiengeschichte in Duong Van Mai Elliott, The Sacred Willow: Four Generations in the Life of a Vietnamese Family, New York 1999; François Guillemot, Des Vietnamiennes dans la guerre civile. L'autre moitié de la guerre, 1945 – 1975, Paris 2014; Nguyen Cong Luan, Nationalist in the Viet Nam Wars, Memoirs of a Victim Turned Soldier, Bloomington 2012; Christopher Goscha (Anm. 32); ders., Vietnam, Un Etat né de la guerre, 1945 – 1954, Paris 2011; Tuong Vu, Vietnam's Communist Revolution: The Power and Limits of Ideology, New York 2017.
41 Vgl. hierzu programmatisch Tuong Vu/Edward Miller, The Vietnam War as a Vietnamese War: Agency and Society in the Study of the Second Indochina War, in: Journal of Vietnamese Studies, 4 (2009) 3, S. 1 – 16.
42 Edward Miller/Jessica Chapman, Cauldron of Resistance: Ngo Dinh Diem, the United States, and 1950s Southern Vietnam, Ithaca 2013.
43 Nguyen Lien Hang, Hanoi's War: An International History of the War for Peace in Vietnam, Chapel Hill 2012; Pierre Asselin, Hanoi's Road to the Vietnam War, 1954 – 1965, Berkeley 2013; Martin Großheim, Revisionism in the Democratic Republic of Vietnam: New Evidence from the East German Archives, in: Cold War History, 5 (2006) 4, S. 451 – 477; ders., The Lao Dong Party: Culture and the Campaign against Modern Revisionism: The Democratic Republic of Vietnam before the Second Indochina War, in: Journal of Vietnamese Studies, 8 (2013) 1, S. 80 – 109.
44 Sophie Quinn-Judge, The Ideological Debate in the DRV and the Significance of the Anti-Party Affair, 1967 – 1968, in: Cold War History, 5 (2005) 4, S. 479 – 500; Martin Großheim, Die Partei und der Krieg. Debatten und Dissens in Nordvietnam, Berlin 2009, S. 191 – 231.
45 Bao Ninh, Die Leiden des Krieges, Halle 2018[3]; vgl. auch François Guillemot, Death and Suffering at First Hand: Youth Shock Brigades during the Vietnam War, 1950 – 1975, in: Journal of Vietnamese Studies 4 (2009) 3, S. 17 – 63; Nha Ca, Mourning Headband for Hue: An Account of the Battle of Hue, Vietnam 1968 (1970) (translation by Olga Dror), Bloomington, IN 2014.
46 Vgl. Chuyện những người làm nên lịch sử. Hồi ức Điện Biên Phủ 1954 – 2009 (Geschichten von Personen, die Geschichte geschrieben haben. Erinnerungen an Dien Bien Phu 1954 – 2009), Hanoi 2009; Christopher Goscha, ›Hell in a Very Small Place‹ Cold War and Decolonisation in the Assault on the Vietnamese Body at Dien Bien Phu, in: European Journal of East Asian Studies, 9 (2010) 2, S. 201 – 223.
47 Benedict Kerkvliet, The Power of Everyday Politics: How Vietnamese Peasants Transformed National Policy, Ithaca, NY 2005.
48 Vgl. hierzu Goscha (Anm. 32), S. 437 – 442.

Vu Duc Liem

4 Mythische Vergangenheit und die Politik der nationalen Identität im heutigen Vietnam

Den Hung-Königen kommt das Verdienst zu, das Land gegründet zu haben.
Heute liegt es an euch und mir, das Land zu schützen.
Ho Chi Minh, 1954

Einführung: der Gründungsmythos in der politischen Kultur Vietnams

Nichts erscheint älter als der Gründungsmythos von Staaten. Eine solche historische Legende ist ein entscheidender Faktor bei der Konstruktion kollektiver Erinnerung und sozialer Identität. Die Entwicklung historischer Mythen scheint ein universelles Phänomen zu sein, insbesondere bei politischen Projekten, deren Ziel es ist, ein Gefühl der Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart herzustellen. Dieser Beitrag analysiert die mythische Geschichte der Hung-Könige sowie ihre Rolle im politischen Diskurs Vietnams nach 1986. Ziel ist es, die Funktion dieser legendären Figuren, die der kommunistische Einparteienstaat in jüngster Zeit als nationale Vorfahren hochstilisiert hat, um sich so neue nationale Identität und legitime Autorität zu verschaffen, näher zu bestimmen. Alle menschlichen Gesellschaften stützen sich auf einen Gründungsmythos, in dem das Narrativ des Ursprungs eine herausragende Rolle spielt. Der Schöpfungsmythos ist Quelle von Inspirationen und Institutionen, die es ermöglichen, die Vergangenheit und Verweise auf sie in die Konstruktion der Gegenwart mit einzubeziehen. Seine Schlüsselfunktion besteht daher darin, den Bürgerinnen und Bürgern eine neu erfundene Identität zu vermitteln, Anspruch auf Legitimität von Herrschaft zu erheben und

gewisse politische und kulturelle Konzepte zu rechtfertigen, derer man sich bedient, um Gesellschaft zu organisieren. Mit anderen Worten: Der historische Mythos ist gleichsam die Seele des spirituellen Lebens einer Gesellschaft und der rote Faden, um in einer durch Zeit und Raum definierten Gruppe von Menschen Zusammenhalt zu schaffen.

Die Erschaffung des Mythos

Eine Tradition zu konstruieren, indem man sich historischer Legenden bedient, ist ein universelles Phänomen und nicht notwendigerweise an moderne Verhältnisse gebunden. Erreichen lässt sich dies durch eine Reihe unterschiedlicher Vorgehensweisen, die vom Einsatz historisch nicht belegbarer Volksmärchen über die Anleihe bei anderen Traditionen bis hin zur Mythisierung historischer Persönlichkeiten und der schlichten Erfindung von historischen Epochen reicht. Der Schöpfungsmythos der Vietnamesen ist hierfür ein sehr überzeugendes Beispiel. Erstmals in der »Sammlung merkwürdiger Geschichten südlich der Pässe« (im Folgenden LNCQ) erwähnt, bezieht er sich auf eine »Südlich der Pässe« (Linh Nam) genannte Landschaft, die in etwa das Gebiet der südchinesischen Provinzen Guangdong und Guangxi bis zum Delta des Roten Flusses in Vietnam umfasst. Diese Sammlung von mehreren Dutzend im klassischen Chinesisch verfassten kurzen Erzählungen greift verschiedene Aspekte der Vergangenheit dieser Region auf, wobei das Spektrum von mythischen Figuren, lokalen Helden, Gottheiten, übernatürlichen Geistern, Elfen bis hin zu den Geschichten reicht, die erzählen, woher gedämpfte Reiskuchen und Wassermelonen kommen.

Um den Kontext zu skizzieren, aus dem diese Legenden und historischen Fiktionen stammen, heißt es im Vorwort des LNCQ, das nördliche Vietnam verfüge über wunderschöne Berge und Flüsse, fruchtbares Land, außergewöhnliche Menschen und viele andere wundersame Dinge. In der Zeit vor jenen Epochen, die in der chinesischen Geschichtsschreibung mit »Frühlings- und Herbstperiode« (722–481 v. u. Z.) und »Zeit der Streitenden Reiche« (480–222 v. u. Z.) bezeichnet werden, sozusagen in der chinesischen Frühgeschichte, waren die Sitten und Bräuche im Süden einfach und schlicht. Es gab noch keinerlei schriftliche Aufzeichnungen über die Geschichten des Königreiches Van Lang. Daher ging das Wissen über die meisten Geschehnisse verloren. Wie im Vorwort weiter ausgeführt wird, waren es allein mündliche Überlieferungen im Volke, die glücklicherweise nicht zerstört wurden und Bestand hatten.

Dank chinesischer historischer Berichte und der zunehmenden Sinisierung während der frühen vietnamesischen Dynastien (zwischen dem 10.

und 15. Jahrhundert) gibt es jedoch recht detaillierte Aufzeichnungen, die sich mit der Vergangenheit dieses Gebietes befassen. Deren Autoren waren, folgt man ihrer eigenen Darstellung, Gelehrte, die von dieser Zeit fasziniert waren und diese Erzählungen sammelten. Doch ihre Versionen, die 1492 in die Hände von Vu Quynh gelangten, waren sehr bruchstückhaft. 1493 befasste sich Kieu Phu, wie Vu Quynh ein Gelehrter mit Doktorgrad, mit der Überarbeitung und Verbesserung der Texte und daraus entstand dann das LNCQ. Auch wenn die beiden nicht die letzten waren, die sie weiterentwickelten, blieben sie die offiziellen Autoren dieser Sammlung, die ihre außergewöhnliche Reise von einer mittelalterlichen Tradition mythischer Vergangenheit in die Moderne fortsetzte.

Titelseite des LNCQ und die Erzählung vom Hong Bang Clan
Quelle: Vu Quynh/Kieu Phu. Arrayed Tales of Collected Oddities from South of the Passes, Nationalbibliothek Hanoi: R.6.

Der in diesem Beitrag untersuchte Mythos ist von zentraler Bedeutung für das LNCQ. Es handelt sich bei ihm um eine historische Erzählung, die den chronologischen Stammbaum des Hong-Bang-Clans darstellt, dem die ersten vietnamesischen Könige, die Hung-Könige, entstammten. Die Erzählung gilt als offizielles Narrativ der Geburt der vietnamesischen Ethnie und Nation. Die dynastische Genealogie geht zurück auf den mythischen chinesischen Herrscher Shen Nong (Göttlicher Landmann), dessen Nachkomme eine Frau aus dem Süden ehelichte. Ihr Sohn Lac Long Quan übernahm später die Macht im Süden und fungierte als Heros der Kultur und Zivilisation; er lehrte die Menschen den Anbau von Pflanzen und befasste sich mit der Seidenraupenzucht, führte neue Bräuche ein und schlug Invasoren zurück.

Der Legende zufolge herrschte Lac Long Quan über das südliche Reich des »rothaarigen Teufels« (xich quy quoc), heiratete Au Co, eine Unsterbliche aus dem Bergreich, die bald danach eine Art Sack zur Welt brachte. Da sie befürchtete, dies verheiße Unheil, legte sie ihn in der Wildnis ab, doch dieser Sack enthielt 100 Eier, aus jedem Ei schlüpfte ein Sohn, der zu einem klugen, tapferen und starken Mann heranwuchs. Da Lac Long Quan zu seinem Wasserpalast zurückkehrte, blieb Au Co nichts anderes übrig, als die Söhne allein großzuziehen. Als sie begriff, dass sie dazu nicht imstande war, traf sich die Unsterbliche mit ihrem Gatten und wollte ihm die Söhne überlassen. Er ließ sich jedoch von ihr nicht überreden und erklärte, sie beide seien einfach zu verschieden; er sei Nachfahre von Drachen und mit dem Wasser verbunden, sie hingegen sei eine Nachfahrin von Unsterblichen und mit der Erde verbunden. Dieser Gegensatz lasse es nicht zu, auf Dauer zusammenzuleben. Schließlich trennten sich die beiden, nahmen jeweils 50 Söhne mit und teilten ihr Königreich.

Die 50 Söhne, die Au Co folgten, erkoren den Hervorragendsten unter ihnen zu ihrem Herrscher, nannten ihn den Hung-König und gaben dem Königreich den Namen Van Lang. Obwohl kein Name der entsprechenden Herrscher in anderen historisch überprüfbaren Quellen dokumentiert wurde, geht die Überlieferung davon aus, dass sich ihre Dynastie zwischen 2879 v. Chr. und 258 v. Chr. über 18 Generationen erstreckte. Von ihnen stammen die Vietnamesen ab. Diese mythischen Figuren gelten heute als Vorväter (quoc to) und ihr dynastischer Stammbaum bildete den Ursprungskern des Staates Vietnam. Auch heute noch sagen Vietnamesen zuweilen von sich, dass sie »im selben Sack geboren« (dong bao) seien, und betrachten sich als »Kinder des Drachen, Enkel der Fee« (con rong chau tien).

Um diese mythische Geschichte und ihre Verknüpfung mit der heutigen gesellschaftlichen und politischen Situation zu hinterfragen, soll im Fol-

genden eine Reihe von Fragen erörtert werden: Wie ist der Mythos der Hung-Könige entstanden? Was sagt er aus? Welche verschiedenen Formen hat er auf seiner Reise ins moderne Vietnam angenommen? Heute dient die Erzählung von den Hung-Königen und ihrem Königreich als historische Bestätigung der uralten Wurzeln der vietnamesischen Nation (siehe Abb. 2). Professor Pham Huy Thong, der damalige Leiter des Archäologischen Institutes, erklärte, das von den Historikern gezeichnete Bild des Zeitalters der Hung-Könige sei »aufgrund wissenschaftlicher Forschung zu einem heiligen Erbe der Nation geworden […] und niemand sei es daher erlaubt im Namen der Wissenschaft hierzu irgendwelche Kommentare abzugeben«.[1] Geschützt durch die Unantastbarkeit nationaler Identität und auf wissenschaftlicher Ebene sorgsam vor kritischem Hinterfragen abgeschirmt, sind die Hung-Könige als legitime nationale Vorfahren offiziell anerkannt und so Teil einer politischen Ideologie geworden, die der gegenwärtigen Regierung dient.

Realität

Der Mythos der Hung-Könige geht auf Gelehrte zurück, die zwischen dem 14. und dem 19. Jahrhundert eine Tradition erfunden und ausgedacht hatten. Diese ebenso komplexen wie langlebigen intellektuellen Projektionen entstanden, nachdem man 1000 Jahre innerhalb der Grenzen verschiedener chinesischer Reiche gelebt hatte und der Norden des heutigen Vietnams im 10. Jahrhundert unabhängig geworden war. Angehörige der intellektuellen Oberschicht, die sich in diesem Gebiet herausbildete, begannen damit, eigene historische Chroniken zusammenzustellen, indem man Geschichten und Begebenheiten aus dieser Region zusammentrug, die in älteren chinesischen Quellen allenfalls vage erwähnt worden waren.

Das Ergebnis der Bemühungen dieser Gelehrten zeigt, wie stark chinesische Schriften die dynastische Genealogie des Hong-Bang-Clans beeinflussten. In Anlehnung an die chinesische literarische Klassifizierung wurde das LNCQ dem Genre »Zhiguai« zugeordnet, was so viel heißt wie Aufzeichnungen von Ungewöhnlichem; ein Genre, das während der Tang-Dynastie (618–907) seine Blütezeit erlebte. Folgt man der modernen Literaturtheorie, so stellt der Text eine Sammlung von Volkssagen dar. Da sich die Erzählungen letztlich mit Personen aus der Vergangenheit befassen, lassen sie sich wohl am besten als historische Sagen bezeichnen. Da die lokale Oberschicht im Norden des heutigen Vietnams immer stärker von chinesischer Kultur beeinflusst wurde, inspirierten chinesische Quellen die Erschaffung einer neuen historischen Tradition. Dies wird besonders deut-

lich in der Aufstellung einer dynastischen Abstammungslinie der ersten Herrscher der vietnamesischen Geschichte.

Dieses Narrativ hatte enormen Einfluss auf die offizielle Geschichtsschreibung und war Bestandteil verschiedener dynastischer Chroniken, die zwischen dem 15. und dem 19. Jahrhundert zusammengestellt wurden. Tatsächlich waren die meisten Details dieses sagenumwobenen Narrativs frei erfunden. Zwar bestätigen archäologische Ausgrabungen die Existenz menschlicher Siedlungen in der Bronzezeit und Artefakte, die im Delta des Roten Flusses gefunden wurden, datiert man auf das dritte Jahrtausend v. u. Z. Doch an keiner Stelle ist die Rede von oder findet sich ein Hinweis auf dort ansässige Personen, die die Bezeichnung Hung-Könige trugen. Stattdessen wurden Erzählungen über diese mythischen Könige in einer wesentlich späteren Periode erfunden und sie zeigen deutlich den klassisch chinesischen Einfluss.

Das faszinierende Wesen des vietnamesischen Gründungsmythos liegt in seiner Verknüpfung mit politischen Projekten und Projektionen. Politische Führer und die, die nach Macht strebten, schmückten die Legende aus, um öffentliche Unterstützung zu gewinnen. Sie setzten auf historische Kontinuität, um ihrer Autorität Legitimität zu verleihen oder neue Elemente einer kulturellen und politischen Identität zu schaffen. Schließlich fühlte sich diese ehrgeizige und machthungrige Elite, Bürokraten wie Politiker, dazu ermutigt, diesen vagen und obskuren Mythos der Hung-Könige den Status einer national anerkannten Geschichte zu verleihen und ihn in der gesamten Bevölkerung zu verbreiten. Genau dieses Phänomen ist Gegenstand dieses Beitrages: der Mythos der Hung-Könige und die politische Identität im heutigen Vietnam.

Bislang wurden der Ursprung des Gründungsmythos und seine mythografische Entwicklung in der Vergangenheit erörtert. Im Folgenden wird nun untersucht, wie der Staat in Vietnam diese Legende manipuliert und den Kult der Verehrung der Hung-Könige verstaatlicht, indem er eine kollektive Identität projiziert und gesellschaftlichen Raum besetzt. Zunächst werden die Umstände skizziert, unter denen die herrschende Kommunistischen Partei Vietnams (KPV) den Schöpfungsmythos neu in Szene setzt, sowie die dahinterliegenden Beweggründe. Anschließend geht es um die Mechanismen, mit denen die Partei diese Legende instrumentalisiert, um die Vietnamesen von der alltäglich erlebten politischen und wirtschaftlichen Realität abzulenken und sie stattdessen in eine andere, fiktive Welt der postkommunistischen Ära zu lenken. Zum Schluss werden einige Überlegungen angestellt, wie man den Erfolg der Bemühungen, im 21. Jahrhundert einen Mythos nationaler Identität zu schaffen, bewer-

ten und messen kann. Dabei wird auch der Frage nachgegangen, inwieweit der Mythos funktioniert und welche Auswirkungen er in Zeiten einer sich dramatisch verändernden politischen Ideologie auf mehr als 90 Millionen Vietnamesinnen und Vietnamesen hat.

Vietnam nach 1986: Hintergründe der Aktivierung des Mythos

Im April 2013 zogen sechs Millionen Pilger zum Hung-Tempel, 70 Kilometer nördlich von Hanoi. Es war die größte jährliche Wallfahrt im modernen Vietnam. Während der Zeremonie stand Nguyen Xuan Phuc, stellvertretender Premierminister und Mitglied im Politbüro der Kommunistischen Partei, auf der Bühne, entzündete ehrfurchtsvoll Räucherstäbchen und verbeugte sich vor dem Altar. Der Begründer des Kommunismus, Karl Marx, hatte erklärt, »Religion ist das Opium des Volkes« und Kommunisten sollten keinerlei Sympathie für diese aufbringen.[2] Anderthalb Jahrhunderte später teilen sich seine Anhänger in Vietnam voller Stolz eine Bühne mit religiösen Aktivisten, und Fahnen mit Hammer und Sichel wehen in aller Öffentlichkeit bei religiösen Feiern und Zeremonien. Bestimmt der von Marx postulierte Säkularismus nach wie vor die Religionspolitik der Partei? Und falls ja, wie kommen im Vietnam nach 1986 spiritueller Glaube, Kommunismus und Säkularismus auf eine gemeinsame Bühne?

Ein solcher ideologischer Wandel lässt auf fundamentale Veränderungen des sozialen, politischen und kulturellen Umfelds schließen, in dem sich der Mythos der Hung-Könige abspielt. Sie liefern uns wertvolle Erklärungen und Einsichten, um jene Motive auszuleuchten, die den vietnamesischen Staat veranlassen, den Schöpfungsmythos mit neuem Leben zu erfüllen und ihn an die Stelle der Ideologie des Kalten Kriegs zu setzen. Tatsächlich hat er in der gegenwärtigen politischen Landschaft eine Reihe von Funktionen und Rollen zu übernehmen.

Erstens hinterließ der Niedergang des weltweiten Kommunismus auch in Vietnam ein ideologisches schwarzes Loch. Der Fall der Berliner Mauer (1989) und der Zusammenbruch der Sowjetunion und des Ostblocks wirkten auf die noch verbliebenen sozialistischen Staaten nicht nur wie eine symbolische Niederlage, sondern waren auch ein beängstigendes Alarmsignal. In China ließ Deng Xiaoping verlauten: »Egal, ob die Katze weiß oder schwarz ist, Hauptsache, sie fängt Mäuse.«[3] Damit deutete er an, dass der ideologische Konflikt zwischen Kapitalismus und Kommunismus vorbei sei. Die Führung der KPV, die ihre prekäre Lage sowohl auf der Welt-

bühne als auch innerhalb Vietnams erkannt hatte, beschloss 1986, spontane marktwirtschaftliche Praktiken an der Basis nicht länger zu kriminalisieren, sondern sie zu legalisieren und als von der Partei eingeleitete Wirtschaftsreformen, die eine maßvolle Rückkehr zu Marktwirtschaft und privatem Unternehmertum gestatten, zu deklarieren. Diese Politik heißt im heutigen Vietnam »Doi Moi« bzw. »Politik der Erneuerung« (vgl. dazu auch den Beitrag von *Adam Fforde* in diesem Band).

Die ideologische Herausforderung blieb jedoch bestehen. Da der Kommunismus nicht länger attraktiv und zeitgemäß war, entstand auf staatlicher wie individueller Ebene ein ideologisches Vakuum. Um diese Lücke zu schließen, waren der Mythos der Hung-Könige und der Kult ihrer Verehrung sehr willkommen. Sie konnten als neues Glaubenssystem und ideologische Richtlinie, die in der Lage ist, auf gesellschaftlicher wie individueller Ebene neue Identität zu stiften, fungieren. Man erhoffte sich von der Nationalisierung des Mythos, die führende Rolle der Partei, die durch das offenkundige Scheitern der marxistischen Klassentheorie bedroht war, zu bewahren, indem man sich einiger Versatzstücke der traditionellen Kultur bedient. Durch Aufgabe der ausländischen Ideologie (Kommunismus) und Rückkehr zur eigenen Geschichte und zum einheimischen spirituellem Glauben zielte man bewusst auf einen alternativen politischen Diskurs ab und verabschiedete sich damit vom Erbe des zweiten Vietnamkrieges und der sehr bewegten Vergangenheit des Landes. Tatsächlich initiierte der Mythos eine neue Form des religiösen Nationalismus, bei dem die KPV eine wegweisende Funktion bei Erhaltung, Pflege, Schutz und Förderung der traditionellen Werte des Landes für sich beansprucht.

Zweitens erfordert das verglichen mit der ersten Reformdekade bescheidene wirtschaftliche Wachstum des vergangenen Jahrzehnts umso dringlicher eine Nationalisierung des Mythos mit auffallenden Kampagnen und pompösen Festen, deren Regie in den Händen der Regierung liegt. Die hochtrabende Sprache, mit der die glorreiche Zeit des Van-Lang-Reiches oder des Reiches der Hung-Könige gefeiert wird, soll unzufriedene Vietnamesinnen und Vietnamesen von der Realität einer hinter den Erwartungen gebliebenen Wirtschaftsentwicklung und der mangelnden politischen Demokratisierung ablenken. Tatsächlich war die sozioökonomische Leistungsfähigkeit für die KPV zur wichtigsten Quelle für die Legitimierung ihrer Herrschaft geworden. Ausländische Direktinvestitionen und staatliche Entwicklungszusammenarbeit hatten in der ersten Phase der Reformen die industrielle Produktion angekurbelt und den Ausbau der Infrastruktur vorangetrieben; in jüngerer Zeit jedoch hat die wirtschaftliche Entwicklung an Schwung verloren, vor allem während der Amtsperiode

von Premierminister Nguyen Tan Dung (2006–2016). Gruppeninteressen, ineffektive Antikorruptionsmaßnahmen sowie Zusammenbrüche von Staatsunternehmen in strategisch wichtigen Bereichen und daraus resultierende Verluste in Höhe von mehreren Milliarden US-Dollar unterminieren nicht nur die staatliche Leitungs- und Leistungsfähigkeit, sondern untergraben auch das Vertrauen der Öffentlichkeit. Die herrschende Elite benötigt eine alternative Form politischer Legitimität, die es vermag, die Öffentlichkeit von ihrer wirtschaftlichen Inkompetenz abzulenken. Die mythische Geschichte der Hung-Könige ist dafür eine ideale Wahl, weil sie dazu beiträgt, gesellschaftliche und kulturelle Vorstellungen zu entwickeln, mit deren Hilfe man das »Vietnamesisch-Sein« in einer sich globalisierenden Welt präsentieren und bewahren kann; ein optimaler Zeitpunkt für das Funktionieren des Mythos.

Nicht zuletzt zielt die Verbreitung dieses Mythos darauf ab, bestimmte Erwartungen der Basis nach gesellschaftlichen Reformen zu erfüllen, insbesondere die der aufstrebenden Mittelschicht. Obgleich es auf wirtschaftlicher Ebene zu einer bemerkenswerten Öffnung gekommen ist, lehnt die KPV alle Vorschläge zur politischen Reform des Einparteienstaates kategorisch ab. Zunehmender gesellschaftlicher Druck lässt der Partei kaum eine andere Wahl, als im Bereich von Kultur und Religion aktiv zu werden. Die spirituelle Verehrung der Hung-Könige zu politisieren, bietet dem Staat die Chance, sowohl bei der Durchführung religiöser Bräuche als auch bei der Kontrolle der entsprechenden Institutionen eine führende Rolle einzunehmen. Indem sie Vietnamesinnen und Vietnamesen dazu bringt, die Hung-Könige auf nationaler Ebene als gemeinsame Vorfahren zu ehren, kann die KPV einen Teil des öffentlichen Raumes einnehmen und so einen Raum für gesellschaftliche Aktivität und Mobilität schaffen. Das zeigt sich am Boom religiöser Aktivitäten in Pagoden, Tempeln, Kirchen, Dorfschreinen und Festen in den vergangenen zwei Jahrzehnten, die alle unter dem Begriff »Volksreligion« gefasst werden.[4] Der Staat ist geradezu gezwungen, sich dieser Bewegung anzuschließen, und sieht darin ein wirksames Mittel, Menschen für seine eigenen Ziele zu mobilisieren.

In diesem Rahmen spielt der Mythos der Hung-Könige eine Schlüsselrolle, um die neue Form des religiösen Nationalismus zu fördern. Bei der vorsichtigen Öffnung gesellschaftlichen Raumes handelt es sich in Wirklichkeit um einen ziemlich komplizierten Verhandlungsmechanismus zwischen dem Staat und den Verfechtern der Demokratie. Dieser Kompromiss erlaubt es der Partei, sich eine neue Quelle ihrer Legitimität zu erschließen und die herrschende Position, die sie seit 1945 innehat, aufrechtzuerhalten. Die Strategie, auf das »nationale« Repertoire zurückzugreifen und die

traditionelle Kultur zu glorifizieren, führt letztlich dazu, dass die Sprache des Kalten Krieges und des ideologischen Antagonismus durch eine Sprache ersetzt wird, die den Schutz der nationalen Identität und die Wahrung nationaler Werte propagiert. Das Herzstück dieses Wertesystems sind der Ahnenkult und die Verehrung jener Persönlichkeiten, die das Land zum Leben erweckten – die Hung-Könige.

Diese sagenumwobenen Gestalten sind nicht nur offiziell als nationale Ahnen anerkannt, sondern der Kult ihrer Verehrung wird auch landesweit gepflegt. So gesehen, ist der Mythos von zentraler Bedeutung für die staatliche Kulturpolitik. Er stellt einen wesentlichen Bestandteil eines immer mehr auf spirituelle Gefühle setzenden Nationalismus dar, den der Staat zu vereinnahmen sucht, um einen sakralen Raum in der Gesellschaft zu besetzen, indem er sowohl jene historischen Legenden als auch deren Kult institutionalisiert. Er fungiert als bedeutender Investor und Schirmherr von Gedenkfeiern, monopolisiert mit Hilfe von Propaganda, Lehrbüchern und Museen die Medien, Lehrpläne sowie Volkskultur und generiert so neues Wissen, um den Mythos zu verfeinern und zu rechtfertigen. Die Aufwertung des Gedenktages der Hung-Könige von einem lokalen Kult zu einem jährlich begangenen nationalen Fest mit Millionen von Teilnehmern geht mit einer landesweiten Institutionalisierung einher. Ohne Zweifel setzt die Aktivierung des Mythos einige der faszinierendsten gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen des heutigen Vietnams in Gang.

Nationale Ahnen und staatliche Projektionen kultureller Identität

Die Aktivierung des Mythos der Hung-Könige ist zu einem soziopolitischen Projekt geworden, in das sowohl der Staat als auch das Volk Vietnams involviert ist. Aus der Interaktion zwischen Staat und Volk entsteht eine sehr dynamische und zuweilen heiß umkämpfte gesellschaftliche Atmosphäre, in der der Mythos seine Wirkung entfaltet. Als Hauptakteur gibt der Staat das Rechtssystem und das institutionelle Gefüge vor und unterstützt die Nationalisierung des Kultes um die Hung-Könige durch Investitionen und die entsprechende Infrastruktur. Für das Funktionieren des Mythos sind zwei wesentliche Aspekte von Bedeutung: Der erste besteht darin, neue Informationen und Erkenntnisse vorzulegen, um ihn zu rechtfertigen, der zweite darin, ihm weitere mythische Ebenen hinzuzufügen, die einer offiziellen Heiligsprechung gleichkommen. Für die Konstruktion einer alternativen politischen Ideologie und kulturellen Symbolik definiert

der vietnamesische Staat die Hung-Könige bewusst neu, ritualisiert und institutionalisiert sie. Im Ergebnis erscheinen sie und der ihnen gewidmete Kult als ein umfassendes und unteilbares Glaubenssystem mit spirituellen Ausformungen, in denen Mythos und Realität dicht miteinander verwoben sind. An der Nahtstelle dieses Ineinandergreifens steht eine neue Vorstellung von vietnamesischer Identität. Die Frage ist nun, wie der Mythos tatsächlich funktioniert.

Zunächst einmal schuf die KPV großzügige Rahmenbedingungen und institutionelle Mechanismen, um den mythischen Figuren offizielle Anerkennung und Förderung zukommen zu lassen. Um den Weg für deren Aufnahme in das nationale Pantheon zu ebnen, erzielte die Partei einen bemerkenswerten Konsens in der Kultur- und Religionspolitik. Seit den 1990er Jahren hat die Partei ideale Voraussetzungen für die Wiederbelebung einiger offiziell anerkannter Religionen und lokaler Kulte geschaffen, wobei der Verehrung der Hung-Könige eine herausragende Rolle eingeräumt wird. Veränderungen in der Wahrnehmung religiöser Praktiken machte die Regierung erstmals im politischen Bericht vom 27. Juni 1991 deutlich. Darin hieß es: »Partei und Staat erkennen die Rolle der Religionen bei der Wahrung und Entwicklung der öffentlichen Moral der Bürgerinnen und Bürger in der Gesellschaft an.«[5]

Die 1992 revidierte vietnamesische Verfassung bekräftigte: »Bürgerinnen und Bürger haben das Recht auf Glaubens- und Religionsfreiheit und dürfen jedwede Religion praktizieren oder nicht praktizieren. Vor dem Gesetz sind alle Religionen gleich. Öffentliche Plätze der Religionsausübung sind gesetzlich geschützt.«[6] Seitdem wurde eine Reihe von Gesetzen und Verordnungen erlassen, in denen der Ablauf religiöser Aktivitäten näher geregelt wird. Eine autoritative Begründung für den Mythos und den Kult der Verehrung der Hung-Könige wurde bereits vorbereitet, um sakralen gesellschaftlichen Raum zu besetzen und die nationalen Heiligenschreine mit neuen Wächterfiguren zu bestücken.

Ein von politischen Entscheidungsträgern besonders hervorgehobener Aspekt des Mythos ist seine Verbindung zur traditionellen Praxis des Ahnenkultes. Der Beschluss des Fünften Plenums des Zentralkomitees von 1998 sowie die Direktive zu Glaube und Religion von 2004 zielen auf die Wiederbelebung lokaler Kulte und Feste ab wie den Kult der Verehrung der Hung-Könige. Als Richtschnur für die Konstruktion einer neuen vietnamesischen Kultur wurde der Beschluss der KPV, »eine tief von nationaler Identität durchdrungene fortschrittliche Kultur Vietnams aufzubauen und zu entwickeln«, zum Ausgangspunkt und legalen Schutzschirm für das Wiederaufleben religiöser Praktiken und ihrer sich rasch entfalten-

den Institutionen.[7] Seitdem wird »nationale Identität« stets mit einheimischen Kulten in Verbindung gebracht; im Zentrum stehen ohne Zweifel das Gedenken zu Ehren der Hung-Könige an ihren wichtigsten Schreinen und Altären in Phu Tho.

Die 2004 erlassene Direktive über Glaube und Religion hebt einen weiteren Punkt hervor, der mit dem Kult der Verehrung der Hung-Könige verbunden ist – das stolze Gedenken an die Nationalhelden. Die Direktive betont, dass die Ehrung von Personen, die sich um das Land verdient gemacht haben, nicht nur eine hohe Wertschätzung der Geschichte widerspiegelt, sondern auch gesellschaftliche Ethik symbolisiert. Die Verpflichtung des Staates gegenüber der Nation besteht daher darin, »positive Werte aus der Tradition des Ahnenkults zu bewahren und das Gedenken und Ehren von Personen, die sich um das Land oder die Gemeinde verdient gemacht haben, zu fördern, um so zur Konsolidierung der großen nationalen Einheit beizutragen und die spirituellen Bedürfnisse des Volkes zu befriedigen«. Die Botschaft ist ebenso einfach wie klar und deutlich: Der Ahnenkult, ein weitverbreiteter Kult religiösen Glaubens, ist ein wesentlicher Bestandteil der vietnamesischen Kultur, da er positive und traditionelle Werte vermittelt. Während Individuen nur ihre eigenen Ahnen ehren, ist es nur recht und billig, dass den Hung-Königen als nationalen Ahnen eine besonders herausgehobene Position im nationalen Pantheon zukommt.

Zweitens wird der Mythos gefördert durch eine staatlich gelenkte Wissensproduktion, die die historische Kontinuität Vietnams und seine ruhmreiche und lange Geschichte herausarbeitet und rechtfertigt. Die Einbeziehung von Geschichte und Wissenschaften, Massenmedien und Bildungseinrichtungen in die Kampagne führt zu einem enormen gesellschaftlichen Engagement, das darauf abzielt, den Mythos als eine symbolische Darstellung kollektiver Identität hochzustilisieren. Um den Mythos in der Realität zu verankern, generiert der Staat einen ganzen Fundus neuer Erkenntnisse, die die Existenz der legendären Hung-Könige nachweisen und bestätigen. Zudem ist er bestrebt, den mythischen Glauben mit historischen und archäologischen »Beweisen« zu untermauern. Der Weisung Ho Chi Minhs folgend, »Den Hung-Königen kommt das Verdienst zu, das Land gegründet zu haben. Heute liegt es an euch und mir, das Land zu schützen« (1954), verwendete die Wissenschaft im Norden Vietnams Jahrzehnte darauf, die Dynastie wieder mit Leben zu erfüllen.[8] Nach mehreren nationalen Konferenzen in den 1960er Jahren wurden umfangreiche Forschungsarbeiten veröffentlicht, die den mythischen Helden einen herausragenden Platz im vietnamesischen Altertum einräumten.

Um den Mythos im nationalen Bewusstsein zu verankern, initiierte man riesige Propagandakampagnen in den Medien, dem Bildungswesen und bei den Festen der Volkskultur. Durch die Einführung eines Nationalfeiertages während des Hung-Tempelfestes 2008 gewann der Mythos auf einmal für alle Vietnamesinnen und Vietnamesen Bedeutung, unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit und der Region, in der sie leben oder aus der sie stammen. Neue Erzählungen, die sich um die Verehrung der Hung-Könige drehen, tauchen in Lehrbüchern der Oberschulen, auf Briefmarken, auf wissenschaftlichen Konferenzen und in Dokumentarfilmen auf. Zeitungen werden herangezogen, um neue Formen dieses Kultes und seine spirituellen Einflüsse auf das Wesen der Nation zu präsentieren.

Doch auch nach 1986 ist es für den Staat eine enorme Herausforderung, den Mythos allen unterschiedlichen Ethnien und Religionsgemeinschaften plausibel zu machen. Diese Aufgabe fällt dem »Komitee für ethnische Minderheiten« (Uy Ban Dan Toc) zu. Auf seiner offiziellen Website heißt es in einem Artikel: »Die Verehrung der Hung-Könige ist die Quelle des vietnamesischen Geistes« (Coi nguon tam thuc Viet) und solle die wichtigste Quelle »des rechten nationalen Geistes« (tin nguong chinh thong cua dan toc) sein, denn Ahnenkult, so der Autor, sei die Seele der vietnamesischen kulturellen Identität. Deshalb wurden die Hung-Könige als Gründer der Nation seit über 2000 Jahren geehrt und verdienten es nun, von allen Vietnamesinnen und Vietnamesen als gemeinsame nationale Vorfahren geehrt zu werden.[9] Der hochgeschätzte revolutionäre Wissenschaftler Vu Khieu hebt hervor, dass es die Verehrung der Hung-Könige in Vietnam schon vor dem Aufkommen ausländischer Religionsformen wie Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus gegeben habe; daher sei sie ein einheimischer Kult und spiegle die besten Werte der Vietnamesen wider, die über Tausende von Jahren bewahrt worden seien.[10]

Es ist offensichtlich, dass vor allem der Ahnenkult als kultureller Bezugsrahmen benutzt wurde, um die Verehrung der Hung-Könige zu fördern. Mit dem Argument, Ahnenkult sei urvietnamesisch und gemeinsame Praxis zahlreicher Ethnien und religiöser Gruppierungen, unterstellen die Verfechter der Verehrung der Hung-Könige, der Kult sei nichts anderes als eine Brücke von der Familie zur Nation. Mit anderen Worten: Jede Blüte des Ahnenkultes ist so auch Teil der Tradition der Verehrung der Hung-Könige. Eine derartige Interpretation zielt darauf ab, eine die Ethnien übergreifende nationale Stimmungslage zu schaffen, die den Jahrestag im April als eine Zusammenkunft sieht, »bei der 63 Provinzen unsere Vorfahren ehren und 53 ethnische Gruppen zu unseren Wurzeln finden«.[11]

Die staatlichen Aktivitäten zeigen deutlich, wie die Zentralregierung den historischen Mythos instrumentalisiert, um eine neue Tradition der nationalen »Einheit« und des »Patriotismus« zu schaffen, die auch die verschiedensten ethnischen Gruppen sowie die Auslandvietnamesen einschließt. Der Mythos ist wesentlicher Bestandteil eines sich »religionisierenden« Nationalismus, mit dem in Zeiten postkommunistischer Politik die Herzen und Köpfe der Menschen gewonnen werden sollen. Die Stilisierung und Aufwertung eines traditionellen spirituellen Zeremoniells eignen sich nicht nur sehr gut für die Mobilisierung des Volkes, sondern sie können auch für die Staatsmacht eine neue Quelle der Autorität sein. Nach den Vorstellungen der KPV kann die mythische Vergangenheit die nationale Identität mit einer neuen Tradition und kultureller Selbstdarstellung bereichern.

Der Mythos wird auch in Szene gesetzt, um neue Elemente sozialer, politischer und ethnischer Diskurse aufzugreifen. Die grundlegende Überzeugung beruht auf der Vorstellung, dass vietnamesische Zentralstaaten seit grauer Vorzeit immer schon historische Figuren verehrt haben. Dieser Brauch nährt ein Gefühl des »kinetischen Nationalismus«, der familiäre und verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Vietnamesen, die die gleiche Herkunft haben, verstärkt. Diese nationalistische Ideologie ist jedoch vor allem in den Reihen der Kinh verbreitet – die Mehrheitsethnie, die 86 Prozent der Bevölkerung Vietnams ausmacht. Ihrer Überzeugung nach ist die Familie die Grundeinheit der Nation oder – anders formuliert – besteht die Nation aus einem Zusammenschluss von Familien. Wenn daher die Familie ihre Vorfahren verehrt, muss die Nation ebenfalls ihre Vorfahren ehren. Selbstverständlich hat der Staat die idealen Kandidaten im Sinn. Denn er hat beschlossen, die Hung-Könige zu Vorvätern der Nation und die Hung-Tempelfeste zu nationalen Gedenktagen zu erklären. Diese Aufwertung der Hung-König und des Kultes ihrer Verehrung ist in der gegenwärtigen politischen Kultur, die eine einzigartige Verquickung zwischen mythischer Geschichte, Politik und Religion aufweist, von enormer Bedeutung.

Drittens investiert der Staat massiv, um den Mythos im alltäglichen Leben der einzelnen Familien und im Leben der Gesellschaft zu verankern: In ganz Vietnam wurden Tempel, Parkanlagen, Museen und Denkmäler zu Ehren der Hung-Könige gebaut. Um den Eindruck historischer Kontinuität zu vermitteln, hebt der offizielle Bericht an das UNESCO-Weltkulturerbe-Komitee (2012) hervor, dass der mündlich überlieferten Geschichte zufolge in früheren Zeiten die Ältesten aller 196 Dörfer (in Phu Tho) je nach sozioökonomischen Bedingungen und

dörflichem Brauchtum jährliche Feiern abhielten. Die Form der Gedenkfeiern variierte jedoch stark und reichte von einheitlich organisierten Festakten bis hin zu Festen, die stark von lokalen oder familiären Traditionen geprägt waren. Hinzu kam, wie aus dem Bericht weiter hervorgeht, dass die meisten Stätten, die religiösen Zwecken dienten, wie Tempel, Gemeindehäuser und Schreine entweder zerstört oder schwer beschädigt waren und keine Volksfeste organisiert wurden. In den meisten Dörfern brachten die Menschen im Stillen zu Hause oder an ihren Familienaltären Opfergaben dar und verbrannten Räucherstäbchen, um besonders die Hung-Könige, aber auch andere gleichrangige Persönlichkeiten zu verehren. Der gelebten und greifbaren Kultur dieser Gemeinden war somit schwerer Schaden zugefügt worden. Ein Großteil kostbaren Kulturerbes ging verloren, wurde zerstört oder vergessen.[12]

Von der vietnamesischen Post 2015 zum Gedenken an den Kult der Verehrung der Hung-Könige herausgegebene Briefmarke

Zwei Jahrzehnte, nachdem die KPV die Wirtschaftsreform ermöglicht und die Hung-Könige in das kulturelle Pantheon erhoben hatte, besuchten allein während der Zeit der alljährlichen Gedenkfeiern sechs Millionen Menschen die Tempelanlage in Phu Tho. Diese Tempelanlage hat nicht

nur Investitionen in Höhe von Hunderten Millionen US-Dollar erhalten, sondern ist darüber hinaus Teil eines großen, über das ganze Land verzweigten Netzwerkes aus mehr als 1421 Schreinen, Gedenkstätten, Museen und historischen Parks geworden. Der Kult erlebte eine spektakuläre Entwicklung, in deren Verlauf er zum zentralen Symbol der vietnamesischen Kultur und Identität aufstieg.

Diese Entwicklung ist Teil einer massiven staatlichen Kampagne religiöser Institutionalisierung, die in den 1990er Jahren begann. Seit 1995 hat sich der Staat in einem immer stärkeren Ausmaß an der Restauration und dem Bau von Schreinen und Tempeln beteiligt. In zwölf Distrikten in der Provinz Phu Tho wurden 50 Prozent der mit dem Kult der Verehrung der Hung-Könige verbundenen Stätten restauriert und zehn Prozent repariert.[13] Kern des Projektes sind die Hung-Tempelanlage in Phu Tho, die zwischen 2010 und 2015 bereits Investitionen in Höhe von 700 Milliarden vietnamesischer Dong (32 Millionen US-Dollar) erhalten hatte. Das gegenwärtig in der Provinz Phu Tho laufende Projekt wird die religiöse Anlage mit ihren Tempeln, Ressorts, Naturparks und Denkmälern auf 845 Hektar erweitern; bis 2025 sind dafür 4,5 Billionen vietnamesische Dong veranschlagt (200 Millionen US-Dollar).[14] Vor vier Jahren wurde ein heiliger Schrein in der Provinz Bac Ninh, der dem angeblichen Großvater der Hung-Könige zugeschrieben wird, grundlegend saniert. Die Kosten für die 40 Hektar große Fläche beliefen sich auf 500 Milliarden vietnamesische Dong (25 Millionen US-Dollar).[15]

Angesichts eines solch gewaltigen finanziellen Engagements sind die Erwartungen sehr hoch. Für die Tempelanlage in Phu Tho erhofft man sich bis 2020 10 000 Besucher aus dem Aus- und 8,2 Millionen aus dem Inland, die 90,5 Millionen US-Dollar in die Kassen spülen könnten; bis 2030 rechnet man mit 25 000 ausländischen und 10,7 Millionen vietnamesischen Touristen und Einnahmen in Höhe von 308,5 Millionen US-Dollar.[16]

Den Hung-Königen gewidmete sakrale Stätten gibt es inzwischen nicht mehr nur in Phu Tho, sondern weit darüber hinaus auch im zentralen Hochland und dem unteren Mekong-Delta. Zu nennen sind hier vor allem der Hung-Könige-Park in Can Tho, der Schrein der Nationalen Vorfahren in Gia Lai, Hung-Tempel in Da Lat und Nha Trang und der Van-Lang-Park in Ho-Chi-Minh-Stadt. Allein in Ho-Chi-Minh-Stadt wurden in jüngster Zeit mindestens ein Dutzend mit der Verehrung der Hung-Könige in Verbindung stehende Stätten errichtet bzw. restauriert. Auch vietnamesische Gemeinschaften im Ausland und diplomatische Vertretungen des Landes pflegen mittlerweile den Kult der Hung-Könige.

An vielen Stätten ist ihre offizielle Verehrung und Anbetung erst seit 2009 möglich, bei vielen anderen handelt es sich um alte Tempel mit Schreinen für nun neue Götter. Ein Beispiel für diese faszinierende Entwicklung religiösen Aufstieges und Niederganges ist der derzeit bedeutendste Hung-Tempel. Die Stätte wurde 1926 zum Gedenken an die vietnamesischen Soldaten, die im Ersten Weltkrieg in Europa ihr Leben verloren hatten, auf dem Gelände des Saigoner Botanischen Gartens errichtet (Temple de Souvenir). Zwischen den 1950er und 1980er Jahren diente die Stätte als konfuzianischer Tempel, in dem jedoch auch Nationalhelden wie Tran Hung Dao und Le Van Duyet gedacht wurde. Schließlich mussten alle weichen und den neuen, übermächtigen Hausherren Platz machen – den Hung-Königen. Die Kultstätte wurde in »Hung-Könige-Tempel« umgetauft und vom Stadtrat zur offiziellen Stätte für die jährlichen Gedenkfeiern erklärt.[17] Andere Stätten, die früher keinerlei Bedeutung für diesen Kult hatten, wurden mit Hilfe festlicher Veranstaltungen und touristischer Aktivitäten ebenfalls umgestaltet und für den Mythos vereinnahmt. Im Suoi-Tien-Kulturpark, einer touristischen Attraktion in Ho-Chi-Minh-Stadt, wurde vor Kurzem ein Hung-Schrein errichtet, allerdings eher als Unterhaltungsattraktion denn als Ort ehrfürchtiger spiritueller Versenkung. Selbstverständlich bekommen diejenigen, die in den Park wollen, um ihre nationalen Vorfahren zu ehren, ermäßigte Eintrittskarten.

Und schließlich nimmt der unter kommunistischer Führung stehende Staat direkten Anteil an der Institutionalisierung des Mythos, indem er die Schirmherrschaft über den Kult der Verehrung der Hung-Könige und damit über eine gut organisierte spirituelle Bewegung übernimmt. Dies ermöglicht eine der radikalsten politischen und religiösen Veränderungen im heutigen Vietnam, in deren Mittelpunkt die Verehrung mythischer Herrscher aus der Vorzeit, die nun offiziell als nationale Vorfahren anerkannt sind, steht. Indem sie dem Mythos immer weitere legendäre Dimensionen hinzufügt, bedient sich die staatliche Kulturpolitik eines sehr effektiven Weges, um ihn im realen Leben zu verankern. So wird der den Hung-Königen gewidmete Kult ein wesentlicher Bestandteil jenes spirituellen Nationalismus, mit dem die Regierung den sakralen gesellschaftlichen Raum besetzen und eine neue Form institutionalisierter religiöser Praxis etablieren will. Offizielle Manipulationen spiritueller Veranstaltungen und Feierlichkeiten sind offensichtlich, da der Staat durch die direkte Beteiligung der KPV an solch mythischen und mystischen Aktionen vom Organisator und Hauptinvestor zum zentralen Akteur geworden ist. Dies ist ein sehr kühner Versuch der Partei, der politischen Ideologie des modernen Vietnam ihren Stempel aufzudrücken und sich eine neue Quelle legi-

timer Autorität zu erschließen. Durch die Ausweitung von der lokalen auf die nationale Ebene zieht der Kult der Verehrung der Hung-Könige jedes Jahr mehrere Millionen Pilger an, sodass mit dieser Form staatlicher Vereinnahmung ein erstaunliches Maß an gesellschaftlicher Mobilisierung erreicht werden konnte.

Tempel der Hung-Könige in Phu Tho, Vietnam

Spiritueller Raum – »khong gian tam linh«, vietnamesische Botschaft in Russland, 2015

Niemals zuvor sind Parteiführer auf die Bühne getreten und haben die Schlüsselrolle bei religiösen Gedenkfeiern gespielt. Nachdem sie den gesamten Rahmen, in dem der Mythos zurückgeholt und der Kult wiederbelebt wurde, bis in Detail orchestriert haben, nehmen Führer der KPV aktiv an rituellen Zeremonien teil. Da jede Erweiterung kulturellen und religiösen Raumes unter sorgfältiger offizieller Beobachtung steht, ist es das offenkundige Ziel, neue sakrale Räume und religiöse Netzwerke zu schaffen, die in der Lage sind, Vietnamesen unterschiedlichster sozialer und ethnischer Herkunft, unterschiedlichstem religiösen Glaubens und aus den verschiedenen geografischen Regionen (darunter auch Auslandsvietnamesen) einzubeziehen. Durch den Kult wird wieder ein nationales Symbol geschaffen, das mit Hilfe transnationaler Netzwerke und Pilgerstätten eine Verbindung von Phu Tho bis Ho-Chi-Minh-Stadt, von der vietnamesischen Botschaft in Russland bis zu Inseln im südchinesischen Meer herstellt. Der Mythos bildet das Fundament für jene Einheit von moralischen, spirituellen und gesellschaftlichen Normen und Vorstellungen, die

der Reformstaat als Reaktion auf die sich verändernde Marktwirtschaft und seine Reformagenda konstruiert hat.

Besucher der vietnamesischen Botschaft in Russland sind nicht nur von der prächtigen Architektur dieser Anlage fasziniert, sondern auch von einem ganz eigenen Bereich, der den Namen »spiritueller Raum« trägt. Als höchst symbolträchtige spirituelle Manifestation steht dort ein Altar, der in drei Ebenen unterteilt ist. Ganz oben steht eine Buddhastatue, die mittlere Ebene wird von Darstellungen der Hung-Könige in Anspruch genommen, die untere von einer Ho-Chi-Minh-Statue. Voll Stolz zeigt Botschafter Nguyen Thanh Son Besuchern diesen Bereich und bezeichnet ihn als ein großartiges Beispiel für die staatliche Förderung der Religionsfreiheit; in jüngster Zeit gibt es einen neuen Trend bei vietnamesischen Botschaften, einen solchen spirituellen Raum zu schaffen, um damit die Sympathien der Auslandsvietnamesen zu gewinnen.[18] Es ist schwer, nachzuvollziehen, wie eine solch synkretistische Atmosphäre entstehen konnte und welche hierarchische Ordnung unter den »Göttern« ins Spiel kommt, aber die Begeisterung für die Vereinigung verschiedener religiöser Elemente unter staatlichem Patronat ist nicht zu verkennen.

An einer anderen Stätte, dem Hung-Tempel in Gia Lai (im zentralen Hochland), ist die Hauptgebetshalle baulich einem Rong-Haus nachempfunden, dem traditionellen Gemeinschaftshaus ethnischer Minderheiten in der Region. Bemerkenswert ist auch, dass in Ho-Chi-Minh-Stadt als Opfergaben die im Norden des Landes beliebten rechteckigen Kuchen und Klebreiskuchen durch die im Süden weiter verbreiteten zylinderförmigen Klebreiskuchen ersetzt werden, obwohl diese nicht unbedingt Bestandteil des Mythos sind. An den genannten Beispielen zeigt sich das Bemühen des Staates, ethnische und religiöse Vielfalt zu demonstrieren und sie in die allgemein anerkannte vietnamesische Kultur zu integrieren. Trotz dieser Förderung stehen die rituellen Praktiken und Zeremonien enormen Herausforderungen gegenüber, was schlicht am Wesen des Mythos liegt.

Inwieweit hat der Mythos funktioniert: »Hört Ihr die Stimme des Volkes?«

Im Folgenden soll der Erfolg der Strategien gemessen werden, mit deren Hilfe der Mythos in Szene gesetzt wurde, und der Frage nachgegangen werden, inwieweit die Inszenierung dieses Mythos einige interessante Fakten über die Wirklichkeit des heutigen Vietnam verrät. Ohne Zweifel prägt die Förderung des Mythos die gegenwärtige Ideologie und Poli-

tik und besitzt großes Potenzial, um eine wirkungsvolle Rolle beim Aufbau einer modernen politischen Kultur zu spielen. Es ist unbestreitbar, dass die Einbeziehung dieses Mythos in den politischen Diskurs eine hitzige Debatte in der vietnamesischen Gesellschaft ausgelöst hat, in der es um »Mythos«, »historische Fakten« und »nationale Identität« geht; ein Ringen, das den ideologischen Kampf im Vietnam des frühen 21. Jahrhunderts maßgeblich bestimmt. Sowohl der Mythos als auch die Zeremonien und Wallfahrten zu Ehren der Hung-Könige werden nach und nach institutionalisiert. Jährliche Feste, Stadtparks, Museen, Lehrbücher, Lieder, TV-Sendungen und dergleichen werden genutzt, um der nationalen Vorfahren zu gedenken. Dies schlägt sich auch in Investitionen in Höhe von einigen Hundert Millionen US-Dollar nieder; unter der Schirmherrschaft des Staates werden Tausende Tempel erbaut, die der Verehrung der Gottheiten gewidmet sind, die in jüngster Zeit als solche offiziell anerkannt wurden.

Die KPV sieht in dem Mythos großes Potenzial, eine nationale Religion zu etablieren. Die jedes Jahr im gleichen Ritus vollzogene Verehrung der Hung-Könige dient ihr, wie gezeigt wurde, dazu, ihre Macht in Vietnam zu festigen und zu legitimieren. Es gelang ihr damit sehr rasch, die Bevölkerung zu einen und zu motivieren, was nicht zuletzt daran lag, dass dieser Kult zu den erstarkenden nationalistischen Strömungen passte. Um diesen Erfolg zu messen, bedarf es einer sorgfältigen Untersuchung der Reaktionen in der Gesellschaft. Denn mit dem staatlich geförderten und inszenierten Mythos schafft sich die Partei ein wichtiges Symbol, um den zeitgenössischen politischen Diskurs in ihrem Sinne zu manipulieren und beim Volk Zustimmung zur Politik der Regierung zu erlangen.

Obwohl es unbestritten ist, dass Tausende von Schreinen erbaut werden, Parkanlagen, Schulen, Hotels und Restaurants nach Hung-Königen und ihren Vasallen benannt werden, landesweit Hunderte von Festen im Jahr gefeiert werden und Millionen Vietnamesen an der Verehrung der mythischen Legenden teilnehmen, erheben sich jedoch auch Stimmen, die die historische Grundlage und die wissenschaftliche Begründung des Mythos zunehmend in Zweifel ziehen. Diese Herausforderung zählt zu den größten Hürden, die die KPV nehmen muss, um die Herzen und Köpfe der Vietnamesinnen und Vietnamesen zurückzugewinnen.

Das erste Problem, das sich stellt, ist die 2622 Jahre umfassende mythische Genealogie der 18 Hung-Könige. Je detaillierter man daran arbeitet, den Mythos mit Leben zu erfüllen, in desto größere Verlegenheit gerät man, vor allem aus zwei Gründen. Der erste liegt in der wissenschaftlichen Nachweisbarkeit der Existenz der Hung-Könige, der zweite in der

Rechtfertigung der Nationalisierung des Kultes. Die dynastische Genealogie der Hung liegt aufgrund des völligen Fehlens von beweiskräftigen historischen und archäologischen Funden gänzlich im Dunkeln. Nichtsdestotrotz kommen Historiker zu der gleichen Schlussfolgerung bezüglich der Herkunft und der Bedeutung des Begriffes »Hung«. Der amerikanische Historiker Keith W. Taylor vertritt dagegen in einem jüngst erschienenen Buch über vietnamesische Geschichte die Auffassung, die Ära der Hung-Könige liege in mythischer Vorzeit und solle aus der geschriebenen Geschichte des Landes verbannt werden.[19]

Auf dem Sockel jeder Statue der 18 Hung-Könige im Hung-Tempel von Gia Lai befindet sich ein Schild mit dem Namen, dem Alter und der Zahl der Frauen, Kinder und Enkelkinder des jeweiligen Königs. Demnach hat beispielsweise der siebte König, Hung Chieu Vuong, 692 Jahre lang gelebt, 200 Jahre lang geherrscht und 23 Söhne und 36 Töchter gezeugt, die ihm 750 Enkelkinder schenkten. Auch wenn diese Informationen angeblich aus irgendeinem Buch stammen, das auf einer separaten Inschrift erwähnt wird, haben viele Einheimische schon zugegeben, dass es ihnen mehr als peinlich ist, wenn sie diese Details ihren Kindern oder ausländischen Besuchern erklären sollen.[20]

Die zweite Herausforderung besteht darin, die Nationalisierung des Mythos zu rechtfertigen und die mythischen Herrscher, die dem Glaubenssystem der Ethnie der Viet entstammen, mit 50 anderen ethnischen Minderheiten in Verbindung zu bringen. Deshalb betrachten wir nun noch einmal den Hung-Tempel im zentralen Hochland Vietnams, wo Ede, Bana und Jarai die zahlenmäßig am stärksten vertretenen Ethnien stellen. Es ist nicht zu übersehen, dass das Aussehen des Schreins so verändert wurde, dass er nun einem Gemeinschaftshaus der Einheimischen gleicht. Es gibt auch andere Versuche, die Legenden der Hung-Könige in die Märchen der Minderheiten und deren mythische Geschichten zu integrieren, um überzeugend zu belegen, dass sämtliche Ethnien von dem einzigen Geschlecht der Hung-Könige abstammen. Den Tai und Muong wird eingeredet, dass ihre spirituellen Praktiken auf die Verehrung der Hung-Könige zurückzuführen seien. In einem kurzen, vom Fernsehsender Phu Tho produzierten Dokumentarfilm über »Das Volk der Muong und der Kult der Verehrung der Hung-Könige« kommen Forscher, Funktionäre und Einheimische zu Wort. Sie alle erklären, dass die Muong eng mit der Ethnie der Viet verwandt seien, denn beide würden den Ahnenkult zelebrieren. Ferner heißt es in dem Film, dass die Muong Tan Vien, einem Berggeist und Schwiegersohn eines Hung-Königs, einen Schrein gewidmet hätten und deshalb offenkundig Teil des Kultes der Verehrung der Hung-Könige seien.[21]

Eine solche Interpretation ist so faszinierend, weil sie das Bemühen widerspiegelt, die Grenze der Anwendung des Mythos und des mit dem Kult verbundenen spirituellen Netzwerkes immer weiter auszudehnen. Indem man Verbindungen und Gemeinsamkeiten zwischen ethnischen und religiösen Gemeinschaften erfindet, zimmert man ein nationales Bündnis mit einem gemeinsamen Gründungsmythos und einer gemeinsamen religiösen Tradition. Die historische Entwicklung Vietnams, die durch ethnische Interaktion und territoriale Erweiterung gekennzeichnet ist, stellt dieses Unterfangen jedoch vor noch komplexere Herausforderungen, wenn es um die Beziehungen zu ethnischen Minderheiten in Zentral- und Südvietnam geht.

Gedränge beim Hung-Tempelfest, April 2016

Sowohl der Mythos als auch das Ritual der Verehrung der Hung-Könige sind schon in sich problematisch. Während Ersterer nicht allzu komplex ist und keine ausreichend große Symbolkraft besitzt, um auf nationaler Ebene propagiert zu werden, so ist Letzterer institutionell nicht existent und kann daher nicht als Staatsreligion präsentiert werden. Es liegt auf der Hand, dass die Legende historisch nicht zu belegen ist und es dem Kult an eingängigen und bekannten Symbolen, Institutionen und Praktiken fehlt, die großen Religionen in aller Regel zu eigen sind. Darüber hinaus stellen sich bei den mythischen und im Dunkel liegenden Hung-Königen im Gegensatz zu anderen in Vietnam jüngst zu Gottheiten

erhobenen Personen wie Ho Chi Minh oder Tran Hung Dao zahlreiche Fragen bezüglich ihrer Existenz, die geklärt werden müssen, wenn man sie zu Vorläufern der gegenwärtigen nationalistischen Strömungen stilisieren will. Zudem haben die intensiven propagandistischen Anstrengungen der Partei, die Verehrung der Hung-Könige zum nationalen Kult zu erheben und ihre Anerkennung als Weltkulturerbe zu erreichen, diverse Konflikte heraufbeschworen. So kam es bereits zu sozialen Spannungen, als Hung-Könige die Altäre anderer Gottheiten eroberten, antikommunistische Gemeinschaften von Auslandsvietnamesen im Kampf um kulturelle Identität ebenfalls die Hung-Könige für sich vereinnahmten oder Millionen von Vietnamesen einander auf die Füße traten, um am jährlichen Gedenktag in die Hung-Tempel zu gelangen.

Die gewaltigen Menschenmengen, die in jüngster Zeit zu den Hung-Tempelfesten strömen, werden von den Führern der KPV sicherlich sehr gerne gesehen. Denn die in die Millionen gehenden Besucherzahlen lassen gesellschaftliches Interesse an einem Mythos erkennen, das der Staat in eine nationalistische Bewegung umzumünzen versucht. Gerade weil sich hier ein beträchtliches Ausmaß an sozialer Mobilisierung zeigt, muss man sich jedoch das Verhalten der Menschen, die nun ihrerseits versuchen, aus der staatlichen Lockerung der Religionspolitik ihren Vorteil zu ziehen, genauer anschauen. In den vergangenen zwei Jahrzehnten hat Vietnam ein Aufblühen der Volksreligion erlebt, sichtbar im starken Anwachsen religiöser Aktivitäten in Pagoden, Tempeln und Dorfschreinen. Die lokale Bevölkerung sieht diese in aller Regel als einen Damm gegen die Moderne, als eine Front gegen staatliche Kontrolle oder auch als eine Chance auf internationale Einbindung.[22]

Der Untergang des Kommunismus Ende der 1980er Jahre ließ in Vietnam neue Formen der Ideologie aufkeimen. Viele Vietnamesinnen und Vietnamesen nutzten die dadurch ausgelösten Auseinandersetzungen in Politik und Kultur, um sich ihren eigenen spirituellen Raum zu schaffen – und so kam auf einmal der Kult der Verehrung der Hung-Könige auf die Agenda. Es ist faszinierend, zu beobachten, dass sich sowohl der Staat als auch das Volk voller Begeisterung für die Erneuerung dieses Kultes engagieren, dies jedoch aus sehr unterschiedlichen Beweggründen tun. Ersterer sucht nach einer neuen Begründung für seine Legitimität, indem er sich als Repräsentant der Kontinuität der traditionellen vietnamesischen Werte darstellt. Letzteres hingegen ist bestrebt, sich die relative Offenheit des Staates gegenüber religiösen Praktiken zunutze zu machen und verfolgt seine eigenen Pläne. Darüber hinaus eröffnet dieses neue religiöse Umfeld neue Möglichkeiten, sich zu zahlreichen gesellschaftspolitischen

Themen zu Wort zu melden, einschließlich solcher Themen wie Religions- und Pressefreiheit.

Trotz dieser höchst unterschiedlichen Motive bildet der Kult der Verehrung der Hung-Könige eine gemeinsame Grundlage für Volk und Staat, um einen aufblühenden religiösen Nationalismus zu feiern. Binnen zweier Jahrzehnte wurde aus einem lokalen Fest die größte religiöse und soziale Massenbewegung Vietnams. Jeder Versuch, Vietnams Entwicklung nach 1986 zu begreifen, bleibt unvollständig, wenn man die Dynamik des gemeinsamen Projektes von Staat und Volk, das sich in dem Kult der Verehrung der Hung-Könige zeigt, außer Acht lässt: die Förderung traditioneller Kultur als neue Form nationaler Identität.

Mit anderen Worten: Der Mythos entfaltet auf realpolitischer wie kultureller Ebene eine beträchtliche Dynamik. Die umfassende soziale Mobilisierung mit Hilfe spiritueller, mit den Hung-Königen verbundener Praktiken spiegelt eine rasante Umwandlung einer Gesellschaft wider, die durch die politischen und ideologischen Herausforderungen nach dem Ende des Kalten Krieges erheblich geschwächt wurde. Durch ein ausgetüfteltes Zusammenspiel zwischen symbolischer Ritualpraxis und intellektuellem Projekt ermöglicht der Mythos das Aufkommen einer neuen Tradition, die durch Rituale unter staatlichem Patronat, eine neu definierte Symbolik und konstruierte Fakten institutionalisiert wird. Mögen der Mythos und der mit ihm verbundene Kult auch einen gewissen Teil des Raumes ausgefüllt haben, den der politische und ideologische Niedergang nach 1986 hinterlassen hat, so ist seine zukünftige Funktion mehr als ungewiss.

Schlussfolgerungen: Gründungsmythos in Vietnam und darüber hinaus

Die Untersuchung des Gründungsmythos und seiner Funktion im heutigen Vietnam verschafft uns ein tiefes Verständnis der tatsächlichen Veränderungen in Gesellschaft und Politik dieses Landes. In den vorangehenden Abschnitten wurden die erheblichen Anstrengungen der kommunistisch geführten Regierung, eine alternative politische Ideologie zu finden und sie mit Leben zu erfüllen, untersucht. Die KPV steckte ab 1986 in einer offenkundigen Zwickmühle: Einerseits musste sie sich mit dem Zerfall des kommunistischen Erbes auseinandersetzen, andererseits erlebte sie ein beispielloses und immer stärker werdendes Interesse an Dingen, die als typisch vietnamesisch definiert werden und die deshalb bewahrt und weiterentwickelt werden sollen. Der Staat entschied sich für eine Rückkehr zu

traditioneller Kultur und einheimischen spirituellen Glaubenspraktiken. Von staatlichen Stellen beauftragte Historiker und Wissenschaftler anderer Fachrichtungen haben sich an der Wiederentdeckung der Vergangenheit beteiligt und, wo diese früheren Epochen nicht genügend hergaben, kreierten sie eine Vergangenheit, die in dieser Form nie wirklich existierte. Die durch den Zusammenbruch des von der UdSSR geführten Lagers verursachte Krise versetzte die vietnamesische Regierung in eine prekäre Lage. In ihrer Verzweiflung legte sie sich eine neue Strategie zu, die ihre Legitimität gerade nach dem Niedergang der sozialistischen Ideologie wiederherstellen soll. Aus diesem Grund wird der gesamte Prozess der Belebung dieses Mythos von der KPV sorgfältig orchestriert und überwacht.

Die Millionen von Menschen, die am Hung-Tempelfest teilnehmen, und Tausende im ganzen Land errichtete Gedenkstätten belegen die Anziehungskraft des Rituals. Somit erreicht die KPV tatsächlich jene soziale Mobilisierung, die ihren politischen und kulturellen Interessen dient. Letztlich verwandelt sie den Mythos in eine komplexe Gemengelage aus Legende, Historie, spiritueller Verehrung, Feier und Zeremoniell. Damit erschafft sie eine ausgeschmückte Version des Mythos, die sie der bereits existierenden Version überstülpt. Ihr Ziel ist, die kollektive Vorstellungskraft des vietnamesischen Volkes für sich zu gewinnen, indem sie ihm ein neues Identitätsgefühl vermittelt, das historische Kontinuität suggeriert. In diesem Narrativ historischer Entwicklung versucht die Partei eine zentrale Rolle zu spielen, um ihre Machtposition zu bewahren.

Die Menschen erheben jedoch ihre eigenen Stimmen. Sie engagieren sich vehement bei der Nationalisierung des Mythos und sehen darin eine Chance, um sich ihren eigenen spirituellen Raum zu schaffen und Freiheiten ihrer religiösen Praktiken zu genießen – Dinge, von denen noch vor Jahrzehnten niemand zu träumen gewagt hätte. Ihr Engagement ist aber nicht notwendigerweise ein Triumph des Staates, sondern eine lebendige Reaktion und Anpassung an einen rasanten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wandel. Trotzdem stellen Millionen Angehörige ethnischer Minderheiten und zahlreiche Wissenschaftler die Relevanz und Authentizität eines Mythos, der allein der Neuerfindung nationaler Identität dient, allmählich infrage.

Die Beziehung zwischen Mythos und Realität in Vietnam kann aber auch Licht auf eine umfassendere Perspektive der Menschheitsgeschichte werfen. Es geht um die Frage des gesellschaftlichen und politischen Verlangens nach Veränderung in der postkommunistischen Ära und darum, welche Rolle historische Mythen beim Aufbau nationaler Identität und der Legitimation staatlicher Herrschaft spielen. In der Geschichte der »Erfin-

dung von Traditionen« zeigt sich häufig ein weltweites Phänomen, das in Europa, Asien und anderswo auftritt.[23]

Ein Gründungsmythos existiert in zahlreichen Traditionen unterschiedlicher politischer Strukturen, vom Ursprung der britischen Monarchie bis zur Wölfin im antiken Rom, die Romulus und Remus säugte. Er kann so komplex sein wie das Narrativ der chinesischen mythohistorischen »Drei Souveräne und Fünf Kaiser«, die Gesellschaft und Staat aufbauten, nach dem Nu Kua, halb Frau, halb Drachengöttin, die ersten Menschen aus Lehm geformt hatte. Oder so einfach wie die Legende der von den Laoten als Stammvater anerkannten mythischen Figur Khun Bulom, der einen riesigen Flaschenkürbis öffnete, aus dem Menschen entstiegen und die Familie der Tai/Lao nach Osten und Westen verbreiteten. Ihr auffallendstes gemeinsames Merkmal jedoch ist es, zum gezielten Aufbau einer kollektiven soziopolitischen Identität beizutragen. Der Mythos erlaubt es den Menschen nicht nur, sich als Teil der Geschichte zu verstehen, sondern er ist auch ein gezielter Versuch, Kontinuität mit einer historischen Vergangenheit herzustellen, die in weiten Teilen erfunden und konstruiert ist und so in den Dienst der Gegenwart gestellt werden kann.

Viele Gründungsmythen haben ein Schattendasein gefristet, bevor sie dazu genutzt wurden, neue Traditionen zu erfinden und zu inszenieren. Wie gezeigt wurde, fallen Aktivierung und Reaktivierung des Mythos meist in eine Zeit radikalen gesellschaftspolitischen Wandels und eines Bedürfnisses nach Identität. Wenn die herrschende Elite sich bewusst wird, dass ihre politische Ideologie ihre Legitimität verloren hat oder diese zumindest infrage gestellt wird, wird sie versuchen, alternative Überzeugungen und Werte zu schaffen, mit denen sich die Herzen und Köpfe zurückgewinnen lassen. Hierbei wird der Mythos der Vergangenheit die Erschaffung eines Mythos der Gegenwart befeuern.

Anmerkungen

1 Zit. nach: Ta Chi Dai Truong/Tran Hanh, Comments on Liam Kelley's »The Biography of the Hồng Bàng Clan as a Medieval Invented Tradition«, in: Journal of Vietnamese Studies, 7 (2012) 2, S. 160.
2 Karl Marx/Friedrich Engels, On Religion, New York 2008, S. 42.
3 Benjamin Yang, Deng: A Political Biography, New York 1998, S. 303.
4 Jayne S. Werner, God and the Vietnamese revolution: Religious Organizations in the Emergence of Today's Vietnam, in: Tam T. T. Ngo/Justine B. Quijada (Hrsg.), Atheist Secularism and Its Discontents: A Comparative Study of Religion and Communism in Eurasia, London 2015, S. 29.
5 Tran Thi Lien, Communist state and religious policy in Vietnam: a historical perspective, in: Hague Journal on the rule of law, 5 (2013) 2, S. 235.

6 Hiến Pháp năm 1992 (Verfassung der SR Vietnam in der Fassung des Jahres 1992), Art. 70, Website des Justizministeriums der SR Vietnam, http://www.moj.gov.vn/vbpq/lists/vn%20bn%20php%20lut/view_detail.aspx?itemid=11243.
7 On building and developing an advanced Vietnamese culture deeply imbued with national identity, Nghi quyet 03/NQ-TW [Decision 3 of the Central Committee of the Communist Party of Vietnam], 16.7.1998.
8 Äußerung Ho Chi Minhs aus dem Jahre 1954 am Hung-Tempel der Provinz Phu Thọ, zit. nach Tỉnh Ủy Phú Thọ (Komitee der KPV der Provinz Phú Thọ) (Hrsg.), Bác Hồ với đền Hùng (Onkel Hos Engagement für den Hung-Tempel), Hanoi, 2009, S. 24 ff.
9 Phạm Bá Khiêm, Tín ngưỡng thờ cúng Hùng Vương tâm thức nguồn cội của người Việt (Der Kult der Verehrung der Hung Könige und dessen Ursprünge aus Sicht der Vietnamesen), http://tapchidantoc.ubdt.gov.vn/2013 – 03 – 12/520311804edb8568a9cfe9addb9ab336-cema.htm.
10 Vu Khieu, The tradition of worshipping of Hung kings in Vietnam, in: The Ministry of Culture, Sites of the WHK in Vietnam, Hanoi 2005, S. 27 f.
11 The Hung kings anniversary speech, in: The Ministry of Culture, Sites of the WHK in Vietnam, Hanoi 2005, S. 155.
12 Vietnam Institute of Culture and Arts Studies, Report on the scientific inventory of the worship of Hung Kings in Phu Tho Province, Hanoi 2012, S. 15.
13 Ebd.
14 Thông tấn xã Việt Nam (Vietnamesische Nachrichtenagentur), Hơn 4 500 tỉ đồng đầu tư bảo tồn Khu Di tích lịch sử Đền Hùng (Investitionen in Höhe von mehr als 4,5 Mrd. vietnamesische Dong für den Denkmalschutz des Hung Tempels), http://www.vietnamtourism.com/index.php/news/items/15956.
15 Hà Tùng Long, Bắc Ninh chi 32 tỷ để tôn tạo Đền thờ Kinh Dương Vương (Bac Ninh spendet 32 Mrd. Vietnam. Dong für die Renovierung des Tempels von Königs Kinh Duong), http://dantri.com.vn/van-hoa/bac-ninh-chi-32-ty-de-ton-tao-den-tho-kinh-duong-vuong-20151103104817792.htm.
16 Decision on planning and developing tourism in Phu Tho Province, 2011 – 2020, and the 2030-perspective, The People Committee of Phu Tho Province, No. 30/2012/NQ-HĐND, 7.12.2012.
17 Trung Sơn, Đền Hùng Vương ở Thảo Cầm Viên được xếp hạng di tích (Der Hung-Tempel im Botanischen Garten von Saigon wird offiziell als Kulturerbe anerkannt), http://vnexpress.net/tin-tuc/thoi-su/den-hung-vuong-o-thao-cam-vien-duoc-xep-hang-di-tich-3241090.html.
18 BolsaTV, Một vòng thăm Tòa Đại Sứ Việt Nam tại Nga (Ein Rundgang durch die vietnamesische Botschaft in Russland), https://www.youtube.com/watch?v=mG4pgxNNr4Y.
19 Keith W. Taylor, A History of the Vietnamese, Cambridge 2013.
20 Nguyễn Đình Minh, Bàn thêm về câu chuyện Vua Hùng thọ gần 700 tuổi (Neue Diskussionen der Geschichte über den 700 Jahre alten Hung-König), http://vanhaiphong.com/y-kien-nha-van/794-ban-them-ve-cau-chuyen-vua-hung-tho-gan-700-tuoi-nha-th-nguyen-inh-minh.html.
21 Phú Thọ TV, Người Mường và tín ngưỡng thờ cúng Hùng Vương (Das Volk der Muong und der Kult der Verehrung der Hung-Könige), https://www.youtube.com/watch?v=QThstcXXInE.
22 Kate Jellema, Returning home: Ancestor veneration and the nationalism of Doi Moi Viet Nam, in: Philip Taylor (Hrsg.), Modernity and Re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam, Singapur 2005.
23 Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hrsg.), The Invention of Tradition, Cambridge 1983.

Jörg Wischermann

5 Vietnam – der Mythos der Solidarität in der Bundesrepublik Deutschland (1965–75)

Einleitung

Als ich 2010 in Hanoi auf einer gemeinsamen Veranstaltung des Goethe-Instituts Vietnam und der Nationaluniversität Hanoi die These ausbreitete, dass es den »68ern« und den ihnen nachfolgenden außerparlamentarischen Protestierern sehr viel mehr, wenn nicht sogar ausschließlich, um gesellschaftliche, politische und soziokulturelle Veränderungen im eigenen Land gegangen sei und sehr viel weniger um die Unterstützung der Nationalen Befreiungsfront im Süden oder etwa der Demokratischen Republik Vietnam im Norden dieses Landes, erntete ich lebhaften bis zornigen Widerspruch aus dem Auditorium.

Insbesondere ältere (Nord-)Vietnamesen ließen mich wissen, dass sie doch mit eigenen Augen nicht zuletzt während der Friedensverhandlungen in Paris 1968 gesehen hätten, wie Menschen Plakate mit dem Bild Ho Chi Minhs hochgehalten, seinen Namen skandiert, sich für Frieden in Vietnam ausgesprochen und gegen den US-Imperialismus und dessen barbarische Taten im »Amerikanischen Krieg« (den man in Deutschland »Vietnamkrieg« nennt) lautstark engagiert hätten. Diese Erinnerung an die weltweite Solidarität mit ihrem Befreiungskampf lasse man sich durch meine irrigen Thesen nicht kaputt machen.

Mein Gegenargument lautete, dass ehrliche Solidarität und aufrichtiges Mitgefühl mit den unter den Kriegsfolgen leidenden Vietnamesen, Scham angesichts von und Empörung über einen grausamen und nicht zu rechtfertigenden Krieg, angeführt durch die Verteidiger der »freien Welt«, nicht ausschließe, dass »Vietnam« und der »Vietnamkrieg« eine »Projektionsbühne« waren. Und zwar »für alles, was wir an Vorstellungen hatten, wie sich die Welt und wie sich auch unsere Welt verändern ließe«, zitierte

ich einen Vertreter der damals in West-Berlin demonstrierenden Studenten und Vietnam-Experten, Peter Gäng.[1] Ich ging noch einen Schritt weiter und behauptete, dass Vietnam von den Protestierern und Solidaritätsbewegten im Grunde in der Auseinandersetzung für die Veränderung der eigenen, bundesrepublikanischen Gesellschaft und der herrschenden Politik instrumentalisiert und funktionalisiert worden sei.

Auf der Konferenz drohte die Situation kurzfristig zu eskalieren. Erst die Intervention eines teilnehmenden vietnamesischen Freundes und Kollegen, der in Erinnerung rief, dass es manchmal zwei mehr oder minder gut begründete Ansichten zu umstrittenen Thesen gäbe, ließ wieder Ruhe in die Diskussion ein- und die Beteiligten zu einem akademischen Diskurs zurückkehren.

Im Folgenden wird die These, dass die bundesdeutsche Vietnam-Solidarität ein Mythos ist, entwickelt. Es wird gezeigt, dass es ihren Protagonisten zwischen 1965 und 1975 weniger um die Vietnamesen und deren Leid als vielmehr, wenn nicht sogar vor allem, um grundlegende Veränderungen im eigenen Land ging. Zwar war für die Vietnam-Solidarität der moralisch-ethische Protest gegen den Krieg von zentraler Bedeutung war, das südostasiatische Land und der dort geführte Krieg waren aber zugleich eine Projektionsfläche für weiter gehende politische Vorstellungen. Als ein Identifikationsobjekt war die »vietnamesische Revolution« von großem funktionalen, wenn nicht instrumentellen Nutzen im Hinblick auf die von unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteuren angestrebten politischen und gesellschaftlichen Veränderungen hierzulande. Dokumentiert wird auch die Selbstkritik einzelner ehemaliger Protagonisten der Vietnam-Solidarität an ihrer Identifikation mit der »vietnamesischen Revolution« und deren Trägern, insbesondere im Hinblick auf die Folgen für die Solidarität mit Vietnam. Abschließend wird die Argumentation noch einmal im Hinblick auf das Thema dieses Bandes zuspitzend zusammengefasst.

Motivationsquellen und Entwicklung der »Vietnam-Solidarität«: von der moralisch-ethischen Empörung zur politischen Funktionalisierung

Die Entstehung der Vietnam-Solidarität

Moralisch-ethische Empörung war nicht nur auf der eingangs erwähnten Veranstaltung in Hanoi ein wirkungsstarker Zündstoff. Moralisch-ethische Empörung war Auslöser und blieb Begleiter der Vietnam-Solidarität in den

1960er und 1970er Jahren. Empörung brachte ab spätestens Mitte der 1960er Jahre Menschen nicht nur in Deutschland, sondern überall in Europa und in den USA zu kritischen Vorträgen über den Krieg in Vietnam in Hörsäle und andere Versammlungsstätten und zu teilweise machtvollen Demonstrationen auf die Straße. Die in den verschiedensten Formen Protestierenden wandten sich gegen einen Krieg, in dem ein zahlenmäßig kleines Volk entsetzliche Leiden zu erdulden hatte. Zugleich machte dieses Volk aber auch vor, wie man sich erfolgreich gegen einen scheinbar übermächtigen Gegner zur Wehr setzt. Dabei mag christlich-inspirierten Protestierern der Kampf von David gegen Goliath als Vergleichsgröße in den Sinn gekommen sein.

Die moralisch-ethische Empörung in der Bundesrepublik wurde sicherlich dadurch befördert, dass die US-Amerikaner spätestens seit ihrem Kampf gegen Nationalsozialismus und Faschismus als Vertreter freiheitlicher Werte und Vorstellungen galten und weltweit wirtschaftliches Wohlergehen aller Menschen auf der Basis von Freiheit, Demokratie und Einhaltung der Menschenrechte herzustellen versprochen hatten. Auch Menschen in der sogenannten Dritten Welt sollten im Rahmen einer nachholenden Modernisierung in den Genuss solcher Errungenschaften kommen, hatte nicht zuletzt US-Präsident Truman anlässlich des Antritts seiner[2] Präsidentschaft im Januar 1949 gelobt. Mit ihrer Kriegsführung in Vietnam traten die USA diese Werte jedoch ganz offensichtlich mit Füßen.

Der Friedens-, Abrüstungs- und Vietnam-Solidaritäts-Aktivist Klaus Vack erinnert sich, welche besondere Bedeutung es hatte, dass ausgerechnet die US-Amerikaner gegen Teile der vietnamesischen Bevölkerung einen grausamen Krieg führten:

> »Man darf ja auch unser Verhältnis zu den Amerikanern nicht vergessen, von denen wir uns ja befreit gesehen haben. Die Amerikaner kamen doch 1945 mit der Re-Education, der neuen Erziehung zur Demokratie. Was in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung stand, das haben wir uns 1955 bei den Naturfreunden noch vorgelesen, und wir haben immer insgeheim geglaubt, dass das in den USA eben immer noch so sei, wie es da stand. Und dann ging plötzlich dieses große, reiche, starke Land hin und schlachtete so ein kleines, armes Volk ab.«[2]

Sicherlich spielte auch eine bedeutende Rolle, dass sich die jungen Protestierenden nicht so verhalten wollten wie die meisten ihrer Eltern unter dem Nationalsozialismus: schweigend zuschauen, wie Unrecht geschieht, wenn nicht sogar die Täter unterstützen. Auch hierbei waren moralisch-ethisch motivierte Überlegungen maßgeblich.

Eine wichtige Rolle für die Vietnam-Solidarität spielte ferner die mediale Berichterstattung über den Krieg. Dieser wurde ab Mitte der 1960er Jahre Abend für Abend über die Hauptnachrichtensendung und über politische Magazine (z. B. »Panorama«) in die bundesdeutschen Haushalte übertragen. »Die Tagesschau« zeigte beispielsweise Bilder des »body count«, bei dem US-Truppen und ihre Befehlshaber die »Tagesstrecke« von getöteten angeblichen wie wirklichen Feinden (»Vietcong«) stolz vor den Kameras präsentierten. Damit wollten die Militärs demonstrieren, welche Fortschritte sie im Krieg gemacht hatten und wie nahe der Sieg war. Auch solche Berichterstattung befeuerte die Empörung.

Aufnahme aus Saigon, 1968. Der Krieg der USA in Vietnam zog weltweit Proteste nach sich.

Der Protest gegen den Vietnamkrieg wurde in der Bundesrepublik von Studierenden, Schülerinnen und Schülern, Lehrlingen und anderen Jugendlichen getragen. Unterstützung erhielten sie von denjenigen, die sich schon in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren für Frieden und weltweite Abrüstung eingesetzt hatten (»Anti-Atomtod-Bewegung«, »Ostermarschbewegung«). Zumindest der eigenen Wahrnehmung nach standen ihnen verschiedene Bundesregierungen, alle im Bundestag vertretenen Parteien,

die allermeisten Gewerkschaften, die wichtigsten Interessenverbände, die Presse und auch eine breite, von den Medien einseitig unterrichtete Öffentlichkeit gegenüber. Sie alle waren mehr oder weniger dezidiert der Meinung, dass die US-Truppen am Mekong nicht nur die Freiheit West-Berlins, sondern der ganzen freien Welt verteidigten.[3] Bezeichnend war in diesem Zusammenhang das Schweigen des späteren Friedensnobelpreisträgers Willy Brandt, der den Kriegseinsatz der USA weder als Bundesaußenminister noch als Bundeskanzler kritisierte.

Vietnam als Ausgangs- und Mittelpunkt, Modellfall und Katalysator einer oppositionellen Bewegung

Anders als die Algerien-Solidarität war die Vietnam-Solidarität zumindest zeitweise *das* Thema in der Studenten-, Schüler-, Lehrlings-, Friedensbewegung und weiteren sozialen Teilbewegungen.[4] Dabei war zumindest bis 1968 die

> »Beschäftigung mit Vietnam […] integraler – ja entscheidender – Bestandteil eines Aufbruchs, der sich in seinen Zielen und Aktionen gegen Restauration und Staatsherrschaft in der Nachkriegsgesellschaft wandte: gegen den ›Talarenmuff‹ an den Universitäten, gegen die ›Meinungsmanipulation‹ der Springer-Presse, gegen den Mief des ›Kalten Krieges‹ und die nie aufgearbeitete NS-Vergangenheit, die der ›Vietnam-Generation‹ in den Figuren des Bundespräsidenten, des Kanzlers, vielen Konzernchefs, Richtern und Generälen gegenüberstand.«.[5]

Von diesen Auseinandersetzungen nahm die Vietnam-Solidarität ihren Ausgang und wurde

> »zum Mittel- und Ausgangspunkt einer neuen oppositionellen Bewegung. […] Zunehmend wurden politisch-gesellschaftliche Widersprüche entdeckt, die nicht mehr nur als Folge politischer Fehlentscheidungen interpretiert, sondern teilweise als strukturelle Widersprüche des veränderten politischen Systems der Bundesrepublik und der sozioökonomischen Verhältnisse angesehen wurden.«[6]

Kristallisationskern der studentischen Proteste war ab Mitte der 1960er Jahre der Sozialistische Deutsche Studentenbund (SDS), für den der Bezug auf Vietnam durchaus auch eine instrumentelle Dimension hatte: Über den Protest gegen den Vietnamkrieg gewann man Verbündete für andere

Proteste (z. B. gegen die Notstandsgesetze). Dabei wurde der »Mythos Vietnam […] ab 1966 vom Führungspersonal des SDS verstärkt als ›Lokomotive‹ für ›alle anderen Aktivitäten‹ instrumentalisiert. Er war öffentlicher ›Mittelpunkt einer oppositionellen Bewegung‹«.[7]

Aber Vietnam und der Vietnamkrieg wurde nicht nur Mittelpunkt einer neuen oppositionellen Bewegung. Vielmehr wurde Vietnam, so erinnern sich jedenfalls SDS- und andere Aktive der damaligen Zeit, auch zum Modellfall für die sich entwickelnde politische »Neue Linke« in der Bundesrepublik:

> » In dem Maße[,] in dem der Widerstand der Vietnamesen […] die bürgerlich-intellektuelle Jugend zu politisieren begann, rief er auch unter der traditionellen, wenigstens in ihrem Selbstverständnis (wenn schon nicht in ihrer Basis) proletarisch-revolutionären Linken die Hoffnung hervor, irgendwo werde der Menschheitstraum der repressionsfreien, egalitären, aller Ausbeutung ledigen Gesellschaft wahr.
> Aber wer konnte, wer sollte die Versteinerung des Kapitalismus in seinen Hochburgen auflösen? Wer war das revolutionäre Subjekt in den hochentwickelten, kapitalistischen Industrienationen? Die Arbeiterklasse […] wohl kaum […]. Die Studenten, Intellektuellen und die hier und da empörten Kleinbürger wären dazu ebenso wenig in der Lage wie Randgruppen der Gesellschaft. In dieser Situation richtete sich das Augenmerk auf die Befreiungsbewegungen der Dritten Welt. Was man in den Metropolen nicht erreichen konnte, könnte vielleicht von dort herbeigeführt oder doch eingeleitet werden. Der drei Jahrzehnte dauernde Kampf in Vietnam erwies, welche Kraft eine für ihr eigenes Interesse kämpfende Bevölkerung auch unter den schwierigsten materiellen Bedingungen entfalten konnte und dass Lethargie keineswegs das Kennzeichen der Armen, Ungebildeten und Unterdrückten in der Dritten Welt sein muß. Dort waren die Fronten, so schien es, noch eindeutig. Die Menschen kämpften um die Befriedigung der Grundbedürfnisse und waren nicht in die widersprüchlichen Strukturen der Industriegesellschaft gefangen. Sie konnten also den Anfang machen.
> […] Auf diese ferne Gesellschaft konnten alle hiesigen Wünsche nach einem guten, einfachen, brüderlichen und freien Leben projiziert werden. Idealisierungen boten sich sehr leicht an: Vietnam, ah ja! Das Land und die Kämpfe in ihm waren weit. Das Eintreten für dessen Befreiung […] war nicht mit allzu großen Anforderungen an uns selbst verbunden. Man brauchte deshalb sein Leben nicht zu ändern und fühlte sich doch als Vertreter der gerechten Sache. Bei diesem Bild ging es um die Hoffnungen und Identifikationen mit einem fernen revolutionären Subjekt. Das war wichtig. «[8]

Jenseits seiner Bedeutung für eine »Neue Linke« und trotz weitgehend fehlender interkultureller und persönlicher Beziehungen zu Vietnamesen wurde Vietnam *der* »große Katalysator« für die »politische Bewusstseinsbildung in allen Bereichen in den sechziger Jahren«.[9] Am besten beschreibt Eckard Siepmann diese Bedeutung des Vietnamkrieges und der Vietnam-Solidarität als Katalysator für Veränderungen des politischen Bewusstseins und des Verhaltens nicht nur der bundesdeutschen Jugend:

> »Katalysatoren sind Stoffe, die in chemischen Prozessen für Verlangsamung oder Beschleunigung sorgen. Die vietnamesische Revolution zersetzte in den kapitalistischen Metropolen alle überkommenen Politik- und Moralverständnisse, streute Dynamik in überlieferte Generationskonflikte, sprengte Reste von Staatsloyalität auf, zwang Zehntausende zur Suche nach einer neuen politischen und persönlichen Identität, lieferte das gesamte Arsenal der Legitimationsideologien des ›freien Westens‹ dem historischen Mülleimer aus. Was für die wenigen Durchblickenden unter den Eltern der spanische Bürgerkrieg war, das wurde der vietnamesische Befreiungskampf für die Generation der Kinder – ein Lernprozeß, der keinen Stein der Sozialisation auf dem anderen ließ. Die Domino-Theorie der US-amerikanischen Konterrevolution (›wenn Vietnam fällt, fällt der gesamt Ferne Osten‹) wurde Wirklichkeit in dem Bewußtsein der Jugend in den Metropolen: Mit dem Glauben an die Befreiungsfunktion des US-Napalmkrieges stürzten bei einer ganzen Generation die moralischen, politischen und kulturellen Sozialisations- und Integrationsstrategien des ›freien Westens‹ wie ein Kartenhaus zusammen.«[10]

Radikalisierung des Protestes in der Studentenbewegung

Wie Vietnam als Katalysator die Radikalisierung unter den jungen Protestierenden vorantrieb, zeigt exemplarisch die Entwicklung der bundesdeutschen Studentenbewegung. Im Verlauf der Auseinandersetzung um Forderungen wie die nach »Frieden in Vietnam«, »Stopp der US-Flächenbombardements« und »Abzug der US-Truppen aus Vietnam« ging der moralisch-ethische Impetus des Protestes zwar nicht verloren. Ganz im Gegenteil: Die Studentenbewegung war und blieb eine »hochmoralische« Bewegung, wenngleich es um die Bedeutung von Moral und Ethik Auseinandersetzungen gab.[11] Aber Kritiker innerhalb des SDS forderten, dass der moralische Protest überwunden werden müsse und sich zu einem politischen »Protest gegen ein System« ausweiten müsse.

Unter Rudi Dutschkes Führung radikalisierte sich der SDS nicht nur, was die Form von Aktionen anging. Auch inhaltlich übernahmen die

»Antiautoritären« (zu denen Dutschke zählte, wenn man ihn nicht sogar als ihren charismatischen Anführer sehen möchte) innerhalb des SDS spätestens ab dem 2. Juni 1967 (dem Tag der Ermordung von Benno Ohnesorg) eine Führungsrolle und drängten zeitweise die »Traditionalisten« in die Minderheit.[12] Die »Antiautoritären« hatten sich schon ab dem Winter 1966 und nach einer für damalige Verhältnisse provokativen Plakataktion gegen den Besuch des kongolesischen Diktators Tschombé in West-Berlin sowie der Veröffentlichung einer Reihe von Publikationen (betitelt »Informationen über Vietnam und Länder der Dritten Welt«), in denen die Frage nach legitimen Protestformen aufgeworfen worden war, für »eine aktive Unterstützung der kämpfenden Befreiungsbewegungen in Vietnam und in der Dritten Welt« eingesetzt.[13] Die noch von akademischer Distanz geprägte Dritte-Welt-Solidarität (wie sie vor allem von den an der Universität Marburg beheimateten »Traditionalisten« vertreten wurde, die den SDS auf wissenschaftlich-theoretische Positionen beschränken und die Notwendigkeit des Sozialismus streng rational begründet sehen wollten) wich »einer emphatischen Identifikation mit den Befreiungsbewegungen«[14]. Es trat eine theoretische Begründung für eine weltweite gesellschaftliche Veränderung hinzu, bei der der entscheidende Impuls aus den Ländern der sogenannten Dritten Welt und hierbei aus Lateinamerika kam. Dabei wurde vor allem auf Che Guevara und dessen Schrift »Schaffen wir zwei, drei, viele Vietnam!« Bezug genommen.

Auch äußerlich wurde eine Radikalisierung des SDS erkennbar. So wurden auf Demonstrationen im März 1967 Fahnen der südvietnamesischen Befreiungsfront (FNL) geschwenkt, amerikanische Soldaten zur Desertion aufgefordert und »im Mai wurde Geld für Medikamente gesammelt, welches der FNL übergeben werden sollte«.[15] »Damit sei die Politik des SDS ›durch die Umwandlung eines moralischen Protestes der Studenten in konkrete Solidarität für die kämpfende FNL‹ in ein neues Stadium eingetreten. Es wurde die persönliche ›Aktivität‹ jedes Einzelnen gefordert.«[16] Noch einen Schritt weiter ging man auf einer Demonstration am 21. Oktober 1967 in Berlin. Dort wurde explizit

> »eine Identifikation mit den kämpfenden vietnamesischen Revolutionären vorgenommen […]. Während man früher immer auf die Opfer-Situation der Vietnamesen hinwies und den Imperialismus anprangerte ob seiner verbrecherischen Aktivitäten, wurde diesmal und auch in Zukunft dann immer mehr der revolutionäre Charakter des Volkskrieges herausgestellt und eben eine Identifikation mit dem kämpfenden Volk und der führenden kommunistischen Partei des Landes bzw. der FNL zum Ausdruck gebracht. Im Schluss-

wort seiner Rede zitierte Gollwitzer einen Studenten, der auf die Frage, ob er glaube, sein Protest gegen den Krieg würde in Vietnam etwas ändern, geantwortet habe: ›Nein, aber hier!‹ «[17]

Für diese Etappe der Vietnam-Solidarität in den 1960er Jahren zieht Claudia Olejniczak das (Zwischen-)Fazit:

» Die Solidarität mit der Befreiungsbewegung Südvietnams und der Demokratischen Republik Vietnam diente der westdeutschen Linken […] vor allem als Projektionsbühne für die eigene revolutionäre Entwicklung. Man sah sich am Beginn eines weltweiten revolutionären Prozesses, der ausgehend von den nationalen Befreiungsbewegungen der Dritten Welt auf die ›Metropolen‹ übergreifen würde. Die Aktiven erhofften sich Impulse aus der ›Peripherie‹ für die gesellschaftliche Veränderungen im eigenen Land: die Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt sollten dem Sozialismus neue Impulse geben. «[18]

»Errichtet die Revolution im eigenen Land!«

Der Bruch mit dem Mythos Vietnam kam am 2. Juni 1967. War Vietnam für die Protestierenden bis dahin Mittelpunkt, Modellfall und »Paradigma« für das Verhältnis westlicher Länder zur sogenannten Dritten Welt sowie Katalysator und Projektionsbühne für unerfüllte gesellschaftliche Veränderungsabsichten hierzulande, so war Vietnam *danach* »nur noch Vietnam«, wie sich Peter Gäng erinnert.[19] Der Auslöser für diesen Bruch war die gezielte Erschießung von Benno Ohnesorg durch den Berliner Kriminalobermeister Karl-Heinz Kurras am 2. Juni 1967. »War der Zusammenhang zwischen den Herrschaftsverhältnissen in der Ersten und der Dritten Welt bis dahin weitgehend theoretisch hergestellt worden, so wurde er durch die Ereignisse während des Schah-Besuches für viele Studenten äußerst greifbar und deutlich vorgeführt.«[20] Klaus Vack erinnert sich:

» Als Benno Ohnesorg bei der Demonstration gegen den Schah von Persien erschossen wurde, ergänzten sich immer stärker moralischer Protest, Empörung und die theoretische Auseinandersetzung mit den Zusammenhängen in unserem eigenen Land, in der Bundesrepublik. […] der Todesschuss auf Benno Ohnesorg war ein Auslöser für die Erkenntnis – obwohl es um den Iran ging und nicht um Vietnam, aber das ist alles zusammengedacht worden in unseren Köpfen –, dass die Bundesrepublik Deutschland auch mit manifester Gewalt, selbst mit der Bereitschaft Menschen umzubringen, die imperialistische und unterdrückerische Politik der USA oder ihrer Despoten in ande-

ren Ländern deckt und unterstützt. […] Auch wenn eher emotional reagiert wurde, hat dieser Tag in unseren Köpfen jedenfalls einiges klarer gemacht. «[21]

Ähnlich nahm Peter Gäng diesen Zeitpunkt als einen Bruch wahr:

» Nach dem Attentat und nach dieser Eruption gegen die Springer-Presse war Vietnam [in der Studentenbewegung, J. W.] eigentlich kein Thema mehr. Die Parole, die das am genauesten beschreibt, war ›Sieg im Volkskrieg – Klassenkampf im eigenen Land!‹ Das war eine völlige Rückbesinnung auf die politischen Verhältnisse hier und die Solidaritätsbewegung war von diesem Zeitpunkt an auch keine Projektionsbühne mehr, sondern nur ein politischer Zweig unter anderen. Sie war nicht mehr das Vehikel und auch nicht mehr der Motor der Geschichte. Vietnam stand nicht mehr für etwas anderes. «[22]

Die Schlusserklärung des »Vietnam-Kongresses« an der Technischen Universität Berlin im Februar 1968 ist Ausdruck dafür, »wie sich über Vietnam eine radikale Auseinandersetzung mit den Verhältnissen in der Bundesrepublik entwickelt hatte. Die zentralen politischen Auseinandersetzungen wurden nun im eigenen Land gesehen.«[23] Die Resolution dieses Kongresses stellt fest, dass der Imperialismus die Befreiungsbewegung in Vietnam zu zerschlagen suchte; dass sein weltweites System überall das gleiche sei und eine gegen die Emanzipation der Menschen gerichtete Repressionsmaschine darstelle. Aber die Bedingungen und Formen des Kampfes seien je nach Land verschieden: »Solidarität mit dem vietnamesischen Volk bedeutet für uns, Ho Chi Minhs Aufforderung an die italienischen Kommunisten ›Errichtet die Revolution in eurem eigenen Land‹ zu übernehmen und an dieser Aufgabe zu arbeiten.« Heute heiße konkrete Solidarität mit der Befreiungsfront Südvietnams, die Zerschlagung des Imperialismus in den Metropolen selbst voranzutreiben und eine Wiederbelebung des »sozialistischen Internationalismus« in Europa zu betreiben.[24] Von Vietnam war im weiteren Dokument folgerichtig nicht mehr die Rede. Vielmehr ging es um die Möglichkeiten, das »System des Imperialismus« in der Bundesrepublik selbst anzugreifen. Folgerichtig hieß es in der Schlusserklärung:

» Die Oppositionsbewegung steht vor dem Übergang vom Protest zum politischen Widerstand. […] Eine zweite revolutionäre Front gegen den Imperialismus in dessen Metropolen kann nur dann aufgebaut werden, wenn die antiimperialistische Opposition lernt, die spätkapitalistischen Widersprüche zu aktualisieren, und den Kampf um revolutionäre Lösungen in Betrieben, Büros, Universitäten und Schulen aufnimmt. «[25]

Demonstration im Zuge des »Vietnam-Kongresses«, West-Berlin 1968

Der Berliner Vietnam-Kongress von 1968 markierte nicht nur einen Höhepunkt des studentischen Internationalismus, sondern gleichzeitig auch seinen Endpunkt. Zum Zerfall des SDS und dem Abflauen studentischer Solidaritätsbekundungen zugunsten von Vietnam trugen 1968 verschiedene Ereignisse und Entwicklungen bei.[26] An die Stelle der Identifikation mit den Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt und mit der »vietnamesischen Revolution« trat innerhalb wie außerhalb der bundesrepublikanischen Studentenbewegung die Rückbesinnung auf die und alsbald die Identifikation mit der Arbeiterklasse in der sogenannten Ersten Welt. Was von dem Berliner Vietnam-Kongress »blieb, war ein Hauch revolutionärer Utopie, entwickelt im realitätsfernen Raum der Hochschule, wo weder die gesellschaftliche Wirklichkeit noch die politischen Machtverhältnisse dieser Zeit richtig eingeschätzt wurden«.[27]

Aus dem sich schließlich 1969 auflösenden SDS gingen zahlreiche politische Splittergruppen hervor. Deren »Internationalismus, die Solidarität mit Ländern in der Dritten Welt, wurde funktionalisiert und auf die entsprechenden Grundbedürfnisse zugeschnitten. Oft blieb die Internationa-

lismusarbeit nicht mehr als blinde Übernahme der Außenpolitik bestimmter Länder wie der Sowjetunion, Chinas oder Albaniens oder gar nur bestimmter Fraktionen der chinesischen KP.«[28]

Die Indienstnahme Vietnams durch die »Initiative internationale Vietnam-Solidarität«

Nach dem Zerfall der Studentenbewegung und der Auflösung des SDS Ende 1969 gewann die »Initiative internationale Vietnam-Solidarität« (IIVS) in der bundesdeutschen Vietnam-Solidarität die Oberhand. Somit wurde die Vietnam-Solidarität nunmehr von sogenannten linken Traditionalisten und den von ihnen gebildeten bzw. beherrschten Organisationen dominiert. Dies waren politische Kräfte, die in der BRD ihre Hoffnung auf die Arbeiterklasse und die Gewerkschaften setzten und eine Einheitsfront mit Sozialdemokraten und »aufgeschlossenen« Christen und Liberalen anstrebten. Mit den »Antiautoritären« und Undogmatischen wie Rudi Dutschke hatten sie nicht viel gemeinsam – außer natürlich einer gewissen Form der Solidarität mit Vietnam.

Gegründet im Oktober 1969 ging die IIVS hervor aus der »Kampagne für Abrüstung« (KfA, später umbenannt in »Kampagne für Demokratie und Abrüstung« oder KfDA), besser bekannt als »Ostermarschbewegung«, die bereits nach 1966 »Vietnam-Komitees« gegründet hatte. Diese Komitees praktizierten das Modell der »punktuellen Aktionseinheit«, die das wichtigste Organisationsprinzip der »linken Traditionalisten« war und blieb. In einer punktuellen Aktionseinheit sollten »Kräfte und Gruppierungen vor allem aus dem Bereich der Gewerkschaften, der Sozialdemokratie und der Kirche« einbezogen werden. Als einen Erfolg der KfA notierte dessen prominentes Mitglied Frank Werkmeister 1975, dass »mancher, der als Pazifist 1960 oder 1961 zur Ostermarschbewegung kam, sich später zu einem Anhänger des bewaffneten nationalen Befreiungskampfes der unterdrückten Völker oder zu einem Sozialisten entwickelte«.[29]

Eine wichtige Rolle für Erfolge der IIVS bei der Gewinnung von Mitstreitern und öffentlichem Einfluss spielten ihre Einbindung in den internationalen Protest gegen den Vietnam-Krieg und die internationale Vernetzung führender Akteure der IIVS. Dazu zählten vor allem Beziehungen zum »Russell-Tribunal«, das die Kriegsführung der USA kritisch untersuchte und 1967 Ergebnisse der ersten Sitzungsperiode verkündete.[30] Ein weiterer wichtiger internationaler Bezugspunkt war die »Weltkonferenz über Vietnam«, die vom 6. bis 9. Juli 1967 in Stockholm stattfand. Dort kamen nicht nur Einzelpersönlichkeiten, sondern auch Vertreterinnen und

Vertreter von Friedens-, Jugend-, Studenten-, Frauen und Gewerkschaftsorganisationen, religiösen Verbänden und wissenschaftlichen und juristischen Vereinigungen sowie Organisationen aus den sozialistischen Ländern zusammen (insgesamt 462 Teilnehmer aus 63 Ländern und mehr als 200 Organisationen).[31] »In den folgenden Jahren festigte sich die Zusammenarbeit innerhalb der Stockholmer Vietnamkonferenz, die zunehmend als ein internationaler Koordinator der Antikriegsbewegung anerkannt und unterstützt wurde«, berichtet Werkmeister.[32] Aus den nationalen Solidaritätsbewegungen wurden Vertreter zu den Sitzungen des Liaison-Komitees hinzugezogen – aus der BRD war dies der erwähnte Frank Werkmeister, der später auch die IIVS in den Leitungsgremien der Stockholmer Friedenskonferenz vertrat.[33]

Der Aufruf des Trägerkreises »Initiative internationaler Vietnam-Tag 15. November 1969« wurde nicht nur von denjenigen Organisationen und Gruppierungen, die bis dahin für die KfDA verantwortlich gezeichnet hatten, sondern auch von neuen Kräften wie der Evangelischen Studentengemeinde, dem Bundesvorstand der Jungdemokraten, dem Bundeszentralrat des Sozialdemokratischen Hochschulbundes, einigen Gewerkschaftsjugendsekretären, den Vorsitzenden von vier Bezirken der Jungsozialisten und einem SPD-Abgeordneter des Landtags von Nordrhein-Westfalen unterzeichnet und getragen.[34] Demonstrationen von mehr als 40 000 Menschen im November 1969 schienen den Initiatoren recht zu geben: »Die Stärke der Bewegung für Vietnam liegt in ihrer Vielfalt. Entfalten wir die Aktivitäten auf möglichst breiter Front!«, hieß es in dem Aufruf.[35] Er wurde Grundlage für eine langfristig angelegte Kampagne.

Entsprechend dem oben erwähnten Organisationsprinzip, entstand die IIVS »als eine punktuelle Aktionseinheit verschiedenster Kräfte in der Solidarität mit dem vietnamesischen Volk«.[36] Sie übernahm sogleich Positionen der nordvietnamesischen Demokratischen Republik Vietnam (DRV) und der südvietnamesischen Befreiungsfront FLN, beispielsweise, dem »Wunsch mehrerer Organisationen« folgend, die »Losung zur Unterstützung des ›10-Punkte-Programms der FNL‹«.[37] Als »Volksfront« unterschiedlichster politischer Kräfte ging es der IIVS darum, in den »Metropolen« Unterstützung für den »Frieden in Vietnam« zu organisieren und dabei ein breites und loses Aktionsbündnis zu bleiben. Die »Zusammenarbeit basierte einerseits auf der strikten Ablehnung der US-amerikanischen Aggression und ihrer Unterstützung durch die Bundesregierung, andererseits auf der wachsenden Sympathie für die Politik der DRV und der »Provisorischen Revolutionsregierung Südvietnams« (PRR) bzw. der FNL, deren Forderungen und Vorschläge zur Lösung des Vietnamproblems als

berechtigt und realistisch akzeptiert wurden.«[38] Von Anfang an verzichtete man auf eine formelle Zugehörigkeit von Parteien in der IIVS. Damit waren auch Parteien wie die Deutsche Kommunistische Partei (DKP) (»die besonders enge Beziehungen zu ihrer Bruderpartei in der DRV, der Partei der Werktätigen Vietnams, und mit der FNL Südvietnams unterhielt«[39]) und die Deutsche Friedensunion in der IIVS nur durch Einzelpersönlichkeiten repräsentiert. Diese besondere Art der Repräsentation sozialistischer und kommunistischer Kräfte in der IIVS war insofern nützlich, als sie die Mitarbeit von Sozialdemokraten, Jungsozialisten, Jungdemokraten, Gewerkschaftsrepräsentanten usw. ermöglichte, wenn nicht sogar förderte, denn in deren »Mutterorganisationen« bestanden teilweise heftige Aversionen gegen die beiden genannten Organisationen.

Das Prinzip gleichberechtigter Zusammenarbeit schloss, so wiederum Werkmeister, »eine zahlenmäßige Majorisierung aus«. Die IIVS behielt auch dann den Charakter eines losen Aktionsbündnisses, als ein Exekutivausschuss gebildet wurde, dem je ein Vertreter des Bundesvorstandes der Jungdemokraten, des Bundesvorstandes der SDAJ, des Bezirksvorstandes der südhessischen Jungsozialisten (später ebenfalls des Bundesvorstandes) und der KfDA angehörten. Das Arbeitsprinzip des Exekutivausschusses war »vom Willen nach einmütiger Gemeinsamkeit bestimmt […]. Es gab keine Satzung, noch nicht einmal einen festgelegten Aufnahmemodus. Auch konnte die IIVS keine Beschlüsse fassen, die die mittragenden Gruppen oder Organisationen zur strikten Befolgung verpflichteten.«[40] Frank Werkmeister wurde Sprecher der IIVS. Ende 1969 bestanden in der BRD rund 80 örtliche Komitees oder Aktionsgruppen, die sich der IIVS zugehörig fühlten. Die IIVS intensivierte ab dem Frühjahr 1970 ihre Solidaritätskampagne und formulierte vor dem Hintergrund der Ausweitung des Vietnam-Krieges auf Laos und Kambodscha durch die USA 1970/71 Forderungen, die nicht nur auf den bedingungslosen Abzug der US-Truppen aus ganz Indochina abzielten, sondern auch Vorschläge zu einer politischen Lösung des Konfliktes enthielten.

Die IIVS und die in ihr organisierten politischen Kräfte hielten »die sachliche, umfassende Information über die Hintergründe der militärischen Auseinandersetzungen in Indochina und die Interessen der daran beteiligten Kräfte für eine entscheidende Voraussetzung dafür, neue Kreise der BRD-Bevölkerung gegen die US-Aggression zu mobilisieren«.[41] Man gab schriftliche Materialien heraus und organisierte »Vietnam-Hearings«. Ferner wurden Veranstaltungen abgehalten, auf denen »BRD-Bürger«, die zum Besuch der DRV (also Nordvietnams) eingeladen worden waren (Vertreter der Deutschen Kommunistischen Partei, der Sozialistischen Deut-

schen Arbeiterjugend [SDAJ], der Jungsozialisten und der Jungdemokraten, der »Hilfsaktion Vietnam« und verschiedener humanitärer Verbände wie der Caritas sowie prominente Schriftsteller und bekannte Journalisten), von ihrer Reise berichteten.

Darüber hinaus unterstützte man in der BRD studierende südvietnamesische Studenten, die von der Regierung in Saigon drangsaliert wurden, betrieb Aufklärung unter in der BRD stationierten US-Soldaten und enthüllte und kritisierte die anhaltende finanzielle, politische und moralische Hilfe und Leistungen der sozialliberalen Regierung unter Willy Brandt für die USA und den Krieg in Vietnam. Nicht zuletzt lud man immer wieder Delegationen der DRV und der PRR in die Bundesrepublik zu Gesprächen und öffentlichen Veranstaltungen ein (oder versuchte es zumindest, denn oftmals wurden den Gästen die Einreise verweigert), die die Positionen ihrer Organisationen bei unterschiedlichsten Gelegenheiten vorstellten.

Von größter Bedeutung war für die IIVS die »Propagierung der DRV- und PRR-Vorschläge zur Beendigung des Krieges«. Diese machte man sich auch zu eigen:

> »Da die IIVS mit den Vorschlägen der DRV und der PRR zur politischen Lösung des Vietnam-Problems voll übereinstimmte, war es nur konsequent, wenn sie nicht nur in politischen Erklärungen die Unterstützung dieser Vorschläge forderte, sondern im Rahmen ihrer Möglichkeiten auch dazu beitrug, diese Vorschläge in der Bundespublik inhaltlich bekannt zu machen.«[42]

Einstweiliger Höhepunkt dieser Entwicklung war die Kritik an den Verzögerungstaktiken der USA bei den Pariser Friedensverhandlungen im November 1972. Dabei bezog die IIVS, wie Werkmeister zufrieden feststellte, »eine so eindeutige parteiliche Position für die Auffassungen der Regierung der DRV und der PRR wie nie zuvor«.[43]

Auffällig ist, wie sich die Sprache der in der IISV Aktiven radikalisierte und sich ihr Sprachgebrauch dem der »Partei der Werktätigen Vietnams« (also der Kommunistischen Partei Nordvietnams) anglich. So rief man beispielsweise 1972 Schüler und Studenten dazu auf: »Erheben Sie Ihre Stimme gegen den Terror des Saigoner Marionettenregimes […] Kämpft für die Beendigung der US-Aggression!«[44]

Die strategischen Ziele der IIVS und ihrer vietnamesischen Partner

Auch die Unterstützung der Forderung nach »Frieden für Vietnam« (wie sie von Nordvietnam, der südvietnamesischen Befreiungsfront und der

»Provisorischen Revolutionsregierung Südvietnams« erhoben wurde) – in Abgrenzung zur von anderen Gruppen der bundesdeutschen Solidaritätsbewegung (vor allem von kommunistischen Splittergruppen und Parteien in der BRD) vertretenen Losung »Sieg im Volkskrieg!« macht deutlich, worum es der IIVS im engen Schulterschluss mit den vietnamesischen Partnern ging: Die Entwicklung einer möglichst breiten, eben einer volksfronthaften Solidaritätsbewegung. Mit Forderungen, wie sie auch die DRV, die FNL und die PRR vertraten, namentlich denen nach »Frieden in Vietnam!« und »Schluss mit den Bombardements!«, Appellen an die US-Regierung, ihre kriegerischen Handlungen in Indochina einzustellen, und Aufrufen zur Unterstützung der diplomatischen Vorstöße von DRV und PRR suchte man eine möglichst breite Unterstützung in der Bevölkerung zu erreichen. Bewusst wollte man nicht Menschen vor den Kopf stoßen, die nicht alle militärischen Aktionen der DRV guthießen und unterstützen wollten. Auch wollte man niemanden ausgrenzen, der sich »nur« humanitär engagieren wollte.

Um die Frage zu beantworten, auf was diese Volksfrontstrategie in Südvietnam und in der Bundesrepublik aber letztlich zielte und was ihr mutmaßlich letzter Zweck war, muss man etwas weiter ausholen und kurz den theoretischen und strategischen Hintergrund dieser Strategie und die daraus resultierende Konzentration der Forderungen auf »Frieden in Vietnam« skizzieren.

Diesen weiteren Hintergrund hatte unter anderem der Erste Sekretär des Zentralkomitees der »Partei der Werktätigen Vietnams«, Le Duan, abgesteckt. In seiner Geschichte der vietnamesischen Revolution (welche die IIVS in deutscher Sprache in der Bundesrepublik zu verbreiten half)[45] führte er aus, dass die vietnamesische Revolution (damit meinte er die Erringung der nationalen Unabhängigkeit Nordvietnams und die Errichtung einer sozialistischen Gesellschaftsordnung mit einem entsprechenden politisch-institutionellen Überbau in den 1950er Jahren) an drei Fronten stattgefunden habe: einer militärischen, einer politischen und einer diplomatischen.[46] Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Le Duan, so wie der Vertreter der südvietnamesischen Befreiungsfront und Sprecher der »Provisorischen Revolutionsregierung Südvietnams« (PRR), Ly Van Sau, explizit darauf hinwies, dass der Aufbau des Sozialismus im Süden Vietnams nicht auf der Tagesordnung stehe. Diese Forderung fände sich auch nicht in den Programmen von PRR und FLN.[47] Vielmehr gehe es darum, die »Voraussetzungen für einen neuen Aufschwung des Kampfes um den Sieg der sozialistischen Revolution« zu schaffen.[48] Und dafür seien die Bedingungen günstig:

> »In den imperialistischen Ländern haben sich gegenwärtig durch den Übergang vom Kapitalismus zum staatsmonopolistischen Kapitalismus, mit der Verschärfung der Ausbeutung und Unterdrückung der Arbeiterklasse und des werktätigen Volkes, die gesellschaftlichen Widersprüche extrem zugespitzt. Diese Lage erlaubt es der Arbeiterklasse, ihre Aktionseinheit zu stärken und auf dieser Grundlage die breiten Massen der Werktätigen und die anderen demokratischen Schichten in einer Einheitsfront gegen die Macht der staatsmonopolistischen Kapitalisten, gegen die amerikanische Vorherrschaft zusammenzubringen und für die Eroberung der Demokratie und des sozialen Fortschritts, die Verteidigung des Friedens und der nationalen Unabhängigkeit zu gewinnen. So sind die Voraussetzungen für einen neuen Aufschwung des Kampfes um den Sieg der sozialistischen Revolution geschaffen.«[49]

Dieses Zitat Le Duans ist insofern von großer Wichtigkeit, als darin deutlich gemacht wird, dass es nicht allein um die Befreiung Vietnams geht. Vielmehr benennt Le Duan hier

- das Endziel dieses Kampfes: den Sieg des Sozialismus, das heißt die Eroberung der Macht durch die Partei der Werktätigen und der Aufbau des Sozialismus in ganz Vietnam; damit steht er in völliger Übereinstimmung mit Ho Chi Minhs berühmten Diktum: »Nur der Sozialismus, nur der Kommunismus können die unterdrückten Völker und die Werktätigen der Welt von der Sklaverei befreien«;
- die Durchgangsstadien des Kampfes, namentlich die »Eroberung der Demokratie und des sozialen Fortschritts«;
- das politische Mittel, mit dem das Endziel erreicht werden soll: die »Einheitsfront« bzw. »Volksfront«;
- »wer wen« schlägt: Die Arbeiterklasse und die mit ihr verbündeten Schichten besiegen die staatsmonopolistischen Kapitalisten.

Von entscheidender Bedeutung aus Sicht des Befreiungskämpfers ist es nun, die Frage zu beantworten, *wann welches* Stadium auf dem als gesetzmäßig vorgestellten Weg zum Sozialismus angegangen werden sollte und könnte. In diesem Zusammenhang warnte Le Duan vor revolutionärer Ungeduld:

> »Es ist jedoch ganz ungenügend, nur auf das Endziel zu blicken. Auf der Grundlage einer genauen Bestimmung der Ziele der Revolution besteht die Kunst der revolutionären Führung darin, daß *man es versteht, Schritt für Schritt, auf kluge Weise zu siegen*. […] Schritt für Schritt richtig siegen zu wissen heißt, für eine bestimmte Periode, für eine bestimmte Situation die angemessensten konkreten Ziele zu bestimmen.«[50]

Die Methode »Schritt für Schritt siegen« müsse jeweils auf die konkreten Bedingungen des Landes angewendet werden:

> »Diese Methode läßt die Einheit zwischen Beharrlichkeit in der Verfolgung des Endziels und der Weitsicht, mit der man die konkrete Realität und ihre Veränderungen erfasst, Wirklichkeit werden. Sie ist die Kunst, Prinzipienfestigkeit mit Geschmeidigkeit im Handeln dialektisch zu verbinden, sie ist die Kunst, bei der Führung der Revolution das Entwicklungsgesetz anzuwenden, das die progressiven Veränderungen in qualitative Sprünge überführt. In der Praxis decken die Dinge ständig neue Seiten auf, neue Möglichkeiten, auf die wir uns stützen müssen […]. Unter diesen Bedingungen kann man den Kampf sicher weiterentwickeln, indem man abwechselnd graduelle Veränderungen und Sprünge nach vorne vornimmt, indem man erst kleinere und dann große Erfolge sowohl in der Bewegung als auch im vorhandenen Kräfteverhältnis erzielt, um zum entscheidenden Sprung zu kommen, der den endgültigen Sieg herbeiführt.«[51]

Wie nun dieser »endgültige Sieg« errungen werden würde, darüber ließ Le Duan keine Zweifel aufkommen:

> »Jede revolutionäre Situation schließt unmittelbar die Frage nach der Machtübernahme ein. Mit welchen Mitteln man die Macht erobern kann, das hängt von den konkreten Bedingungen in jedem Land ab. Jedoch ist der einzige Weg zur Eroberung der Macht unter allen Umständen ein revolutionärer und nicht ein reformistischer Weg. Die Revolution ist der Höhepunkt der Entwicklung des Klassenkampfes, der sich immer nur durch die *Gewalt*, die von den beherrschten Klassen gegen die herrschende Klasse angewandt wird, um die Machtfrage zu lösen, verwirklicht. […] Die vietnamesische Revolution beweist, daß man, um des Sieges sicher zu sein, neben dem politischen auch bewaffnete Kämpfe braucht, und daß der militärische und der politische Kampf richtig eingesetzt werden müssen, je nach der konkreten Situation an jedem Ort und in jedem Augenblick.«[52]

Aus diesen Grundlegungen Le Duans lässt sich der Schluss ziehen, dass es zumindest den nordvietnamesischen kommunistischen Strategen schlussendlich darum ging, in Südvietnam die politische Macht zu erringen und eine sozialistische Gesellschaftsordnung zu etablieren. Dazu waren verschiedene politische Stadien zu durchqueren, die aber letztlich alle dem Zweck dienten, günstige Bedingungen für das Erreichen des letzten Zieles zu schaffen, den »Sieg der sozialistischen Revolution«. Die »Volksfront« war ein Instrument, das auf diesem Weg nützlich war.

Was die Ziele der IIVS angeht, so lassen sich aufschlussreiche Erkenntnisse aus dem Schlusskapitel von Werkmeisters Dissertation über die Vietnam-Solidarität in der Bundesrepublik ziehen. Dort hält er fest:

- »Die Protestbewegung gegen den Vietnamkrieg in der Bundesrepublik entwickelte sich im Laufe der Jahre 1965–1973 immer mehr zu einer politischen und materiellen Solidaritätsbewegung. Fast alle Teilnehmer an dieser Bewegung, aber auch zahlreiche durch sie angesprochene weniger engagierte Bürger, wurden durch den Vietnamkrieg zugleich zu einer vertieften gesellschaftskritischen Reflexion veranlasst. Vielen Gegnern des Vietnamkrieges, die anfänglich nur moralisch empört über die Auswirkungen der US-amerikanischen Kriegsführung waren, half die Protest- und Solidaritätsbewegung die Einsicht zu gewinnen, daß die Verteidigung der ›Freiheit‹ mit Napalm und Mitteln des Völkermords nicht akzeptiert werden konnte. Die während der ganzen Zeit des Kalten Krieges behauptete moralische Integrität des ›Westens‹, vor allem der USA, wurde zunehmend in Zweifel gezogen: viele Menschen gelangten im Rahmen der Protestbewegungen zu ersten Erkenntnissen über gefährliche Strukturmerkmale der US-amerikanischen Außenpolitik.«[53]
- »Die bedingungslose Unterstützung der jeweiligen Bundesregierungen und der sie tragenden Kräfte für die US-Kriegspolitik in Indochina bestärkte die […] kritische Einstellung zahlreicher Menschen zum gesellschaftlichen System der BRD. Die Zahl derjenigen Träger oder Sympathisanten der Vietnam Solidaritätsbewegung, die radikaldemokratische, antikapitalistische, antiimperialistische, ja sogar sozialistische Positionen bezogen, nahm zu.«[54]
- Die Arbeit der IIVS lieferte ein Beispiel für eine erfolgreiche, längerfristig angelegte punktuelle Aktionseinheit zwischen Liberalen, Sozialdemokraten, Sozialisten und Kommunisten.[55]
- Die Befreiung Südvietnams trug zur »Stärkung des Selbstbewußtseins der demokratischen, sozialistischen und aller antiimperialistischen Kräfte in der Bundesrepublik bei«.[56]
- Die Solidaritätsbewegung bediente sich der Normen der bürgerlichen Demokratie, an die die US-Regierung und andere Regierungen gebunden waren, und setzte durch die Mobilisierung der Öffentlichkeit und der parlamentarischen Institutionen den Regierungsvertretern Grenzen.[57]
- Die Solidaritätsbewegung war ein Teil der weltweiten Völkerfront, die erfolgreich den Spielraum der US-Kriegspolitiker einengte.[58]

Diese Bilanz Werkmeisters, publiziert 1975, kurz nach dem Ende des Vietnamkrieges und der »Befreiung« Südvietnams, erlaubt es, drei Schlussfolgerungen zu ziehen:

1. Ausgehend von der Beobachtung, dass zwischen den Hauptakteuren der Solidaritätsbewegung dieser Periode und ihren Partnern in Nord- und Südvietnam ein gleichsam symbiotisches Verhältnis bestand,[59] lässt sich begründet annehmen, dass die Genossen aus der Ersten Welt die gleiche Strategie wie die Genossen aus der sogenannten Dritten Welt verfolgten. Und mehr noch: Diese diente wohl der Erreichung des gleichen langfristigen Zieles: der Übernahme der Macht und des Aufbaus des Sozialismus. Die Solidarität und die Entwicklung der Solidaritätsbewegung hatten für sie eine funktionale Bedeutung. Hinsichtlich der politischen und diplomatischen Forderungen der DRV und der FLN/PRR dienten die IIVS und ihre Aktivitäten den vietnamesischen Befreiungskämpfern als Lautsprecher und Echokammer. Kritik aneinander wurde kaum geübt und, wenn sie geübt wurde, so änderte dies nichts an der prinzipiellen Verbundenheit.[60] Die an der »Befreiung« Vietnams arbeitenden Akteure aus Erster und Dritter Welt, zumindest ihre führenden Strategen, hatten mithin das gleiche Ziel und folgten dem gleichen Skript, um dieses Ziel zu erreichen.
2. Strategisch ausgedrückt, ging es Werkmeister und seinen Mitstreitern in der IIVS zumindest um die Schaffung der Bedingungen für zwei Revolutionen, die gleichsam in Gleichschritt realisiert werden sollten: eine in Südvietnam (denn im Norden hatte nach ihrem Verständnis die Revolution ja bereits gesiegt), die andere in der BRD.
3. Taktisch gesprochen, hatte in beiden Fällen die internationale Solidaritätsbewegung entweder geholfen, ein national-revolutionäres Durchgangsstadium zu erreichen (so am 30.4.1975 mit der »Befreiung« Südvietnams), oder man war jedenfalls auf gutem Wege dahin, ein solches Stadium später einmal zu erreichen (was in der Bundesrepublik der Fall zu sein schien).

In Südvietnam demonstrierten Le Duan und die Genossen aus der DRV mit Hilfe ihrer siegreichen Armee und mit Unterstützung der wenigen überlebenden Kader der FNL alsbald, was die letztlichen Ziele der »Befreiung«, der Wiedervereinigung des Landes und der sogenannten nationalrevolutionären Revolution waren: die Übernahme der Macht durch die siegreichen nordvietnamesischen Kommunisten und der Aufbau des Sozialismus im ganzen Land.[61]

Denn nach einer kurzen, etwa halbjährigen Übergangsphase, in der die Kader aus dem Norden nach dem überraschend schnellen Sieg gegen die Truppen der Republik Vietnam erst einmal diskutieren mussten, welches die nächsten politischen und wirtschaftlichen Schritte sein sollten, begann man ab Ende 1975, dem Süden das gesellschaftliche, wirtschaftliche und

politische System des Nordens überzustülpen. Am 2. Juli 1976 wurde das Land offiziell wiedervereinigt und die Sozialistische Republik Vietnam (SRV) ausgerufen. Bereits Ende 1975 wurden die »Revolutionäre Volkspartei Südvietnams« und die nordvietnamesische »Partei der Werktätigen Vietnams« miteinander verschmolzen. Auf ihrem 4. Parteikongress 1976 in Hanoi benannte sich diese Partei in Kommunistische Partei Vietnams (KPV) um. Zur Begründung hieß es, dass der Namenswechsel im Lichte der Stärkung der Diktatur des Proletariats, der Entwicklung der Führung durch die Arbeiterklasse und der Allianz von Arbeitern und Bauern notwendig geworden sei. Auch wurden neue Leitsätze zum Aufbau des Sozialismus im ganzen Land verkündet, der zweite Fünfjahresplan (1976–1981) beschlossen und verschiedene parteistrukturelle Änderungen vorgenommen.

Bereits kurz nach der »Befreiung« bzw. der Kapitulation der Republik Vietnam am 30.4.1975 wurde auf der lokalen politisch-administrativen Ebene damit begonnen, südvietnamesische durch nordvietnamesische Kader zu ersetzen.[62] »Integrationswillige« verbliebene Kader der FNL/PRR wurden in das neue politische System integriert und später (gleichsam in Form eines Bewährungsaufstieges) mit repräsentativen Posten belohnt. Dazu zählte Nguyen Thi Binh. Sie war Außenministerin der PRR gewesen und wurde nun Erziehungsministerin und 1992 stellvertretende Präsidentin der SRV. Andere südvietnamesische Kader, z.B. die Gesundheitsministerin der PRR, Duong Quynh Hoa, verloren dagegen wegen ihrer kritischen Haltung gegenüber der KPV ihr Amt. In der Folge übte Hoa wieder ihren Beruf als Ärztin aus, leitete später das Kinderkrankenhaus von Ho-Chi-Minh-Stadt und blieb eine wortreiche Kritikerin der ideologischen Allmachtsansprüche und undemokratischen Herrschaftspraxen der KPV.

Die Folgen dieses »qualitativen Sprungs« nach der Wiedervereinigung des Landes, mit dem Auslassen des Durchgangsstadiums des Kapitalismus und dem sofortigen Übergang zum Sozialismus, sind hinlänglich bekannt: Nach weitgehend erfolglosen Versuchen der Kollektivierung der Landwirtschaft im Süden gab es Ende der 1970er Jahre erste Hungerkatastrophen nicht nur dort. Die Händlerschicht Südvietnams und andere ins wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Abseits geschobene, wenn nicht in Umerziehungslager geschickte gesellschaftlichen Kräfte hatten nach der Verstaatlichung der privaten Wirtschaft in Scharen das Land verlassen und kamen als »boat people« auch in die Bundesrepublik. Nach halbherzigen ersten Reformen 1981 erreichte die wirtschaftliche Katastrophe 1985/86 ihren Höhepunkt. Die KPV sah sich dazu gezwungen, bereits gegen den Willen der Hanoier Machthaber praktizierten wirtschaftlichen »Reformen von unten« nachzugeben und nachträglich auch offiziell zu gestatten, dass

sich kapitalistische Wirtschaftsweisen weiter ausdehnten und entwickelten (siehe dazu den Beitrag von *Fforde* in diesem Band). So hatte der kapitalistische Süden Vietnams zumindest hinsichtlich der Wirtschaftsform mit zehnjähriger Verspätung doch noch gesiegt, blieb aber politisch weit von der von vielen ehedem angestrebten Demokratie entfernt.

Solidarität, Identifizierung und »Kopfschrott«: die Selbstkritik einzelner Akteure

Während Teile der Studentenbewegung und Vietnam-Solidaritätsaktivisten aus dem studentischen Umfeld bereits Ende der 1970er Jahre Selbstkritik an ihrer Identifizierung mit der vietnamesischen Revolution und den vietnamesischen Revolutionären übten, blieb solches aufseiten der Freundschaftsgesellschaft Vietnam (FG Vietnam) und der westdeutschen Deutsch-Vietnamesischen Gesellschaft (DVG) weitgehend aus. In diesen beiden Gesellschaften waren auch ehemalige Mitstreiter der internationalen Vietnam-Solidarität organisiert und einflussreich (vgl. den Kasten).

Organisationen der bundesdeutschen Vietnam-Solidarität

Aus der Vietnam-Solidarität gingen verschiedene Organisationen hervor, die ihre Hochzeit in den 1960er und 1970er Jahren hatten. Einige sind inzwischen aufgelöst worden, beispielsweise die »Initiative internationale Vietnam-Solidarität«, gegründet 1969, aufgelöst 1975, und die »Hilfsaktion Vietnam«, gegründet 1965, aufgelöst 1997, andere bestehen bis heute (2018). Dazu gehören z.B. terre des hommes, gegründet 1967, das »Friedensdorf International« (ehemals: »Friedensdorf Oberhausen«), gegründet ebenfalls 1967, medico international, gegründet 1968, die Kinderhilfe »Hyvong« (gegründet 1976), der »Bremer Solidaritätsbasar«, gegründet 1966, und die »Gesellschaft für die Freundschaft zwischen den Völkern der Bundesrepublik Deutschland und der Sozialistischen Republik Vietnam«, kurz »Freundschaftsgesellschaft Vietnam« oder »FG Vietnam«, gegründet 1976.[63] Aus Auseinandersetzungen innerhalb der »FG Vietnam« ging wiederum die 1991 gegründete westdeutsche »Deutsch-Vietnamesische Gesellschaft«[64] hervor. Gegen den Willen der FG Vietnam wurde in West-Berlin 1983 eine eigenständige Gesellschaft für die Freundschaft zwischen den Völkern Westberlins und der Sozialistischen Republik Vietnams gegründet. Diese löste sich 1991 auf und überführte ihre Mitglieder in die ostdeutsche »Deutsch-Vietnamesische Gesellschaft« (1990–1997).

Insbesondere der Kurswechsel von Protagonisten der Vietnam-Solidarität wie Frank Werkmeister, der sich vom glühenden Sozialisten innerhalb der IIVS und der FG Vietnam zu einem Türöffner für die bundesdeutsche Industrie in Vietnam und zu einem Unterstützer von Plänen, dieses Land zum nächsten kapitalistischen »Tigerstaat« zu entwickeln, wandelte, bleibt unerklärt. Selbstkritische Worte von ihm sind nicht überliefert.[65] Dagegen haben Akteure wie Klaus Vack und Andreas Buro, beide wie Werkmeister aus der Kampagne für Abrüstung und Demokratie stammend, kritische Einschätzungen ihrer Identifikation mit der »vietnamesischen Revolution« und ihre (Un-)Kenntnis über die Entwicklung in Vietnam publiziert.

Weiter oben wurden schon selbstkritische Einschätzungen ehemaliger Aktiver des SDS wie Peter Gäng zitiert. Ähnlich äußerte sich Ende der 1970er Jahre Dietrich Wetzel in einer Diskussionsrunde von »Veteranen« der Vietnam-Solidarität: »Wir haben uns zu sehr unserer Identifikationsbereitschaft überlassen und zu wenig dabei nachgedacht, zu wenig analysiert.«[66] Auch der Veteran der bundesdeutschen und französischen studentischen Vietnam-Solidarität Daniel Cohn-Bendit (1979), bundesdeutscher und französischer Studentenführer, später Europaabgeordneter der Partei Die Grünen in Straßburg, übte Ende der 1970er Jahre Selbstkritik:

> Es hätte eigentlich gehen müssen um »die Solidarität mit den Opfern des imperialistischen Völkermordes am vietnamesischen Volk […], nicht um die Solidarität mit einer politischen Bewegung wie der des Vietcong. Diese Solidarität mit den Opfern haben wir untergeordnet oder haben mit ihr zugleich ein politisches System verkauft.«[67]

Sein Freund Joschka Fischer, der ehemalige Taxifahrer, Frankfurter Sponti und Straßenkämpfer, der später den Grünen beitrat, hessischer Umweltminister und Bundesaußenminister wurde, noch später als Gastprofessor in den USA wirkte, den Thinktank »European Council on International Relations« mitbegründete und eine eigene Consulting-Firma gründete, stimmt ihm zu:

> »Wir haben uns schon von unseren Bedürfnissen her unsere Mythen ausgesucht und die dann auch im Kopf entsprechend begründet und verankert.«[68] Der Internationalismus, der Sozialismus und der Traum von einer anderen Republik, das sei alles »Kopfschrott«[69], auf den sei er »reingefallen«.[70] Es sei eine eindeutig kommunistische Identifizierung gewesen: »Eine Identifizierung […] mit der erfolgreich kämpfenden Bewegung, letztlich mit dem sozi-

> alistischen Staat!«[71] Dem zum Opfer gefallen sei eine genauere Befassung mit der nichtkommunistischen Opposition in Vietnam: »Wir haben immer nur den Vietcong gesehen.«[72]

Rund zehn Jahre später (1988) gab der Schriftsteller und Solidaritätsbewegte »68er« Peter Schneider zu bedenken, dass

> »der Internationalismus, den wir historisch in der Studentenbewegung vorfinden […] eigentlich ein Internationalismus gewesen ist, der […] auf den jeweiligen Höhepunkt spekulierte, den Ausbruch der Rebellion. Der nichts mehr wissen wollte von dem Alltag, der darauf folgte. Kaum einer von uns ist hingefahren nach Vietnam, um nachzuforschen, ob das Selbstbestimmungsrecht, damals die zentrale Forderung des Anti-Vietnamprotestes, das Selbstbestimmungsrecht des vietnamesischen Volkes, ob und wie das inzwischen eingelöst worden ist. […] es ist mir der Gedanke gekommen, daß dieser Internationalismus, so toll er vom Ansatz her war, so befreiend er für uns war ›von dem deutschen Muff und dieser deutschen Misere‹, ein sehr narzistischer […] Internationalismus war, d. h.[,] man hat den Internationalismus immer nur so lange aufrechterhalten, so lange er der Affirmation der eigenen Ideen und Vorstellungen diente. Und man war […] bis zur Blindheit und zum Weghören enttäuscht, wenn der wirkliche Verlauf dann […] weniger erhebend, weniger revolutionär sich gestaltete[,] als man sich das vorstellte und wünschte.«[73]

Die Solidarität mit Vietnam – es ging um Veränderungen im eigenen Land

Das Engagement der bundesdeutschen Vietnam-Solidarität (1965–1975) galt in seinem Kern weniger »Vietnam«, »den Vietnamesen« und noch weniger *zuerst* und vor allem *allen* Opfern dieses Krieges selbst. Nicht, dass das Schicksal der Vietnamesen den Aktiven der bundesdeutschen Vietnam-Solidarität gleichgültig gewesen wäre. Das war es wirklich nicht.

Aber in der Grundausrichtung zielte die politische Arbeit der studentischen wie der anderen Aktiven doch vorrangig auf etwas anderes: die Veränderung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Vietnam bot eher eine Projektionsfläche und eine Echokammer für den Wunsch und das Streben danach, die Bundesrepublik zu verändern – radikal oder moderat, in Brüchen oder schrittweise. Es ging, wenn man so will, um »mehr« als Vietnam, es ging um die Veränderung des eigenen Landes.

Vietnam war nicht nur für die Studentenbewegung und die »68er« ein Mythos, wie Olejniczak schreibt.[74] Der »Mythos Vietnam« hatte für die Studentinnen und Studenten aber zumindest implizit, für ihre Nachfolger in Organisationen wie der »Initiative internationale Vietnam-Solidarität« aber auch explizit, eine Funktion und er geriet zu einer Art Mittel zum Zweck. Man kann daher auch nicht, wie dies Weitbrecht tut, davon ausgehen, dass zumindest die Solidarität der Studentenbewegung »eine ›praktisch-revolutionäre‹, emphatische und freiwillige Solidarität des Stärkeren mit dem Schwächeren *ohne den Impetus des Eigeninteresses*« gewesen sei.[75] Auch die Studierenden, die Schülerinnen und Schüler und die Lehrlinge verfolgten durchaus eigene Interessen in ihrer Vietnam-Solidarität.

Ein Eigeninteresse in Form des Strebens, das eigene Land verändern zu wollen, verfolgten in noch eindeutigerer Weise die Protagonisten der Vietnam-Solidarität aus den Reihen der »Initiative internationale Vietnam-Solidarität«. Wenngleich nach außen kundgetan wurde, dass der Aufbau des Sozialismus nicht auf der Tagesordnung stehe (denn das hätte die »Volksfrontstrategie« gefährdet), unterstützten und identifizierten sich wichtige Akteure dieses Bündnisses in starkem Maße mit dem Sozialismus, wie er in der DRV, der DDR, der UdSSR und später dann in der SRV praktiziert wurde. Die Vietnam-Solidarität war für sie ein Mittel, die Bundesrepublik nach eigenen Vorstellungen zunächst zu »demokratisieren«. Was danach kommen sollte, darüber kann man spekulieren, denn sie haben ihre weiter gehenden Ziele nicht öffentlich gemacht. Folgten sie allerdings dem Skript, das der damalige Erste Sekretär des Zentralkomitees der »Partei der Werktätigen Vietnams«, Le Duan, dank der IIVS auch auf Deutsch hinterlassen hat, dann lässt sich schlussfolgern, dass die bürgerliche Demokratie nur als ein Durchgangsstadium gedacht war, dem die Ergreifung der Macht durch eine kommunistische Partei und der Aufbau des Sozialismus folgen sollte.

Dass studentische und andere Akteursgruppen eigennützige Interessen verfolgten, sollte nicht weiter verwundern und dieser Umstand bietet auch keinen Anlass zur moralisch-politischen Empörung. Denn die Dritte-Welt-Bewegung und mit ihr die Vietnam-Solidarität waren eine soziale Bewegung[76] und als eine solche waren sie »ein mobilisierender kollektiver Akteur, der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel verfolgt, grundlegenderen sozialen Wandel herbeizuführen«.[77] Und Letzteres bezweckte die Vietnam-Solidarität der Studentenbewegung wie die der IIVS. Empören mag man sich allenfalls darüber, dass im Unterschied zur Studentenbewegung die IIVS ihre »eigentlichen« Ziele nicht öffentlich machte.

Was immer aber die genauen und letzten Ziele derjenigen waren, die sich in der Vietnam-Solidarität engagierten – es half, dass Vietnam eine »ferne Hoffnung« und ein Mythos war und dass man zumindest damals nicht allzu viel wusste (oder wissen wollte) von der Realität des Sozialismus in diesem Land.

Anmerkungen

1 Twenty Years After. Gespräch mit Peter Gäng, Mitglied des Arbeitskreises Vietnam des Berliner SDS 1964 und ab 1966 zweiter Bundesvorsitzender des SDS, in: Werner Balsen/Karl Rössel (Hrsg.), Hoch die internationale Solidarität: Zur Geschichte der Dritte-Welt-Bewegung in der Bundesrepublik, Köln 1986, S. 255.

2 Klaus Vack, »Mit Vietnam ist etwas explodiert«, in: Balsen/Rössel (Anm. 1), S. 128.

3 In diesem Zusammenhang ist die Frage interessant, was passiert wäre, wenn auch nur eine Teilöffentlichkeit, etwa eine der im Bundestag vertretenen Parteien oder Teile der Bundesregierung, hätte erkennen lassen, dass man bestimmte Anliegen der Protestierenden (z. B. »Frieden in Vietnam«) unterstützt: »Hätte sich damals ein Regierungssprecher hingestellt und gesagt ›Was ihr sagt, stimmt im großen und ganzen und wir finden das auch nicht gut, was in Vietnam passiert‹, wäre die Luft rausgewesen. Wir hätten mit dem Kopf genickt, ein Teil von uns wäre in die SPD eingetreten und wir hätten das Gefühl gehabt in einem Land zu leben, mit dessen offizieller Ideologie man mehr oder weniger übereinstimmen kann«, meint der ehemalige SDS-Aktive und Vietnamexperte Peter Gäng, vgl. Twenty Years After (Anm. 1), S. 252.

4 Claudia Olejniczak, Dritte-Welt-Bewegung, in: Roland Roth/Dieter Rucht (Hrsg.), Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch, Frankfurt, New York 2008, S. 325.

5 Balsen/Rössel (Anm. 1), S. 143.

6 Claudia Olejniczak, Die Dritte Welt-Bewegung in Deutschland. Konzeptionelle und organisatorische Strukturmerkmale einer neuen sozialen Bewegung, Wiesbaden 1999, S. 97.

7 Dorothee Weitbrecht, Aufbruch in die Dritte Welt. Der Internationalismus der Studentenbewegung von 1968 in der Bundesrepublik Deutschland, Göttingen 2012, S. 159.

8 Andreas Buro/Karl Grobe, Vietnam! Vietnam? Zur Entwicklung der Sozialistischen Republik Vietnam nach dem Fall Saigons, Frankfurt/M. 1984, S. 9 f.

9 Balsen/Rössel (Anm. 1), S. 142. Die Solidarität mit Vietnam unterschied sich signifikant von anderen studentischen Ländersolidaritäten insofern, als sie »weitgehend ohne interkulturelle oder transnationale Beziehungen auskam. Aufgrund der kulturellen und geografischen Distanzen gab es kaum Kontakte [der Studenten, J. W.] zu Vietnamesen«, Weitbrecht (Anm. 6), S. 160. Dass es aber gute Kontakte zum Büro der südvietnamesischen Befreiungsfront (FNL) in Ost-Berlin gab, berichtet der ehemalige SDS-Aktive Erik Nohara: »Die Zusammenarbeit mit der FNL lief sehr unbürokratisch, wir waren auch öfters drüben und haben mit denen diskutiert. Diese positive Zusammenarbeit hat jedenfalls dazu geführt, daß die Vietnam-Kampagne schneller und besser ablaufen konnte, als wir es selbst erwartet hatten«; zit. nach Balsen/Rössel, Anm. 1, S. 154. Jenseits der studentischen Vietnam-Solidarität gab es aber auch Kontakte anderer Akteure der Vietnam-Solidarität zu Vietnamesen. Allerdings waren dies vorrangig solche

zu bestimmten politischen und gesellschaftlichen Personen und Organisationen in Nord- und Südvietnam. Werkmeister verweist auf zahlreiche Kontakte spätestens ab 1968/69 zwischen der »Initiative internationale Vietnam-Solidarität« (IIVS) und Protagonisten der Demokratischen Republik Vietnam (DRV, also Nordvietnam), der FNL und der Provisorischen Revolutionsregierung Südvietnams (PRR) sowie Besuchen führender Mitarbeiter der IIVS in der DRV. Die Hilfsaktion Vietnam und Einzelpersonen aus dem eher »traditionell linken« und friedenspolitisch motivierten politischen Spektrum hatten ähnliche Kontakte zu gesellschaftlichen und politischen Organisationen in Nordvietnam bereits früher und sie haben Nordvietnam auch schon vor 1968 besucht. Vgl. dazu: Frank Werkmeister, Die Protestbewegung gegen den Vietnamkrieg in der Bundesrepublik Deutschland 1965 – 1973, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde des Fachbereichs Gesellschaftswissenschaften der Philipps-Universität Marburg/Lahn, Marburg/Lahn 1975, S. 42 f., 90 f., 108 – 114; 144 – 146.

10 Eckhard Siepmann, Vietnam der große Katalysator, in: CheSchahShit. Die Sechziger Jahre zwischen Cocktail und Molotow, Berlin, S. 125.

11 Krippendorf hält moralische Empörung für das eigentlich auslösende Moment der Studentenbewegung: »[…] das Wesentliche […] bestand in einer Re-Moralisierung der Politik, in einem Aufbegehren gegen soziale Ungerechtigkeit, gegen die militärische und strukturelle Gewalt, mit der die gerade entkolonialisierten Länder der ›Dritten Welt‹ daran gehindert wurden, eigne, nicht-kapitalistische Wege zu gehen«, Eckehart Krippendorf, »68« – Moral und Engagement, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 7/2008, S. 99.

12 »Neben der differierenden Auffassung von politischen Ausdrucksformen unterschieden sich beide Lager auch in der Bewertung der Dritten Welt. Während sich die Sicht der Traditionalisten auf die Dritte Welt noch an den überlieferten Kolonialparadigmen mit eurozentristischer Perspektive orientierte und sie nach den Konsequenzen dieses ›Problemkomplex(es) sowohl für die Theorie als auch für die Praxis der europäischen Arbeiterbewegung‹ fragten, forderten die Antiautoritären die Suche nach oppositionellen Kräften im internationalen Bezugssystem und in diesem Zusammenhang eine Neubewertung der Länder der Dritten Welt, oder in marxistischer Terminologie formuliert: ihrer Bedeutung als revolutionäres Subjekt. Konzentrierte sich die Gesellschaftskritik der Traditionalisten noch auf den nationalen Rahmen im Sinne der traditionell-marxistischen Klassentheorie, hatte das ›Proletariat‹ nach antiautoritärer Auffassung in der modernen Industriegesellschaft den Anspruch auf eine revolutionäre Rolle verloren. Vielmehr seien im Sinne der Neuen Linken gesellschaftliche Widersprüche im internationalen Maßstab zu verstehen und dabei sei der Dritten Welt ein zentrales, revolutionäres Potenzial zuzuordnen«; Weitbrecht (Anm. 7), S. 136.

13 Weitbrecht (Anm. 7), S. 186. Hier zitiert Weitbrecht aus: »Vietnamkrieg und Theorie der Studentenbewegung«. Auszug aus Manfred Buddeberg: Die konstitutive Funktion der Vietnam-Bewegung für das Selbstverständnis der politischen Studentenbewegung in Westdeutschland, in: Diskus. Frankfurter Studentenzeitung, Jahrgang 20, 27.11.1970, S. 14.

14 Ebd., S. 269.

15 Ebd.

16 Ebd. Weitbrecht zitiert hier einen Rundbrief des SDS vom 26.5.1967 und verweist in Fußnote 1312 auf die Fundstelle im Bundesarchiv Koblenz: BAK, NL, Nr. 55 – 3.

17 Ebd., S. 274, Weitbrecht zitiert hier zunächst aus einem Interview mit Jürgen Horlemann vom 29.12.1969, in: Siegward Lönnendonker: Die Politik des Sozialistischen Studentenbundes

(SDS), Landesverband Berlin. Versuch einer Rekonstruktion der Entwicklung vom Dezember 1064 bis zum April unter besonderer Berücksichtigung von Organisation, Strategie und Taktik, unveröffentlichte Diplomarbeit, FU Berlin, 1973. Das Gollwitzer-Zitat entnimmt sie aus: Helmut Gollwitzer, Vietnam 1967. Rede bei der Vietnam-Demonstration in West-Berlin am 21.10.1967, in: ders.: … dass Gerechtigkeit und Friede sich küssen. Aufsätze zur politischen Ethik, hrsg. von Andreas Pangritz, München 1988, Bd. 2. (Helmut Gollwitzer: Ausgewählte Werke in 10 Bänden), S. 166.

18 Olejniczak (Anm. 4), S. 325

19 Gäng (Anm. 1), S. 256.

20 Balsen/Rössel (Anm. 1), S. 178.

21 Klaus Vack: »Der Todesschuss auf Benno Ohnesorg war ein Auslöser«, in Balsen/Rössel (Anm. 1), S. 181.

22 Gäng (Anm. 1), S. 256.

23 Balsen/Rössel (Anm. 1), S. 199.

24 Internationaler Vietnam-Kongreß 17. 18. Februar 1968 Westberlin. Dokumentation. Der Kampf des Vietnamesischen Volkes und die Globalstrategie des Imperialismus, hrsg. vom SDS Westberlin und Internationales Nachrichten und Forschungs-Institut (INFI), Redaktion Sybille Plogstedt, Westberlin 1968, http://www.infopartisan.net/archive/1967/266789.html.

25 Die Schlusserklärung der Internationalen Vietnam Konferenz am 17./18. Februar in Westberlin, http://www.infopartisan.net/archive/1967/266763.html.

26 Hier ist zu denken an die Verabschiedung der Notstandsgesetze (30.5.1968) und damit das Scheitern aller auf deren Verhinderung gerichteten Aktivitäten, der Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten in die ČSSR im August 1968 (den das Politbüro der Partei der Werktätigen Vietnams, also der Kommunistischen Partei Nordvietnams, unterstützt hatte), Entwicklungen in den USA (vor allem die Ermordung von Martin Luther King und Robert F. Kennedy), die Frage von Militanz und Gewalt bei Demonstrationen in der BRD und, von großer Wichtigkeit, unterschiedliche Positionen, die in der Solidaritätsbewegung zu dem im Mai 1968 anlaufenden Friedensprozess und den Friedensgesprächen zwischen den USA und der DRV (also Nordvietnam) unter Beteiligung der Nationalen Befreiungsfront Vietnams und der Regierung der Republik Vietnam (also Südvietnams) bestanden.

27 Balsen/Rössel (Anm. 1), S. 199.

28 Ebd., S. 221.

29 Werkmeister (Anm. 9), S. 59.

30 Die Ergebnisse des Tribunals wurden auch vom Rowohlt-Verlag in großer Auflage publiziert.

31 »Neben der Verabschiedung des ›Weltappells für Vietnam‹ traf die Konferenz noch eine weitere für die internationale Solidaritätsbewegung entscheidende Festlegung. Zur Förderung der Verständigung und der gemeinsamen Ziele der Stockholmer Konferenz wurde ein Fortsetzungskomitee (International Liaison Committee) berufen, das sich zunächst aus Mitgliedern des die Konferenz vorbereitenden Organisationskomitees zusammensetzte. Die Mitgliedschaft stand jedoch allen Organisationen offen, die für ähnliche Ziele wie die in den Konferenzbeschlüssen niedergelegten arbeiten wollten.« Werkmeister (Anm. 9), S. 70 f.

32 Werkmeister (Anm. 9), S. 71.

33 Ebd., S. 71 f.

34 Ebd., S. 94.

35 Flugblatt »Aufruf zur Aktion: Stoppt den US-Krieg – Frieden für Vietnam jetzt!«, zit. nach ebd.
36 Ebd., S. 95.
37 Rundbrief der KfDA vom 24.November 1969 »an die Unterzeichneten des Vietnam-Aufrufs zum 15.November«, zit. nach ebd., S. 96.
38 Ebd., S. 125.
39 Ebd., S. 126.
40 Ebd., S. 129.
41 Ebd., S. 135.
42 Ebd., S. 147. Solche verbreiteten Erklärungen mit Vorschlägen waren der (bereits oben in Endnote 37 bei der Erwähnung des Gründungsaufrufs der IIVS erwähnte) »10-Punkte-Plan über eine globale Lösung des Südvietnams-Problems« der FNL vom 8. Mai 1969, den »8-Punkte-Plan« der PRR vom 17.9.1970, den »7-Punkte-Plan« der PRR vom 1.7.1971 sowie die Antwort der PRR vom 2.2.1972 auf eine Rede von US-Präsident Nixon vom 25.1.1972 (ebd., S. 148).
43 Ebd., S. 204.
44 Vorwort der IIVS zu: Südvietnam: Schüler und Studenten im Gefängnis. Eine Dokumentation vorgelegt von der Katholischen Friedensbewegung, veröffentlicht in Saigon 1972, hrsg. v. IIVS, Frankfurt/M., zit. nach ebd., S. 155.
45 Le Duan, Die vietnamesische Revolution. Grundprobleme und Hauptaufgaben, hrsg. v. Günter Giesenfeld und Frank Werkmeister, Frankfurt/M. 1973
46 So Günter Giesenfeld und Frank Werkmeister in ihrem Vorwort zu ebd., S. 7 f.
47 »Die Beschwörungen des Sozialismus für den Süden Vietnams als aktuelle Parole stimmten nachweislich nicht mit den Programmen der FNL oder PRR überein. Sie bestärkten vielmehr diejenigen, die in der Befreiungsfront FNL oder in der von verschiedenen Bündniskräften getragenen PRR eine ausschließliche kommunistische Kraft sehen wollten«; Werkmeister (Anm. 9), S. 246.
48 Le Duan (Anm. 45), S. 146.
49 Ebd.
50 Ebd., S. 35 – 37; Hervorhebung im Original.
51 Ebd., S. 40 f.
52 Ebd., 47 f., Hervorhebung im Original.
53 Werkmeister (Anm. 9), S. 268.
54 Ebd., S. 268 f.
55 Ebd., S. 270.
56 Ebd. Kraushaar und Kundnani haben in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass einige Akteure der Vietnam-Solidarität offensichtlich einen Zusammenhang sahen zwischen der nationalen Befreiung Südvietnams von amerikanischer Vorherrschaft und einer angestrebten nationalen Befreiung der Bundesrepublik von amerikanischer Vorherrschaft. Aber offen sagen wollte das niemand – außer vielleicht Rudi Dutschke, der aber bekanntlich nicht zu diesem politischen Spektrum zählte. Vgl. Wolfgang Kraushaar, 1968 als Mythos, Chiffre und Zäsur, Hamburg 2000, S. 89 – 129; Hans Kundnani, Utopia or Auschwitz? Germany's 1968 Generation and Holocaust, New York 2009, S. 224 – 233.
57 Werkmeister (Anm. 9), S. 272.
58 Ebd., S. 271.
59 Dies betonte auch das Mitglied des Zentralkomitees der Partei der Werktätigen Vietnams, To

Huu, der im November 1973 am Hamburger Parteitag der DKP teilnahm: »To Huu führte während seines Aufenthaltes in der BRD mehrfach aus, dass der Kampf der DKP gegen das Großkapital in der BRD auch ein Akt der Solidarität mit dem vietnamesischen Volk sei. ›Die DKP kann mit recht von sich sagen, dass sie die Partei der Arbeiterklasse, der Werktätigen in der BRD ist.‹ Er unterstrich, dass die PdWV ›vorbehaltlos an der Seite der DKP‹ stehe und erklärte hinsichtlich der Solidaritätsbewegung unmißverständlich: ›Sagt allen, die Solidarität mit Vietnam üben wollen: wenn Ihr Vietnam helfen wollt, müßt Ihr Euch mit der DKP zur Aktionseinheit, zur Einheitsfront zusammenschließen‹.«; Ansprache von To Huu vom 6. November 1973 in München, in: »Kommunist«, Extra, Zeitung der DKP-Hochschulgruppe München, zit. nach Werkmeister (Anm. 9), S. 266.

60 »Wenn wir wirklich solidarisch sein wollen, dann müssen wir das Recht Vietnams respektieren, den Weg zu gehen, den Regierung, Partei und Volk zusammen gehen wollen. Dieses Recht schließt auch das ein, Fehler zu machen. Wir müssen sie kritisieren, dürfen aber davon nicht unsere Zuwendung abhängig machen«; Günter Giesenfeld, Antiimperialistisches Informationsbulletin AIB/1/1985, Vietnam Kurier, 10 Jahre befreites Vietnam, hrsg. v. der Gesellschaft für die Freundschaft zwischen den Völkern der Bundesrepublik Deutschland und der Sozialistischen Republik Vietnam, zit. nach Balsen/Rössel (Anm. 1), S. 248. Günter Giesenfeld war lange Jahre Vorsitzender der »Freundschaftsgesellschaft Vietnam« und über längere Zeit ein Weggefährte Werkmeisters. Dass beide der DKP nahestanden, darf man begründet vermuten.

61 1975 gab es z. B. in Saigon als Folge der brutalen Verfolgung und Ermordung durch die südvietnamesische Regierung und ihre amerikanischen Verbündeten nur noch etwa 400 Mitglieder der Befreiungsfront; in ganz Südvietnam war zu diesem Zeitpunkt nur ein Prozent Mitglied dieser Organisation, vgl. Gerhard Will, Vietnam 1975 – 1979: Von Krieg zu Krieg. Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg, Hamburg 1987, S. 15.

62 Einer der wenigen in Saigon nach der »Befreiung« verbliebenen westlichen Helfer, der Mitarbeiter von »terre des hommes« Walter Skrobanek, beobachtete diesen Prozess über ein halbes Jahr lang und schildert ihn im Detail in seinem posthum veröffentlichten Tagebuch, vgl. Walter Skrobanek, Nach der Befreiung: damit ihr wisst, dass das Leben weitergeht. Tagebuch aus Vietnam 1975, Bonn 2008.

63 Vgl. https://www.tdh.de/, https://friedensdorf.de/2017/01/17/es-begann-in-vietnam/, https://www.medico.de, http://www.kinderhilfe-vietnam.de, http://www.bremerfriedensforum.de/753/aktuelles/Die-Solidaritaet-ist-unsere-Staerke/), http://www.fg-vietnam.de/.

64 Vgl. http://www.vietnam-dvg.com.

65 Ein anderer Protagonist der Vietnam-Solidarität, Günter Giesenfeld, hält auch heute noch an einer allerdings modifizierten Vorstellung von Solidarität fest, spart in seinen diesbezüglichen Überlegungen aber nicht mit kritischen Anmerkungen zur Entwicklung des Kapitalismus in Vietnam. Vgl. dazu verschiedene Kurzvorträge von Giesenfeld, die auf der Website der »FG Vietnam« unter der Rubrik »Über uns« zu finden sind, http://www.fg-vietnam.de/.

66 Dietrich Wetzel, in: Daniel Cohn-Bendit/Joschka Fischer/Rupert von Plotnitz/Reimut Riche/Dietrich Wetzel, Kopfschrott oder Gefühlsheu? Eine Diskussion über Internationalismus, in: Kursbuch 57, Berlin 1979, S. 217.

67 Daniel Cohn-Bendit, in: ebd., S. 220.

68 Joschka Fischer, in: ebd., S. 217.

69 Ebd., S. 211.

70 Ebd., S.218.
71 Ebd., S.207.
72 Ebd.
73 Peter Schneider, Internationalismus als Realitätsflucht. Ringvorlesung vom 15. Juni 1988 mit Bahman Nirumand, Hansi Scharbach und Peter Schneider, Diskussionsleitung: Jochen Staadt, www.glasnost.de/hist/apo/apo888.html.
74 Olejniczak (Anm. 6), S. 195.
75 Weitbrecht (Anm. 7), S. 40 f.; Hervorhebung J. W.
76 Dieter Rucht: Die Ereignisse von 1968 als soziale Bewegung: Methodologische Überlegungen und einige empirische Befunde, in: Ingrid Gilcher-Holtey (Hrsg.), 1968. Vom Ereignis zum Mythos, Frankfurt/M. 2008, S. 153 – 171.
77 Joachim Raschke, Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß, Frankfurt/M. 1987, S. 74.

Martin Gainsborough

6 Der Mythos eines zentralisierten sozialistischen Staates in Vietnam – von welchem Mythos sprechen wir?

Einführung

Dieser Beitrag setzt sich mit der These auseinander, dass es in den Studien zu Vietnam eine Tendenz gibt, die Rolle des Staates als eines zentralen und in sich geschlossenen Organs, das dem Land sein Richtung weist, zu überschätzen. Darüber hinaus wird dem Argument nachgegangen, dass es sich hier um einen sehr langlebigen Mythos handle, der im Laufe der Zeit immer wieder auftauche. Nachdem dies als Ausgangspunkt benannt ist, wird es sogleich komplizierter. Zu behaupten, ein solcher Mythos entfalte Wirkung – die Frage, wie man seine Existenz beweisen kann, mal beiseitegelassen –, könnte vielerlei bedeuten. Nicht zuletzt, weil der formale politische Apparat so gut entwickelt zu sein scheint, erscheint die Behauptung, es gäbe in Vietnam kein zentrales Machtorgan, geradezu absurd.

Geht es also nur darum, dass der Zentralstaat einfach schwächer ist als zuweilen angenommen, und wenn ja, schwächer in welcher Hinsicht? Oder geht es hier um etwas wesentlich Entscheidenderes, das aber noch nicht klar definiert ist? Es wird deutlich werden, dass der Teufel im Detail liegt. Darüber hinaus ist im Titel dieses Beitrages von einem zentralisierten *sozialistischen* Staat die Rede. Dies scheint die Angelegenheit noch komplexer zu machen. Wie und inwieweit ist die Verknüpfung von Staat und Sozialismus in Vietnam für das Verständnis des Mythos relevant, falls sie es denn überhaupt ist? Und schließlich leuchtet die Behauptung, der zentralisierte Staat in Vietnam sei nur ein Mythos, in vielerlei Hinsicht einfach nicht ein.

Wenn es etwas gibt, dessen sich jeder, der sich mit vietnamesischer Politik ernsthaft beschäftigt, bewusst ist, dann ist es die Tatsache, dass die

lokale Ebene von außerordentlicher Bedeutung ist. Man erinnere sich nur an das Sprichwort: »Die Gesetze des Kaisers reichen nur bis zum Eingang des Dorfes« und an die vielen Studien, die sich mit der Relevanz der lokalen Ebene in Vietnam befasst haben.[1] Somit sei die Frage verziehen: Welches Risiko geht man denn ein, wenn man die Autorität des Zentralstaates überbewertet? Klar ist allerdings, dass man, nachdem diese Ausgangsposition dargelegt ist, mit Bedacht vorgehen und das Wesen des vermeintlichen Mythos sehr genau umreißen muss. Darum wird es in diesem Beitrag gehen. Die zentralen wissenschaftlichen Fragestellungen lauten wie folgt:

4. Falls es den Mythos eines zentralisierten sozialistischen Staates in Vietnam gibt: Welche Form nimmt er an und wie manifestiert er sich?
5. Falls der Mythos existiert: Manifestiert er sich im Lauf der Zeit immer gleich oder sind Veränderungen festzustellen?
6. Falls Anzeichen vorliegen, dass in der Literatur über Vietnam die Tendenz besteht, die Macht des Zentralstaates wie auch immer überzubewerten, und dies falsch ist: Warum hat der Mythos dann weiter Bestand?

Die letzte Frage führt in den Bereich der Politik des Mythos und, um den Mythos zu durchschauen, ist es wichtig, diese Politik zu verstehen. Jedoch, auch wenn die Existenz des Mythos auf bestimmte Weise als gegeben erachtet werden muss, wird in diesem Beitrag die Ansicht vertreten, dass er zwar aus politischen Gründen fortbesteht, seine Wurzeln jedoch tiefer liegen, nämlich im »staatsfixierten Vorurteil«, das in weiten Teilen der Politikwissenschaft (und des öffentlichen Lebens) herrscht. Mit staatsfixiertem Vorurteil ist die Tendenz gemeint, den Staat als gegeben hinzunehmen und daher nicht genau zu analysieren, wie er politisch funktioniert. Dies hat wiederum Einfluss darauf, was wir wahrnehmen und was nicht.[2] Vietnamstudien unterliegen zu großen Teilen dem staatsfixierten Vorurteil und es ist an der Zeit, sich davon zu lösen.

Dieser Beitrag ist wie folgt aufgebaut: Zunächst wird die Art und Weise, wie man den Staat betrachten kann, erörtert. Dabei wird auf einige Werke der klassischen Staatstheorie, die über das Beispiel Vietnam hinaus versuchen, den Staat theoretisch zu erfassen, Bezug genommen. Danach richtet sich der Blick auf die Arbeiten bedeutender politikwissenschaftlicher Vietnamexperten, insbesondere die von Benedict Kerkvliet, um zu untersuchen, wie sich der Mythos eines zentralisierten Staates manifestiert und wie er bei der Betrachtung eines Landes funktionieren kann, in dem die lokale Ebene, die dort ausgehandelten Arrangements und die gesellschaftliche Eigendynamik so starke wissenschaftliche Beachtung gefunden haben.

Sodann wird die Politik des Mythos betrachtet und die Frage nach den Gründen für seine Beständigkeit gestellt. Der Fokus liegt dabei auf

drei Bereichen: den Interessen der Eliten, dem sozialistischen Erbe sowie dem staatsfixierten Vorurteil in der wissenschaftlichen Literatur, wobei der erste und der dritte Bereich die wichtigsten sind. Im Anschluss wird ein alternativer, »nichtstaatsfixierter« Ansatz für die Betrachtung der Politik in Vietnam vorgeschlagen, der einige der mit dem Mythos verbundenen Fallstricke umgeht. Dies geschieht mit Bezug auf Arbeiten von Martin Gainsborough und Adam Fforde. Abschließend wird geprüft, welche Implikationen die gewonnenen Erkenntnisse für heutige Akteure etwa der internationalen Entwicklungszusammenarbeit haben.

Der Schwerpunkt des Beitrages liegt auf der Zeit nach 1975 und insbesondere auf der Phase seit den 1980er Jahren (d. h. den sogenannten Reformjahren).[3] Gleichwohl wird dort, wo es sachdienlich ist, kurz auf die Phase vor 1975 eingegangen. Was die Methodik angeht, so stützt sich der Beitrag auf die vorliegenden Forschungsarbeiten zu Vietnam, ergänzt durch die über viele Jahre hinweg durchgeführte Forschungen von Martin Gainsborough zu Vietnam sowie die Literatur über Staatstheorie.

Erste Überlegungen zur Staatstheorie

Es ist nicht so, als müsse man bei der Untersuchung der Natur des Staates in Vietnam bei null beginnen. Dem Staat wird in der Tat sowohl in der Politikwissenschaft als auch in der Entwicklungspolitik viel Beachtung geschenkt. In diesem Abschnitt wird an diese Literatur angeknüpft, um Orientierungspunkte und Anregungen zu gewinnen, wie sich der Staat am Beispiel Vietnam betrachten lässt. Die grundlegende Frage lautet, wie wir über staatliche Macht denken.

Hinsichtlich des Spektrums verschiedener Staaten »dort draußen« reicht die Kategorisierung in der wissenschaftlichen Literatur von »gescheiterten Staaten« auf der einen Seite zu neopatrimonialen und »Entwicklungsstaaten« auf der anderen; dazwischen liegen diverse andere Konzeptualisierungen.[4] Seit dem Ende des Kalten Krieges wurde viel über gescheiterte Staaten geschrieben; obwohl das Konzept zu Recht kritisiert worden ist, wollen seine Vertreter für verschiedene Länder das Bild eines teilweisen oder völligen Staatszerfalls vermitteln, bei dem die Regierungsfunktionen des Staates nicht mehr existieren.[5] Weiter oben wurde angedeutet, dass diese Konzeptualisierung für Vietnam wahrscheinlich nicht angemessen ist (d. h., dort gibt es eindeutig »so etwas«). Dennoch eignet sich der Begriff des gescheiterten Staates dafür, das Spektrum dessen aufzuzeigen, über das sich möglicherweise sprechen lässt, wenn man den Mythos eines zentrali-

sierten Staates unter die Lupe nimmt – und sei es nur, um in diesem Fall seine Existenz auszuschließen.

Demgegenüber sind der Ansatz des neopatrimonialen oder des »Entwicklungsstaates« bei der Befassung mit Vietnam potenziell wesentlich zweckdienlicher. Der neopatrimoniale Staat wird insbesondere mit Subsahara-Afrika in Verbindung gebracht, daher besteht eine gewisse Zurückhaltung, diesen Begriff auf Vietnam zu übertragen. »Vietnam ist nicht so dysfunktional wie einige Länder in Subsahara-Afrika«, lautet die übliche Reaktion. Doch Konventionen einmal beiseitegelassen, ist der Neopatrimonialismus-Ansatz durchaus hilfreich, wenn es darum geht, Charakteristika hervorzuheben, die im Falle Vietnams eine Rolle spielen. Denn er sucht Situationen zu erfassen, in denen ein »legal-rationales« oder »bürokratisches« Herrschaftssystem durch die starke Bedeutung informeller und auf die Person bezogener Formen der Machtausübung überformt und durchdrungen wird. Wissenschaftler, die über den neopatrimonialen Staat schreiben, sprechen häufig von einer Aufweichung der Grenzen zwischen Öffentlichem und Privatem und davon, dass die Entscheidungsfindung von persönlichen Beziehungen und Geldzahlungen beeinflusst wird. Dies habe zur Folge, so wird erklärt, dass die staatliche Handlungsfähigkeit bzw. die »Fähigkeit, Dinge voranzubringen«, unterminiert wird.[6] Für jeden, der mit Entscheidungsfindung in Vietnam vertraut ist, wo Beziehungen und Geld von zentraler Bedeutung sind, sind die Parallelen deutlich erkennbar.[7]

Während der neopatrimoniale Staat, wie gesagt, in der Regel mit Subsahara-Afrika assoziiert wird, findet der Begriff »Entwicklungsstaat« für Ost- und Südostasien Anwendung. Er beschreibt unter anderem Szenarien, die die staatliche Handlungsfähigkeit als sehr stark erscheinen lassen, vor allem, wenn es um die Gestaltung und Durchführung von wirtschaftspolitischen Maßnahmen und die Förderung international wettbewerbsfähiger Unternehmen geht.[8] »Entwicklungsstaaten« haben, so die These, kohäsive »Entwicklungs«-Eliten. Ausschlaggebend sind hier die Beziehungen zwischen Staat und Unternehmen oder Staat und Gesellschaft, wobei staatliche Akteure – dieser These zufolge – ausreichend Distanz zu gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Akteuren einhalten müssen, um diese »disziplinieren« und »lenken« und so »Entwicklungs«-Ergebnisse erzielen zu können. Peter Evans sprach bekanntermaßen von »eingebetteter Autonomie«, einem Konzept, mit dem er erklären wollte, wie der Staat Autonomie z. B. gegenüber Wirtschaftsakteuren bewahrt (um sie disziplinieren zu können), zugleich jedoch Beziehungen zu ihnen unterhält, die eng genug sind (um sie lenken zu können).[9] Autoren, die über den »Entwick-

lungsstaat« schreiben, unterscheiden zwischen stärkeren und schwächeren Staaten, was erneut unterstreicht, dass es hier um ein Spektrum von Handlungsfähigkeit oder Developmentalismus geht.[10]

Bei der Diskussion über staatliche Handlungsfähigkeit unterscheidet man mitunter zwischen Staaten, denen zwar möglicherweise starke »Vollzugsgewalt« zu eigen ist, die jedoch in puncto »infrastruktureller« Macht schwächer aufgestellt sind.[11] Infrastrukturelle Macht ist eher die Art Macht, für die sich die These des »Entwicklungsstaates« interessiert, auch wenn eine Tendenz zur Repression ebenfalls als dessen Merkmal gilt. In jüngerer Zeit richtet die Wissenschaft ihr Augenmerk auf das, was wie ein schmaler Grat zwischen dem Verhalten eines »Entwicklungsstaates« und dem eines eher rücksichtsloseren oder korrupten Staates anmutet. Die Debatte darüber, ob Staaten wie China und Vietnam als »Entwicklungsstaaten« betrachtet werden sollten, dauert an.[12]

Abschließend lässt sich somit argumentieren, dass Annahmen des Neopatrimonialismus- und Developmentalismus-Ansatzes – als Ausgangspunkt – zweckdienlich bei der Überlegung sind, wie der Staat in Vietnam zu charakterisieren ist, und vor allem, wenn man der Frage nachgeht, in welchem Ausmaß die Vietnamforschung die Macht des Zentralstaats überbewertet hat. Doch beide Ansätze stoßen an ihre Grenzen und enthalten Annahmen über das Wesen des Staates, die letztlich in die Irre führen. Im übernächsten Abschnitt wird darauf zurückgekommen.

Zunächst jedoch wird es darum gehen, wie sich Wissenschaftler über den Staat in Vietnam geäußert haben und ob sie sich in den oben beschriebenen Rahmen einfügen oder von ihm abweichen. Begonnen wird mit einem Blick auf das Werk von Benedict Kerkvliet; dabei werden jedoch auch Querverbindungen zu anderen Experten der vietnamesischen Politik hergestellt.

Nähere Bestimmung des Mythos: Um welche Art Mythos handelt es sich?

1995 verfasste Kerkvliet einen Artikel im »Journal of Asian Studies«, in dem er drei wissenschaftliche Ansätze zur Beschreibung des Staates in Vietnam herausarbeitete.[13] Ein Jahrzehnt später nahm er diese Analyse in seinem Buch über landwirtschaftliche Kollektivierung und Dekollektivierung in Vietnam wieder auf.[14] Der erste Ansatz, so Kerkvliet, ist der des »dominierenden Staates«. Dieser besagte, und dies liegt nun einige Jahre zurück, dass der Schlüssel zum Verständnis von Politikgestaltung und -umsetzung

in Vietnam darin liege, zu betrachten, was staatliche Institutionen tun (»die Gesetze und Programme, mit denen Vietnam regiert wird, sind innerhalb des Staates monopolisiert«, wie es Kerkvliet formulierte).[15] In seinem Buch von 2005 nennt Kerkvliet Wissenschaftler wie Gareth Porter, Carlyle Thayer und Brantly Womack als Vertreter dieses Ansatzes.

Den zweiten Ansatz bezeichnete er als »mobilisierenden Korporatismus«. Er ist eine Weiterentwicklung des Ansatzes des »dominierenden Staates« und seine Vertreter betonen, dass es zwar Einfluss der Gesellschaft auf den Staat und auf die politischen Debatten gebe, doch dass dies über autorisierte, von der Partei eingerichtete Kanäle geschehe. Ein gutes Beispiel hierfür seien die von der Partei kontrollierten Massenorganisationen, die verschiedene gesellschaftliche Gruppen repräsentierten (z. B. Arbeiter, Bauern, Frauen, Studenten). Als Vertreter dieses Ansatzes nennt Kerkvliet u. a. Yeonsik Jeong, Jonathan Stromseth und William Turley.

Allerdings ist Kerkvliet von keinem der beiden Ansätze überzeugt. Beide, so schrieb er 2005, konzentrierten sich auf die »offizielle Politik« oder die formalen Institutionen der Politikgestaltung und -umsetzung. Selbst der zweite Ansatz, der Elemente von Interessenpolitik enthält, gehe lediglich von der Mitwirkung staatlicher Akteure aus. Das Problem besteht laut Kerkvliet darin, dass keiner der beiden Ansätze berücksichtige, was Dorfbewohner (d. h. die gesellschaftliche Gruppe, auf die er sich in seiner Studie konzentrierte) *außerhalb* offizieller Kanäle tun. Daher könnten sie auch nicht den Unterschied zwischen dem, was der Partei oder der Regierung zufolge geschehen soll, und dem, was die Dorfbewohner tatsächlich tun, erklären. Auch seien sie nicht imstande, zu erkennen, dass die Bauern die nationale Politik tatsächlich beeinflussen könnten, sei es durch unerlaubte Aktivitäten, Korruption oder auch Inkompetenz. Kerkvliet legt indes dar, dass genau dies geschehen sei:

> » Allmählich betrachteten nationale Behörden abweichende lokale Vereinbarungen mit anderen Augen […]. Zwischen den späten 1970er und den 1980er Jahren passte die kommunistische Regierung ihre Kollektivierungspolitik schrittweise in der Weise an, dass sie Teile dieser unerlaubten Praktiken aufnahm, statt zu versuchen sie auszulöschen. «[16]

Diesen »dritten Ansatz« der Betrachtung vietnamesischer Politik nennt Kerkvliet »dialogisch«. Ein Dialog im Sinne der Vermittlung von Ideen und Präferenzen setze sich zwischen Behörden und verschiedenen Bereichen der Gesellschaft fort und sei »ein wichtiger Teil des Systems«. Im Allgemeinen beziehe diese »Vermittlung« Konfrontation oder nennenswerte

politische Organisation nicht mit ein, sie könne aber dennoch zuweilen in nicht genehmigten Protestaktionen ausufern. Kerkvliet kommt zu dem Schluss:

> »Diese dialogische Interpretation des politischen Systems erkennt an, dass die Fähigkeit der kommunistischen Regierung, Programme zu koordinieren und politische Strategien umzusetzen, *erheblich schwächer* ist, als Vertreter des Ansatzes des dominierenden Staates oder des mobilisierenden Korporatismus behaupten. Aktivitäten außerhalb der staatlichen Kontrolle setzen sich davon unbeeinflusst fort und führen zu Diskrepanzen zwischen dem, was Behörden behaupten, und dem, was tatsächlich geschieht. Tatsächlich können gesellschaftliche Kräfte und Gruppen jenseits des Staates zur Veränderung der Politik beitragen. Diese Interpretation verweist auch darauf, dass Behörden politische Strategien anpassen und verändern können, wenn sie sich mit einer Realität außerhalb ihrer Kontrolle konfrontiert sehen.«[17]

Mag Kerkvliets Studie auch eng auf das Phänomen der Dekollektivierung ausgerichtet sein, so weist sie doch auf etwas hin, was in aller Regel der vorherrschende Ansatz bei der Betrachtung der heutigen vietnamesischen Politik ist, vor allem, nachdem die sogenannte Reformära immer weiter vorangeschritten ist. Kerkvliet listet in seinem Buch eine Reihe von Wissenschaftlern auf, die in seinen Augen eine ähnliche Position wie er vertreten (z. B. Ken Post, Kristin Pelzer, Hy Van Luong, David Koh, Dara O'Rouke, Nigel Thrift und Dean Forbes sowie Christine White).[18] Darüber hinaus ließen sich problemlos zeitgenössische Wissenschaftler nennen, die in ihren Arbeiten seinem Vorbild folgen (z. B. Thomas Sikor und Andrew Wells-Dang).[19]

Kerkvliets Ansatz ist insofern von besonderem Interesse, da er zumindest auf den ersten Blick als in Opposition zum Mythos des zentralisierten Staates stehend interpretiert werden könnte. Spielen Kerkvliet (und Wissenschaftler wie er) denn nicht jene Vorstellung eines zentralisierten Staates herunter? Schließlich sieht beispielsweise der dialogische Ansatz – anders als die beiden anderen Ansätze – den Staat *nicht* als stark, sondern argumentiert, dass Aktivitäten außerhalb der staatlichen Kontrolle weitverbreitet seien und dass der Staat von derlei Aktivitäten beeinflusst werde. Was bleibt da vom Mythos eines zentralisierten Staates!

Bei näherer Prüfung allerdings wird deutlich, dass dies doch etwas komplexer ist. Betrachtet man noch einmal die Texte von Kerkvliet (und anderen), so erkennt man, wie der Mythos des zentralisierten Staates trotz der Berücksichtigung lokaler Arrangements und der Aktivitäten eines brei-

ten Spektrums gesellschaftlicher Akteure paradoxerweise Bestand hat. Der dialogische Ansatz unterstreicht naturgemäß die Bedeutung von Gruppen, die außerhalb offizieller Kanäle agieren. Zugleich geht er jedoch notwendigerweise davon aus, dass die besagten »offiziellen Kanäle« existieren und dass es sinnvoll ist, von ihnen in dieser Weise zu sprechen. Anders ausgedrückt: Zwar unterstreicht der dialogische Ansatz in einem Atemzug die Existenz gesellschaftlicher Kräfte außerhalb staatlicher Kontrolle, verdinglicht jedoch im nächsten den Staat (d. h., er verwandelt ihn in etwas, was er nicht ist).[20] Demzufolge hat Kerkvliet kein Problem damit, den Stellenwert von Partei- und staatlichen Strukturen in Vietnam zu bestätigen. »Diese Institutionen und Organisationen«, schreibt er, »sind *in der Tat Hauptakteure* in der Geschichte landwirtschaftlicher Kollektivierung und Dekollektivierung.« Er fährt fort: »Es waren nationale Führer, die *entschieden*, dass das Land kollektiviert werden müsse.«[21] Ein solcher Ansatz kann infrage gestellt werden. Während der dialogische Ansatz gegenüber den beiden anderen eindeutig eine Verbesserung darstellt, ist seine Vorstellung vom Staat und dessen Bedeutung in gewisser Hinsicht immer noch zu weitreichend.

Ist man sich erst einmal dessen bewusst geworden, wie hier vorgegangen wird, so ist nicht zu verkennen, dass der dialogische Ansatz den Staat bei jeder Gelegenheit verdinglicht. Von zentraler Bedeutung ist dabei, dass Partei- und Staatsorgane wiederholt benannt werden, ohne ihre Rolle zu problematisieren (»der Staat«, »die Partei« usw.), dass staatliche Institutionen und ihr Tun untersucht werden, ohne dabei ausreichend die politischen Implikationen zu hinterfragen, die eine solche Analyse mit sich bringt, und dass ihnen nicht zuletzt Handlungsvollmacht zugesprochen wird. Betrachten wir hierzu die folgenden Beispiele aus Kerklviets Studie:

> »Mit Hilfe von Strukturen, die sich von Hanoi bis in die meisten Dörfer erstreckten, *bauten* die *Partei und staatliche Stellen* die kollektiven Kooperativen auf, führten zahlreiche Kampagnen durch […] und setzten weitere Programme um […].«

> »Ende der 1970er Jahre *billigten* diese staatlichen Stellen bescheidene Veränderungen […].«

> »[…] die kommunistische Regierung *legte fest* […] Amtsträger in Partei- und Regierungskreisen *zogen in Betracht* [… und bis in die 1980er Jahre] *betrachteten* nationale Behörden [abweichende lokale Arrangements] *mit anderen Augen* […].«[22]

Wie sich zeigt, wird der Staat als gegeben betrachtet. Er agiert und es ist relativ unproblematisch, dies festzustellen.[23]

Darüber hinaus weist nicht allein Kerkvliet die Tendenz auf, den Staat zu verdinglichen. Vielmehr ist dies in den Untersuchungen zu Vietnam weitverbreitet. Carlyle Thayer, der mit seinem Konzept vom »monoorganisatorischen Sozialismus« anfänglich ein Vertreter des Ansatzes des dominierenden Staates war, schreibt der Kommunistischen Partei Vietnams (KPV) nach wie vor erhebliche Handlungsvollmacht zu.[24] Dazu gehört auch, in neueren Schriften die abgedroschene Vorstellung zu wiederholen, die Partei habe 1986 die Doi-Moi-Reformen »eingeleitet«.[25] Tuong Vu spricht derweil wiederholt von »der Partei«, die »dies glaubt«, »sich jenes zu eigen macht« oder auf diese oder jene Art und Weise »agiert«. Es ist zwar nicht so, dass er den Staat als monolithisch bezeichnet – das tut er nicht –, doch die Sprache, die er ständig benutzt, dient dazu, den Staat zu verdinglichen oder jedenfalls sein Handeln, seine verschiedenen Rollen wie die Vorstellung vom Staat überhaupt nicht weiter zu hinterfragen.[26]

Darüber hinaus gebrauchen auch Wissenschaftler, die lokalen Arrangements und/oder gesellschaftlichem Aktivismus große Bedeutung zumessen, gerne Begriffe wie »Zentralstaat« oder Formulierungen wie »staatliche Zielsetzungen« oder »was der Einparteienstaat erlaubt« und schreiben damit dem Staat häufig eine beträchtliche Machtfülle zu.[27] In seinem 2014 erschienenen Beitrag vertrat beispielsweise Andrew Wells-Dang die Auffassung, dass sich die Initiative für Veränderungen auf »Akteure außerhalb staatlicher Strukturen« verlagert habe, aber er fügte hinzu, dass der Einparteienstaat nach wie vor eine »sehr starke Position« innehabe.[28] Erneut soll in diesem Beitrag jedoch dafür plädiert werden, größere Vorsicht walten zu lassen, wenn wir und wie wir über den Staat sprechen. Warum dies wichtig ist, wird noch darzulegen sein, zunächst sollen jedoch die bisherigen Argumente zusammengefasst werden.

Aufgrund der vorangegangenen Diskussion lässt sich das Wesen des Mythos des zentralisierten Staates in Vietnam ein wenig präziser bestimmen. Er stellt nicht einfach nur eine Debatte darüber dar, ob die Fähigkeit des Staates zu agieren stärker oder schwächer ist, obgleich dies Teil der Debatte ist. Stattdessen gemahnt uns der Mythos vom zentralisierten und vielleicht sogar starken sozialistischen Staat, über das, was »dort draußen« geschieht, etwas vorsichtiger und umsichtiger zu sprechen, als es der dialogische Ansatz tut. Macht man dies nicht, so trägt man dazu bei, eine Illusion am Leben zu erhalten.

Um unser Argument auf den Punkt zu bringen, ist es hilfreich, der Frage nachzugehen, warum der Mythos des zentralisierten Staates überhaupt existiert.

Der Mythos des zentralisierten Staates: Warum tritt er in Erscheinung?

Um diese Frage zu beantworten, muss man sich darüber klar werden, was genau denn eigentlich erklärt werden soll. Es wurden zwei Thesen in den Raum gestellt, die wichtig für das Verständnis des Mythos sind. Die erste, in der Einführung angesprochen, ist schlichtweg die, dass es Teil dieses Mythos ist, die Rolle und das Ausmaß eines kohärenten und zentralen Organs, das die Dinge in Vietnam steuert, überzubewerten. Der Staat ist schwach und selbst der dialogische Ansatz, obwohl er eine Verbesserung darstellt, erfasst dies nicht ganz richtig.

Die zweite These besagt, dass allein schon, von einem schwächeren Staat in Vietnam zu sprechen – einem Staat, der aktiv werden würde, wenn er nur könnte –, das Wesen des Staates verkennt. Somit wird sogar in den Reihen derer, die lokalen Arrangements oder der Dynamik verschiedener gesellschaftlicher Gruppen Aufmerksamkeit schenken (d. h. der dialogische Ansatz), der Staat immer wieder verdinglicht. Auch dies ist ein zentrales Element des Mythos, das einer Erklärung bedarf.

Mit diesen beiden Elementen des Mythos vor Augen wollen wir nun die Sache zu erklären versuchen. Dafür wird zunächst der Blick auf die politischen Interessen, die von dem Mythos bedient werden, gerichtet. Anschließend wird die Rolle, die das sozialistische Erbe bei der Verfestigung des Mythos in Vietnam spielt, betrachtet. Zuletzt wird es um poststrukturalistische Vorstellungen vom Staat, insbesondere das staatsfixierte Vorurteil, gehen. Da diese von entscheidender Bedeutung für die hier vertretenen Argumente sind, werden sie eingehender beleuchtet werden.

Interessen der Eliten

Um die Existenz – und Persistenz – des Mythos des zentralisierten Staates zu erklären, müssen wir die Interessen betrachten, die von ihm bedient werden könnten. Das erste Interessenspektrum, das von Bedeutung ist, ist das der vietnamesischen Eliten, insbesondere derjenigen, die Parteiämter oder staatliche Positionen bekleiden oder in irgendeiner Form in den Einparteienstaat eingebunden sind. Das Amt oder die Position, das bzw. die sie innehaben, hat »selbsterhaltende« und »selbstverherrlichende« Tendenzen.[29] Es hilft denjenigen, die ein politisches Amt innehaben, zu behaupten, dass »der Staat« oder »die Partei« Kontrolle ausübe, die Dinge klug lenke und Entscheidungen fälle. Dies festigt sowohl ihre innenpolitische Legitimität als auch ihr internationales Ansehen. Der Hauptgrund, wes-

halb der Mythos eines zentralisierten Staates existiert, liegt daher darin, dass er innenpolitischen Interessen dient. Er ist eng damit verknüpft, wie die Geschichte von »Doi Moi« erzählt wird, nämlich dass die Partei seit Beginn der 1980er Jahre eine Reihe »kluger« Entscheidungen getroffen habe, um einen Wandel herbeizuführen. Selbstverständlich gibt es in der wissenschaftlichen Literatur bezüglich dieses leitenden Narrativs diverse Vorbehalte und diese »Erzählung« ist auch inzwischen verfeinert worden, nicht zuletzt in der Analyse von Kerkvliet.[30] Doch ungeachtet dieser Modifizierungen und Anpassungen, taucht das Narrativ, wie oben gezeigt, immer wieder auf. Im Laufe der Jahre und angesichts der Tatsache, dass der Einfluss des Staates auf das, was geschieht, eher schwächer wird, entsteht der Eindruck, dass die vietnamesischen Eliten es irgendwie nötig haben, der »Intentionalität« von »Doi Moi« mit neuem Elan Nachdruck zu verschaffen.[31]

Natürlich geht es dabei nicht nur um innenpolitische Interessen. Der Mythos des Zentralstaates dient auch ausländischen Interessen. So ist z. B. unschwer zu erkennen, wie mit Vietnam verbundene westliche geopolitische und kommerzielle Interessen den Mythos befeuern und so die immer wieder zum Ausdruck gebrachten Bedenken in Bezug auf das Wesen der vietnamesischen Politik in den Hintergrund drängen. Eine solche Dynamik ist z. B. bei internationalen Hilfsorganisationen klar zu erkennen, die ihre Projekte auch dann fortführen, wenn vereinbarte Ziele nicht eingehalten werden.[32] Angesichts dieser Sachlage ist es für ausländische Eliten einfacher – und klug –, sich auf das Narrativ der Reformpolitik einzulassen, zu dem, wie oben gezeigt, der Mythos des Zentralstaates gehört. In einem Aufsatz von 2012 legte Adam Fforde dar, wie man in ausländischen Botschaften in Vietnam bereitwillig die Vorstellung akzeptierte, dass die KPV eine kohärente politische Kraft sei, denn diese Vorstellung stand im Einklang mit den Interessen ihrer jeweiligen Regierung.[33] Zudem sind es nicht nur ausländische Regierungen, multilaterale Institutionen oder internationale Unternehmen, für die der Mythos des Zentralstaates bei der Verfolgung ihrer Interessen nicht infrage gestellt werden darf. Ebenso wichtig ist es, genau zu verfolgen, wie sich auch ausländische Wissenschaftler an derlei Interessen orientieren und damit den Mythos aufrechterhalten.

Es lässt sich also festhalten, dass der Mythos des zentralisierten Staates in Vietnam fortdauert, weil er sowohl innenpolitischen als auch ausländischen Interessen nützt und diese, ungeachtet formaler Unterschiede der politischen Systeme, relativ nah beieinanderliegen.[34] Doch so wichtig es sein mag, die Interessen zu begreifen, die hinter dem Mythos stehen, so sind sie nicht das Einzige, was es darüber zu sagen gibt.

Das Erbe des Sozialismus

Vielfach wird argumentiert, dass der Sozialismus ungeachtet dessen, was offiziell verlautbart wird, im heutigen, postsozialistischen Vietnam kaum mehr eine Rolle spiele (und dass es unwahrscheinlich sei, dass er dies in der Zukunft tun werde).[35] Gleichwohl könnte das sozialistische Erbe des Landes eine gewisse Rolle bei der Erklärung des Mythos spielen, vor allem in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren. In der Vergangenheit wurde Vietnam in eine Gruppe mit anderen kommunistischen Ländern eingeordnet, insbesondere mit der Sowjetunion und China, was impliziert, dass diese Länder eine Gemeinsamkeit in Bezug auf ihr sozialistisches Erbe haben. Besonders deutlich erfasst Thayer diese Denkweise, wenn er schreibt:

> »Bis Mitte der 1980er Jahre war es üblich, das politische System Vietnams im Kontext des ›Vergleichenden Kommunismus‹ zu analysieren. Vietnam wurde mit der Sowjetunion und China verglichen, weil es sich die Verfassung und die politischen Institutionen dieser Länder zum Vorbild genommen hatte.«[36]

Diese Sichtweise steht hinter Thayers Übernahme des Begriffes »monoorganisatorischer Sozialismus«, der von dem vergleichenden Kommunismusforscher Thomas H. Rigby stammt. Zwar scheint Thayer sich heute nicht mehr sicher zu sein, ob die Vorstellung von einem monoorganisatorischen Sozialismus noch geeignet ist, die politische Realität in Vietnam zu erfassen. Er ist aber jedenfalls davon überzeugt, dass eine solche Art Sozialismus in Nordvietnam nach 1954 bestand und dass dieses »Modell« nach 1975 dem Süden »übergestülpt« wurde.[37] Jüngere Untersuchungen legen jedoch nahe, dass selbst die Behauptung, der Ansatz des dominierenden Staates habe einmal Bedeutung in Vietnam gehabt, auf tönernen Füßen steht.[38] Dies ist hier allerdings nicht das Thema. Worauf es ankommt, ist, dass Vietnams »sozialistisches« Erbe ein derartiges Vermächtnis hinterlassen haben könnte, dass ausländische Beobachter gewisse Erwartungen auf vietnamesische Institutionen projizierten – was Kapazität und Ordnung angeht –, und dies einfach deshalb, weil sie eine flüchtige Ähnlichkeit mit den jeweiligen Institutionen in anderen kommunistischen bzw. ehemals kommunistischen Staaten aufwiesen.[39] Gleichwohl hat die Bedeutung dieses Erbes abgenommen, seit Außenstehende besseren Zugang zu Vietnam haben, vor allem seit den 1990er Jahren. Zudem lässt sich mit Sicherheit sagen, dass der Mythos des zentralisierten Staates in Vietnam nicht existieren würde, diente er nicht innenpolitischen wie ausländischen Interessen.

Das staatsfixierte Vorurteil

So wichtig die bis hierhin aufgeführten Argumente auch sein mögen, so kann die Erklärung des Mythos des zentralisierten Staates in Vietnam an dieser Stelle noch nicht abgeschlossen werden. Wie oben dargelegt, geht es bei ihm nicht allein um die Tendenz, vietnamesischen Institutionen zu viel Kohärenz oder Autorität zuzuschreiben. Selbst in den Reihen derer, die ein differenzierteres Bild staatlicher Handlungsfähigkeit zeichnen (z. B. im dialogischen Ansatz), kommt es nach wie vor zu einer Verdinglichung des Staates, die diesen auf eine Art und Weise beschreibt, die irreführend ist und ihrerseits den Mythos aufrechterhält.

Im nächsten Abschnitt wird untersucht, wie über diesen Mythos hinausgeschaut werden kann. Zunächst muss aber ein alternativer Ansatz der Betrachtung des Staates in Augenschein genommen werden. Zu diesem Zweck wird ein kurzer Abstecher in die poststrukturalistische Literatur über den Staat unternommen, da sie es ist, die von Verdinglichung spricht oder von dem, was häufig als »staatsfixiertes Vorurteil« bezeichnet wird.

Der Begriff des staatsfixierten Vorurteils geht von der Annahme aus, dass der Staat oder die übliche Art, in der dieser dargestellt wird, eben nicht das ist, wie es zu sein scheint. D. h., in poststrukturalistischen Texten wird die These vertreten, dass einiges von dem, was wir über den Staat denken – was wir zu beobachten glauben –, eine Illusion ist. Ein Vordenker in dieser Hinsicht ist Timothy Mitchell. Er beschreibt »den Staat« als das »machtvolle wie metaphysische Ergebnis« von Praktiken, die ihm eine reale Umgrenzung zu verleihen und ihn daher von der Gesellschaft zu unterscheiden scheinen.[40] Der springende Punkt ist nun der, dass der Staat eben kein existierendes Ding mit realer Umgrenzung wie etwa ein Tisch ist, sondern vielmehr ein konzeptionelles, abstraktes Gebilde. Wer dem staatsfixierten Vorurteil folgt, erkennt dies nicht an und vertritt daher die Ansicht, dass der Staat unzweifelhaft von der Gesellschaft getrennt sei und in diese eingreife. Um das Verständnis des Mythos des zentralisierten Staates in Vietnam auf eine neue Stufe zu heben, ist es wichtig, eine alternative Sichtweise zu verstehen und zu prüfen, welche Möglichkeiten sie eröffnet, über den Mythos hinauszuschauen.[41]

Poststrukturalistische Vorstellungen über den Staat wollen keinesfalls suggerieren, der Staat existiere nicht. So etwas wäre zweifelsfrei ein Irrtum. Wenn man das Beispiel Vietnam nimmt, so existiert hier eindeutig ein gewisser Apparat, dessen Partei- und Staatsorgane sich von der Hauptstadt bis in die Dörfer erstrecken. Ein poststrukturalistischer Ansatz hebt jedoch hervor, dass es wichtig ist, die Undefinierbarkeit der Grenzen

zwischen Staat und Gesellschaft nicht, wie es so viele Wissenschaftler tun, als Herausforderung für »konzeptuelle Präzision« zu sehen, sondern als einen Hinweis darauf, wie Herrschaft entsteht. Umsichtig der Frage nachzugehen, was der Staat ist, und daher zwischen Sein und Schein zu unterscheiden, ist hilfreich, weil es einen in die Lage versetzt, die Macht der politischen Arrangements, die man »den Staat« nennt, anzuerkennen und zugleich sich ihrer Undefinierbarkeit bewusst zu sein. Von wesentlicher Bedeutung ist es hier, die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft nicht als eine Grenze zwischen zwei unterschiedlichen Entitäten zu betrachten, sondern als eine »intern im Netzwerk institutioneller Mechanismen gezogene Linie, mit deren Hilfe die soziale und politische Ordnung aufrechterhalten wird«.[42] Die Fähigkeit, eine interne Unterscheidung so erscheinen zu lassen, als sei sie eine äußere Grenze zwischen zwei getrennten Objekten, ist eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung von Herrschaft, argumentieren poststrukturalistische Autoren. Sie erklärt darüber hinaus, zumindest teilweise, die Langlebigkeit des Staates als politisches Gebilde.

Mögen die Arbeiten von Mitchell auch zu den aufschlussreichsten zu diesem Thema gehören, so gibt es neben ihm noch andere Wissenschaftler, die dem staatsfixierten Vorurteil widersprechen. Alan Finlayson und James Martin z. B. bezeichnen »den Staat« nicht als ein »Ding«, sondern als »eine Praktik oder ein Ensemble von Praktiken«.[43] Wie Mitchell sehen auch Finlayson und Martin den Staat »sowohl [als] das Ergebnis politischer Aktivitäten als auch [als] einen Beitrag zu diesen«.[44] Staatsfixierte Autoren neigen dagegen dazu, den Staat – etwa den in Vietnam – ausschließlich »als einen Akteur« zu betrachten, der zu politischen Resultaten beiträgt, und lassen somit die Tatsache außer Acht, dass »der Staat« – das, was wir sehen – auch ein Ergebnis politischer Aktivitäten ist.

Bei der weiteren Erörterung dieser Themen spricht Richard Ashley vom »Gebilde« des souveränen Staates als einer »nicht mehr und nicht weniger willkürlichen politischen Form, die durch praktisches Handeln fortlaufend die Geschichte prägt«.[45] Im weiteren Sinne zielt er darauf ab, dass das »geordnete« nationale Gebilde, auf dem das »anarchische« internationale Gebilde vermeintlich ruht, nicht ganz so wohlgeordnet ist wie allgemein angenommen. Der springende Punkt liegt wiederum darin, dass die Wahrnehmung, »der Staat« habe eindeutige Grenzen und stehe außerhalb »der Gesellschaft«, in die Irre führt. So gesehen, wird verständlich, dass der dialogische Ansatz mit seiner Betonung der Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft seine Grenzen hat (d. h., der dialogische Ansatz problematisiert diese Themen überhaupt nicht).

Es muss nochmal betont werden, dass die Auffassung der Poststrukturalisten zum Staat und dessen »Abgrenzung« zur Gesellschaft sich stark von der üblichen »staatsfixierten« Interpretation unterscheidet, nach der eine »verschwommene« Abgrenzung zwischen Staat und Gesellschaft Anzeichen für einen schwachen oder neopatrimonialen Staat ist; eine Fehlentwicklung, die in »fortgeschrittenen« oder »Entwicklungsstaaten« »korrigiert« wird. Somit fallen sowohl der neopatrimoniale als auch der Entwicklungsansatz dem staatsfixierten Vorurteil zum Opfer, es ist daher eine gründlichere theoretische Analyse des Staates erforderlich, wenn man über diese herkömmlichen Auffassungen hinausgehen will.

Neben der Ansicht, »der Staat« sei von »der Gesellschaft« durch eine reale Grenze getrennt, stellen Wissenschaftler eine ähnliche Tendenz bei der Verdinglichung der »öffentlichen« und »privaten« Bereiche fest. D. h., nur weil sie als getrennt und unterschiedlich erscheinen, nimmt man an, dass dies auch tatsächlich so ist. Peter Bratsis schreibt, wir seien oft schlussendlich davon überzeugt, es gebe wirklich zwei verschiedenartige Seinsformen, nämlich eine öffentliche und eine private, auch wenn es sich dabei wie bei der angeblichen Trennung von Staat und Gesellschaft um eine rein begriffliche Abgrenzung handele. Bratsis bringt diese Vorstellung in Zusammenhang mit der Entwicklung des Nationalstaates und er konstatiert, dass, obwohl wir wissen, dass eine Person, die ein öffentliches Amt bekleidet, nur »*einen* Körper« habe, »wir uns verhalten, als wüssten wir es nicht«, und auf der Vorstellung beharren, eine Person könne sich nahtlos zwischen »öffentlich« und »privat« bewegen, wobei das »öffentlich« automatisch bar jeder persönlichen oder anderen Interessen sei. Bratsis nennt dies den »Fetisch des Öffentlichen«, namentlich dort, wo wir etwas so behandeln, als sei es nicht das, was es tatsächlich ist.[46] Dies ist praktisch das gleiche Argument, das Mitchell und andere zu der Frage vorbringen, wie Wissenschaftler für gewöhnlich »den Staat« betrachten.

Für Bratsis ist der »öffentliche« Raum in Wirklichkeit eine Unmöglichkeit, d. h., er kann niemals von privaten Interessen freigehalten werden. Dies führt zu einer Reihe neuartiger Ideen bezüglich unseres Verständnisses von »dem Staat«, »dem öffentlichem Raum« und auch »Korruption«. So zielen Bratsis zufolge heutige Antikorruptionsmaßnahmen trotz gegenteiliger Behauptungen nie wirklich darauf ab, »das Private« aus dem »Öffentlichen« auszuschließen. Stattdessen sollen mit solchen Behauptungen Grenzen zwischen dem, was eine »normale Präsenz des Privaten innerhalb des abstrakten Organs des Öffentlichen darstellt, sowie dem, was eine anormale oder sogar krankhafte Präsenz des Privaten ist«, festgelegt werden. Bratsis führt weiter aus:

> »Die Sprache der Korruption hat die historische Wirkung entfaltet, eine Vielzahl gesetzlich geregelter Vorgehensweisen zu kreieren, welche die unvermeidliche und systemische Präsenz privater Interessen im ›Staatskörper‹ legitimieren, indem sie nur einige Formen dieser Präsenz als eine Untergrabung des Öffentlichen durch das Private behandeln.«[47]

Bratsis veranschaulicht seine Darstellung mit einer Untersuchung politischer Parteispenden und Lobbying-Regeln, wobei er auf die vollkommen willkürliche Grenzziehung zwischen dem, was zulässig ist und was nicht, hinweist. Warum etwa müsse bei einer Spende an eine politische Partei in Großbritannien in Höhe von 5000 Pfund der Name des Spenders registriert werden, nicht jedoch, wenn sie weniger als 5000 Pfund betrage (wie im Gesetz »Political Parties, Elections and Referendums Act 2000« festgelegt)? Für Bratsis geht es hier ausschließlich darum, den Schein zu wahren. Er schreibt:

> »Angesichts der Unmöglichkeit, ›private Interessen‹ aus […] den realen Körpern der Staatsbediensteten zu entfernen […], werden Regeln und Verfahrensweisen eingerichtet, um den Bereich der Erscheinungsbilder von Handlungen zu reinigen, welche die Kategorisierung einer in zwei einander ausschließende Bereiche, dem Öffentlichen und dem Privaten, unterteilten Gesellschaft infrage stellen.«[48]

In Anbetracht der vorangegangenen Analyse liegt es auf der Hand, dass das, was wir »den Staat« nennen oder für den »öffentlichen« Raum oder für »Korruption« halten, nicht so fix oder offenkundig ist wie allgemein angenommen. Ganz in diesem Sinne sprechen Finlayson und Martin »dem Staat« einen sich verändernden und unvorhersehbaren Charakter zu, der immer vor der »Möglichkeit von Konflikt und potenziellem Zerfall« steht und ständig mit »Widerstand gegen seine Bestrebungen« konfrontiert wird. Sie merken an, dass dies häufig als Konsequenz auf die Aktivitäten des Staates selbst, die ihrerseits Parteilichkeit und Nichtnotwendigkeit seiner Ansprüche entlarven (z. B. Amtsträger, die dabei erwischt wurden, in die Kasse gegriffen zu haben), geschehe.[49] Bratsis führt weiter aus, dass der Staat in der ständigen Gefahr schwebe, dass die »tatsächliche Unmöglichkeit des Öffentlichen« entlarvt werde.[50] Ähnlich konstatiert Mitchell, dass der Staat, sobald er als »metaphysische Wirkung« betrachtet werde, nicht länger über die »Geschlossenheit, Handlungsmacht und Subjektivität« verfüge, die der Begriff für gewöhnlich voraussetze.[51]

Allerdings – die Literatur betont dies – hängt viel davon ab, dass der Staat *nicht* als willkürlich betrachtet oder die Unmöglichkeit des öffent-

lichen Raumes nicht aufgedeckt wird. Bratsis spricht von der Gefahr, der das »gesamte konzeptuelle Gerüst, das den Staat und die kapitalistischen Produktionsverhältnisse trägt«, ausgesetzt sei, falls die wahre Natur des öffentlichen Raumes ans Licht komme.[52] Mitchell argumentiert ähnlich: Der äußere Eindruck, dass Staat und Gesellschaft separate Dinge seien, ist eng damit verbunden, wie soziale, politische und ökonomische Ordnung aufrechterhalten werden.[53] Daraus folgt das Bestreben, alles als abwegig zu bezeichnen, was die Vorstellung vom Staat als einer jenseits der Gesellschaft bestehenden, von ihr unterschiedenen und abgegrenzten Entität unterminiert oder der Idee eines von jeglichen privaten Interessen freien öffentlichen Raumes widerspricht.[54] Dies erklärt auch die relative Unpopularität poststrukturalistischer Ideen sowohl im öffentlichen als auch im akademischen Bereich. Sie sind jedoch unerlässlich für das Verständnis des Mythos des zentralisierten Staates, nicht nur in Vietnam, sondern überall in der Welt.

Als Bürger, Wissenschaftler, Amtsinhaber und Fachleute sind wir bestens darin geübt, uns zu kontrollieren, indem wir z. B. Praktiken, die nicht einem klar abgegrenztem »Staat« oder »öffentlichem Raum« entsprechen, nicht thematisieren, in Abrede stellen oder umdeuten. Doch hat man das staatsfixierte Vorurteil erst einmal verstanden, zeigt sich, dass empirische Daten über Vietnam, die üblicherweise mit Hilfe eines staatsfixierten Ansatz interpretiert werden, weit besser zu einem Ansatz passen, der das staatsfixierte Vorurteil verwirft. Nur, wenn man sich diesen alternativen »nichtstaatsfixierten« Ansatz zu eigen macht, ist man in der Lage, den Mythos des zentralisierten Staates zu korrigieren.

Über den Mythos hinausgehen: den Staat in Vietnam neu denken

Sich vom staatsfixierten Vorurteil zu lösen, ist alles andere als einfach. Wie gezeigt werden konnte, hat sich der Staat, seinem Wesen entsprechend, in unseren Köpfen festgesetzt. Demzufolge erfordert es beharrliche intellektuelle Anstrengung und Bemühung, aus dem alten Paradigma hinauszutreten und sich in ein neues zu begeben. Doch es lässt sich bewerkstelligen. Ein in dieser Hinsicht wegweisender Wissenschaftler ist Adam Fforde. Es ist auch ein immer wiederkehrendes Thema der Arbeiten des Autors dieses Beitrages.[55]

In seinem 2010 erschienenen Buch über vietnamesische Politik spricht Gainsborough von einer Methode, den Staat zu studieren, die es paradoxerweise erfordere, die Aufmerksamkeit nicht direkt auf den Staat zu

richten. Denn dies zu tun, so argumentiert er, berge »das Risiko, den Gegenstand der Studie im Vorhinein zu definieren«. Stattdessen müsse der Versuch unternommen werden, »sämtliche vorgefassten Definitionen vom Wesen des Staates« über Bord zu werfen und darauf zu vertrauen, dass über empirische Studien letztlich ein »authentischeres Bild« entstehen wird. [56] Es gäbe wohl mehr darüber zu sagen, wie genau ein »authentischeres« Bild entstehen kann, doch in Gainsboroughs Arbeit herrscht von Beginn an eine gewisse Unbestimmtheit in Bezug auf den Staat vor. Wesentlich für seinen Ansatz ist die Verpflichtung, »Akteure« zu betrachten – ob sie nun formal zu »dem Staat« gehören oder nicht – und »ihre Spiele, ihre Strategien, ihre historischen Praktiken« zu untersuchen und zu sehen, was dies über »das Politische« und letztlich über »den Staat« verrät.[57] Gainsborough, der wirtschaftliche Vorgänge und Entwicklungen häufig dazu benutzt hat, um den Staat zu studieren, erklärt, dass man auf diese Weise untersuchen könne, wie Menschen politisch agieren. Was wir daher in seinen Arbeiten erkennen, ist ein Unwille, den Staat als gegeben zu betrachten. Für ihn ist der Staat instabil. Wir können uns dessen, was er ist, nicht gänzlich sicher sein. Dies unterscheidet sich stark vom dialogischen oder Staat-versus-Gesellschaft-Ansatz.

Gainsborough stellt auch die These, dass es bei Politik um Politikgestaltung gehe, infrage und er verficht in einer Analyse des 10. Parteitages der KPV von 2006 das inzwischen weit bekannte Argument, dass es bei Politik »einzig und allein um Beute« gehe (d. h., wer bekommt die Jobs und damit die Möglichkeit, Patronage auszuüben und Geld einzusacken). Es würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen, darauf näher einzugehen, doch es sei zumindest angemerkt, dass auch dies seinen Ansatz vom Mainstream, der sich ganz darauf versteift, bei Politik gehe es um Politiken, abhebt.[58]

Ein ähnliches Bestreben, den Staat nicht als selbstverständlich ansehen und daher seine Undefinierbarkeit erforschen zu wollen, findet sich in den Arbeiten von Adam Fforde. Er ist vor allem für seine Untersuchungen zur Umstellung von der Plan- auf die Marktwirtschaft bekannt. Darin machte er insbesondere den mit »Zäune niederreißen« übersetzten vietnamesischen Begriff *pha rao* bekannt, um damit auszudrücken, wie das Aufkommen der Marktwirtschaft in erster Linie von spontaner Ausbreitung der Märkte oder »Bottom-up-Prozessen« vorangetrieben wurde, wo Bauern oder staatseigene Unternehmen die Initiative ergriffen, ihre Geschäfte außerhalb der Planwirtschaft zu betreiben. Dies geht nach Fforde auf das Nordvietnam der 1960er Jahre zurück (d. h. auf eine Entwicklung weit vor den sogenannten Reformen bzw. »Doi Moi« von 1986; er widerspricht damit auch der These, Vietnam sei einmal ein zentralisierter Staat

gewesen). Fforde weist so auf etwas hin, was er »endogene« Triebfedern der Veränderung nennt, die sich von »Politik«, deren Bedeutung er wie Gainsborough herunterspielt, deutlich unterscheiden. Politik ist für Fforde zwar nicht unwichtig, er vertritt jedoch die Ansicht, dass sie zuweilen eher als Reaktion auf Ereignisse erfolge, als dass sie diese bestimme. Zusammengefasst versucht er, sich von einer Interpretation zu lösen, die die KPV als alleinige Urheberin von Veränderung identifiziert. Er setzt sich damit für eine Sichtweise ein, die von »einem breiten Spektrum unabhängiger Akteure« ausgeht.[59] Folgerichtig vertritt er die Ansicht, dass sich die Wirtschaft Vietnams in Wirklichkeit »eigenständig reformiert« habe.[60]

Allzu leicht kann Ffordes Ansatz als identisch mit dem dialogischen Ansatz missverstanden werden und tatsächlich beruft sich eine Reihe von Wissenschaftlern in dieser Weise auf ihn.[61] Doch dies ist ein Irrtum. Es mag zwar die eine oder andere Überschneidung geben, doch ist beim dialogischen Ansatz keine Rede von »eigenständig reformiert«.[62] Zudem ist Fforde wie Gainsborough weit vorsichtiger als die Mainstream-Ansätze bei der Frage, wie »der Staat« zu definieren ist. In einer Arbeit von 2011 argumentierte Fforde, dass die »Bedeutung von politischer Autorität« in Vietnam eine Krise durchlebe, die sich seiner Ansicht nach seit Mitte der 1990er Jahre immer mehr verschärft habe.[63] Dies führt ihn zu der Frage, worauf die Herrschaft des Einparteienstaates beruht und welche Ziele er verfolgt. (Und er stellt fest, dass sich namhafte Vietnamesen ähnliche Fragen stellen.[64]) Darüber hinaus, so fährt er fort: Falls sich jemand fragen sollte, wie denn »das Wesen des Staates [in Vietnam] – seine Ontologie« – zu verstehen sei, werde er darauf »keine zufriedenstellende Antwort erhalten«.[65] Auch dies hebt Fforde deutlich vom dialogischen Ansatz ab.

Bis etwa 1997, so argumentiert Fforde, sei dem System noch so viel »Rest-Autorität« verblieben, dass der Einparteienstaat auch im Falle einer Krise weiterhin seine Macht ausüben konnte. Zehn Jahre später sei dies jedoch nicht mehr garantiert. Mitte des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts habe sich der Staat »weit von den Menschen entfernt« und sei zutiefst korrupt.[66] An Gainsborough anknüpfend, betont er, dass der Einparteienstaat zunehmend lediglich ein Vehikel für die Mächtigen sei, um ihre Interessen zu verfolgen, und er fügt hinzu, dass das Vorgehen des Einparteienstaates keine klare Entwicklungsperspektive für Staat und Gesellschaft erkennen lasse, geschweige denn eine solche mit Konsequenz verfolge. »Die höheren Ebenen weisen an, die niedrigeren Ebenen hören nicht zu.«[67] Wer den dialogischen Ansatz verfolgt, mag einwenden, dies sei ihm bewusst, doch besteht zwischen diesem Ansatz und Ffordes Darstellung ein qualitativer Unterschied.

Macht man sich Ffordes und Gainsboroughs Thesen erst einmal zu eigen, so wird auf einmal klar, wie »ziemlich widerspenstige« empirische Daten, die sich in vielen Beschreibungen vietnamesischer Politik finden und in einen staatsfixierten Ansatz hineingezwängt wurden, sich weit einfacher in einen nichtstaatsfixierten Ansatz einfügen. Natürlich kann, wie Bratsis sagt, das Private nicht vom Öffentlichen getrennt werden. Stattdessen geht es darum, Regeln und Praktiken aufrechtzuerhalten, die auf der Ebene der Erscheinungen all das eliminieren, was einer Kategorisierung und Unterteilung von Gesellschaft in »öffentlich« und »privat« infrage stellen würde. Der springende Punkt ist der, dass der vietnamesische Staat dies nicht besonders gut bewerkstelligt und darin seit Ende der 1990er Jahre noch schlechter geworden ist.[68]

Schlussfolgerungen

Begonnen wurde dieser Beitrag mit drei Fragen: 1. Welcher Natur ist der Mythos eines zentralisierten sozialistischen Staates in Vietnam und wie manifestiert er sich. 2. Hat sich dieser Mythos im Laufe der Zeit verändert? 3. Warum hat der Mythos Bestand? Die Befunde der vorangehenden Abschnitte ermöglichen es nun, auf diese Fragen eine umfassendere Antwort zu geben. Anschließend wird geprüft, welche Implikationen sich daraus für zeitgenössische Akteure ergeben, etwa die internationale Entwicklungsgemeinschaft.

Was das Wesen des Mythos und die Art und Weise, in der er sich manifestiert, anbelangt, so ist sogar in den Abhandlungen, die lokalen Arrangements und der Vielfalt gesellschaftlicher Akteure, die im politischen Leben Vietnams eine Rolle spielen, große Bedeutung beimessen, die Tendenz festzustellen, den Staat zu verdinglichen. Daher überbewertet selbst der dialogische Ansatz die Macht des Staates, weil er den Staat in einem viel zu hohen Maße für selbstverständlich hält und der Tatsache nicht genug Aufmerksamkeit schenkt, dass dieser zu einem gewissen Grad eine Illusion ist. Es ist aber nicht so, dass wir keine Debatten über staatliche Handlungsfähigkeit führen könnten oder sollten; die Ansätze sowohl von Fforde als auch von Gainsborough ermöglichen dies. Doch erlangt man ein besseres Verständnis von »dem Staat«, wenn man im Auge behält, dass er ontologisch instabil ist – und das per definitionem.

Auf die Frage, ob sich der Mythos im Lauf der Zeit verändert, lautet die Antwort, dass der Mythos selbst sich nicht sehr stark geändert hat. Was sich (ein wenig) geändert haben könnte, ist die Art und Weise, wie Wis-

senschaftler über den Staat sprechen. Doch wie gezeigt wurde, fällt sogar der dialogische Ansatz, auch wenn er gegenüber dem des dominierenden Staates eine Verbesserung darstellt, dem staatsfixierten Vorurteil anheim und ist daher irreführend. Gerade der dialogische Ansatz bietet – anders als Gainsboroughs und Ffordes nichtstaatsfixierter Ansatz – keinen Raum für die Frage, ob es unter gewissen Umständen überhaupt sinnvoll ist, von »dem Staat« zu sprechen.

Auf die Frage, warum der Mythos fortdauert, erwiderten wir, dass dies im Interesse von inländischen wie ausländischen Akteuren liegt – aus Gründen der Legitimität sowie aus wirtschaftlichen und geopolitischen Motiven. Von dem Mythos hängt schließlich eine Menge ab. Grundsätzlich sichert die Macht des Staates das Weiterleben dieses Mythos, so dass er sich derart in unseren Köpfen festsetzt, dass wir sie selbst dann, wenn die empirischen Daten nicht zu der Idee des Staates passen, diese passend machen.

Nun zu der Frage nach den Implikationen, die diese Befunde sowohl für Wissenschaftler wie für Praktiker haben, insbesondere jene in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit. Mit Blick auf die Ersteren wird in diesem Beitrag die These vertreten, dass nahezu sämtliche wissenschaftlichen Arbeiten über die Politik Vietnams dem staatsfixierten Vorurteil verfallen sind, wozu sowohl der dialogische als auch der neopatrimoniale und »Entwicklungsstaat«-Ansatz gehören. Wissenschaftlern erschließt sich hier noch ein riesiges Betätigungsfeld. Es gilt, die Art und Weise zu überdenken, wie man über Politik und Entwicklung schreibt, und dafür sollte man sich ernsthaft mit poststrukturalistischen Ideen über den Staat befassen. Hier klafft bis heute eine beträchtliche Lücke und es ist an der Zeit, diese zu schließen. Fortschritte auf diesem Wege lassen sich nur erzielen, wenn man den nichtstaatsfixierten Ansatz beim Nachdenken über Politik weiter verfeinert.

Für Praktiker, auch im Feld der internationalen Entwicklungszusammenarbeit, wäre es von Vorteil, nichtstaatsfixierte Ansätze aufmerksam zu verfolgen. Doch – wie bereits weiter oben diskutiert – ist es offensichtlich lohnend, am staatsfixierten Paradigma festzuhalten. Darüber hinaus ist es für Praktiker recht schwierig, erfolgreich zu agieren, wenn sie nicht innerhalb jener politischen Rahmenbedingungen agieren, die unser Leben nun mal bestimmen. (In gewissem Maße müssen wir dies alle tun.) Die Frage ist stattdessen eher die, wie sie sich unter Berücksichtigung der in diesem Beitrag vorgenommenen Analyse mit den verschiedenen Akteuren und Institutionen befassen sollten, denen sie in Vietnam begegnen.

Zweifelsohne ist dies ein weites Thema, das weitere Diskussionen erfordert. Doch sollte man die folgenden Punkte im Hinterkopf behalten. Erstens das Thema des institutionellen Partikularismus: Dasjenige, aus dem

sich »der Staat« in Vietnam zusammensetzt, bewegt sich selten in die gleiche Richtung, arbeitet selten zusammen und singt selten die gleiche Melodie. Mehr noch, niemand in Vietnam – so hoch die Position, die er innehat, auch sein mag – hat eine Lösung für alles parat. D. h., es gibt immer jemanden, der einem im Weg stehen könnte. Zweitens sind die Dinge selten so, wie sie zu sein scheinen. Eliten mögen über »Politik«, »Entwicklung« oder »inklusives Wachstum« sprechen, doch geht (gegenwärtig) alles um Beute (Geld, Protektion sowie Beziehungen) und alles, was man tut, ist darauf ausgerichtet. Es ist ungemein wichtig, sich dessen bewusst zu sein. Zudem ist es, wie Fforde deutlich gemacht hat, in Vietnam zunehmend unklar, welche Ziele politische Macht verfolgt, und diese Situation kann nicht für immer andauern. Schlussendlich ist jedwede Vorstellung, es gäbe in Vietnam Ordnung oder Kohärenz, weil es ein kommunistischer Einparteienstaat ist, so falsch, wie etwas nur falsch sein kann!

Anmerkungen

1 Einen guten Ausgangspunkt hierfür bieten: Benedict J. Tria Kerkvliet/David Marr (Hrsg.), Beyond Hanoi: Local Government in Vietnam, Singapur 2004.

2 Damit soll an poststrukturalistische Abhandlungen über den Staat angeknüpft werden, was wesentlich für das Verständnis der Argumentation in diesem Beitrag ist. Vgl. Alan Finlayson/James Martin, Poststructuralism in: Colin Hay/Michael Lister/David Marsh (Hrsg.), The State: Theories and Issues, Basingstoke, New York 2006, S. 155 – 171.

3 Die Vorstellung von »Reform« (Doi Moi) liegt dem Mythos des zentralisierten Staates in Vietnam während der fraglichen Phase zugrunde. Der Begriff »Reform« wird hier daher nur in Anführungszeichen verwendet. Das Verhältnis zwischen »Reform« und dem Mythos wird im weiteren Verlauf des Beitrages erörtert.

4 Für weitere Hintergrundinformationen vgl. Finlayson/Martin (Anm.2). Bezogen auf »autoritäre« und »demokratische« Staaten könnte man hier von einer anderen Art und Weise der Betrachtung des Staates in Vietnam sprechen. Dies ist jedoch nicht hilfreich, nicht zuletzt deshalb nicht, weil die Bezeichnungen »autoritär« und »demokratisch« von falschen Annahmen über den Staat in Vietnam (und sogenannten demokratischen Staaten) ausgehen. Staaten weisen immer sowohl demokratische als auch autoritäre Merkmale auf.

5 Vgl. Aidan Hehir/Neil Robinson (Hrsg.), State-Building: Theory and Practice, London 2007; Branwen Gruffydd Jones, The global political economy of social crisis: towards a critique of the ›Failed State‹ ideology, in: Review of International Political Economy, 15 (2008) 2, S. 180 – 205.

6 Anne Pitcher/Mary H. Moran/Michael Johnston, Rethinking Patrimonialism and Neopatrimonialism in Africa, in: African Studies Review, 52 (2009) 1, S. 125 – 156.

7 Martin Gainsborough/Dang Ngoc Dinh/Tran Thanh Phuong, Corruption, Public Administration and Development: Challenges and Opportunities, in: Public Administration Reform and Anti-Corruption: A Series of Policy Discussion Papers, UNDP, Hanoi 2009.

8 Adrian Leftwich, Bringing Politics Back in: Towards a Model of the Developmental State, in: Journal of Development Studies, 31 (1995) 3, S. 400 – 427.
9 Peter Evans, Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation, Princeton 1995.
10 Anne Booth, Initial Conditions and Miraculous Growth: Why is South East Asia Different from Taiwan and South Korea?, in: World Development, 27 (1999) 2, S. 301 – 321.
11 Barrett L. McCormick, Political Change in China and Vietnam: Coping with the Consequences of Economic Reform, in: Anita Chan/Benedict J. Tria Kerkvliet/Jonathan Unger (Hrsg.), Transforming Asian Socialism: China and Vietnam Compared, Lanham 1999, S.153 – 175.
12 Michael T. Rock/Heidi Bonnett, The Comparative Politics of Corruption: Accounting for the East Asian Paradox in Empirical Studies of Corruption, Growth and Investment, in: World Development, 32 (2004) 6, S. 999 – 1017.
13 Benedict J. Tria Kerkvliet, Village-State Relations in Vietnam: The Effect of Everyday Politics on Decollectivization, in: Journal of Asian Studies, 54 (1995) 2, S. 396 – 418.
14 Benedict J. Tria Kerkvliet, The Power of Everyday Politics: How Vietnamese Peasants Transformed National Policy, Ithaca, NY 2005.
15 Die einzige Ausnahme besteht darin, dass ein gewisser internationaler Einfluss anerkannt wird.
16 Kerkvliet (Anm. 14), S. 35.
17 Ebd., S. 36, Hervorhebung M. G.
18 Ebd, Fußnote 79. Kerkvliet zufolge vertritt auch Adam Fforde den dialogischen Ansatz. Wie später erläutert wird, ist dies jedoch ein Irrtum.
19 Vgl. Thomas Sikor, Local Government in the Exercise of State Power: the Politics of Land Allocation in Black Thai Villages, in: Kerkvliet/Marr (Anm. 1); Andrew Wells-Dang, The Political Influence of Civil Society in Vietnam, in: Jonathan D. London (Hrsg.), Politics in Contemporary Vietnam: Party, State and Authority Relations, Basingstoke 2014, S. 162 – 183.
20 Verdinglichung impliziert die Tendenz, über den Staat zu schreiben, als sei es unproblematisch, solches zu tun. Dabei wird nämlich vergessen, dass der Staat nicht ein »existierendes Ding«, sondern eine machtvolle metaphysische Wirkung ist oder als Ergebnis diverser Praktiken sichtbar wird, mittels derer die soziale und politische Ordnung aufrechterhalten wird. Das, was wir als »den Staat« bezeichnen, ist daher, anders als die etablierte staatsfixierte Betrachtungsweise annimmt, das Resultat politischer Praktiken und trägt nicht lediglich zu diesen bei (d. h., der Staat »reagiert« nicht bloß auf die Gesellschaft oder interagiert mit ihr; vielmehr ist der Staat, wie erwähnt, als eine metaphysische Wirkung zu sehen). Eine Verdinglichung des Staates ist identisch mit dem Konzept des weiter oben erörterten staatsfixierten Vorurteils.
21 Kerkvliet (Anm. 14), S. 34, Hervorhebungen M. G.
22 Ebd., S. 34 ff., Hervorhebungen M. G.
23 Ein Paradebeispiel dafür, wie man staatliche Institutionen analysieren kann, ohne dabei den politischen Auswirkungen dieser Analyse hinreichende Aufmerksamkeit zu schenken, ist die umfangreiche Forschungsarbeit über die Nationalversammlung Vietnams. Vgl. Edmund Malesky/Paul Schuler, Paint-by-Numbers Democracy: The Stakes, Structure, Results and Implications of the 2007 Vietnamese National Assembly Election, in: Journal of Vietnamese Studies, 4 (2008) 1, S. 1 – 48; Edmund Malesky/Paul Schuler/Anh Tran, The Adverse Effects of Sunshine: A Field Experiment on Legislative Transparency in an Authoritarian Assembly, in: The American Political Science Review, 106 (2012) 4, S. 762 – 786.

24 Wie es scheint, hat Thayer das Konzept des monoorganisatorischen Sozialismus nicht vollständig aufgegeben. 2016 sprach er von einer »Schwächung des mono-organisatorischen Systems in Vietnam«, womit er impliziert, dass dieses nach wie vor eine gewisse Bedeutung hat. Seine Äußerung aus dem Jahr 2010, zwischen 2004 und 2006 gegründete »politische Organisationen« hätten »keinen offiziellen Status im vietnamesischen System des mono-organisatorischen Sozialismus« legt ebenfalls nahe, dass ein solches System seiner Auffassung nach immer noch besteht. Vgl. Carlyle A. Thayer, Vietnam's Foreign Policy in an Era of Rising Sino-US Competition: Providing Equity to the Major Powers While Pursuing Proactive International Integration, Presentation to Conference on Great Power Rivalries and Southeast Asian Foreign Policy, Columbia University, 10./11. November 2016, S. 3 f.; ders., Political Legitimacy in Vietnam: Challenge and Response, in: Politics and Policy, 38 (2010) 3, S. 437.
25 Thayer, Political Legitimacy in Vietnam (Anm. 24), S. 427.
26 Tuong Vu, The Revolutionary Path to State Formation in Vietnam: Opportunities, Conundrums, and Legacies, in: Journal of Vietnamese Studies, 11 (2016) 3 – 4, S. 267 – 289. Hier geht es darum, dass man den Staat sehr wohl als nicht-monolithisch bezeichnen und ihn gleichzeitig verdinglichen kann.
27 Vgl. Sikor (Anm. 19); Wells-Dang (Anm. 19); David Koh, Urban Government: Ward-level Administration in Hanoi, in: Kerkvliet/Marr (Anm. 1), S. 197 – 228.
28 Wells-Dang (Anm. 19), S. 180.
29 Benedict Anderson, Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective, in: Journal of Asian Studies, 42 (1983) 3, S. 477 – 496.
30 Kerkvliet (Anm. 14).
31 Adam Fforde, Post-Cold War Vietnam: Stay Low, Learn, Adapt and Try and Have Fun – But What About the Party?, Southeast Asia Research Centre Working Paper, 122/2012, S. 5, Anmerkung 3.
32 Gainsborough et al. (Anm. 7).
33 Adam Fforde, Vietnam in 2012: The End of the Party, in: Asian Survey, 53 (2013) 1, S. 107.
34 Martin Gainsborough, Present but not Powerful: Neoliberalism, the State, and Development in Vietnam, in Globalizations, 7 (2010) 4, S. 475 – 488.
35 Philip Taylor (Hrsg.), Connected and Disconnected in Viet Nam: Remaking Social Relations in a Post-socialist Nation, Canberra 2016.
36 Carlyle A. Thayer, Mono-Organisational Socialism and the State, in: Benedict J. Tria Kerkvliet/Doug J. Porter (Hrsg.), Vietnam's Rural Transformation, Boulder, CO 1995, S. 44.
37 Ebd., S. 46.
38 Adam Fforde, Economics, History, and the Origins of Vietnam's Post-War Economic Success, in: Asian Survey, 49 (2009) 3, S. 484 – 504.
39 In seiner 1988 entstandenen Abhandlung beschreibt Joel Migdal Vietnam als einen »starken Staat« und stellt ihn auf eine Linie mit China, Kuba, Nordkorea, Israel, Japan, Taiwan und Südkorea. Vgl. Joel S. Migdal, Strong States and Weak Societies: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World, Princeton 1988. Migdals Einordnung des vietnamesischen Staates ist auch ein gutes Beispiel dafür, dass oftmals Sozialismus und sozialistischer Staat gleichgesetzt werden mit starken Kapazitäten eines solchen Staates und dessen Fähigkeit, Ordnung zu schaffen und aufrechtzuerhalten.
40 Timothy Mitchell, The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics, in: American Political Science Review, 85 (1991) 1, S. 77 – 96.

41 Auch wenn sich die Ausführungen hier auf poststrukturalistische Vorstellungen über den Staat konzentrieren, sind dem Autor auch die vom Marxismus inspirierten Anschauungen bewusst (z. B. die von Nicos Poulantzas). Auch sie stellen die üblichen »staatsfixierten« Standpunkte infrage. Die hier entwickelte argumentative Schwerpunktsetzung spiegelt nur wider, worauf sich die Forschung des Autors in Bezug auf den Staat in den letzten Jahren konzentriert hat. Wer hingegen auf die marxistische bzw. postmarxistische Tradition bezüglich einer Staatstheorie zurückgreifen möchte, der sei verwiesen auf Colin Hay, (What's Marxist about) Marxist State Theory?, in: ders. et al. (Anm. 2), S. 59 – 78; Bob Jessop, The State: Past, Present, Future, Cambridge 2015.
42 Mitchell (Anm. 40), S. 78.
43 Finlayson/Martin (Anm. 2), S. 155.
44 Ebd.
45 Richard Ashley, Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematique, in: Millennium, 17 (1988) 2, S. 227 – 262.
46 Peter Bratsis, Everyday Life and the State, Boulder, CO 2006, S. 47.
47 Ebd.
48 Ebd., S. 67.
49 Finlayson/Martin (Anm. 2), S. 162 und 164.
50 Bratsis (Anm. 46), S. 52.
51 Mitchell (Anm. 40), S. 90.
52 Bratsis (Anm. 46), S. 52.
53 Mitchell (Anm. 40), S. 90.
54 Ein anschauliches Beispiel hierfür ist der sogenannte Spesenskandal im britischen Unterhaus von 2009, in dessen Verlauf gewisse Teile der politischen Elite erhebliche Anstrengungen unternahmen, um den Eindruck wiederherzustellen, dass das Parlament »sauber« sei. Vgl. Martin Gainsborough, Keeping Up Appearances: MPs' Expenses and the Hidden Dimensions of Rule in Britain Today, Working Paper 3/11, University of Bristol, 2011, http://www.bris.ac.uk/media-library/sites/spais/migrated/documents/gainsborough03-11.pdf.
55 Vgl. Martin Gainsborough, Vietnam's Changing Political Economy: The Case of Ho Chi Minh City, London/York 2003.
56 Martin Gainsborough, Vietnam: Rethinking the State, London 2010, S. 177.
57 Zit. nach: Beatrice Hibou, Privatising the State, London 2004, S. 21.
58 Wir haben dies in Bezug auf Kerkvliets dialogischen Ansatz gesehen. Auch Edmund Malesky et al. (Anm. 23) legen großes Gewicht darauf, dass es bei Politik um Politiken geht.
59 Fforde (Anm. 38), S. 484.
60 Adam Fforde, Policy ethnography and conservative transition from plan to market: The construction of policy rationalities and the »intellectual limitations of leading comrades«, in: International Journal of Social Economics,36 (2009) 6, S. 674. Fforde vermeidet es, von »richtigen« Politiken zu sprechen. Stattdessen wendet er sich der Frage zu, ob Politik(en) »funktionieren« und wo Politik(en) bestimmte Veränderungen hervorgerufen haben mögen oder solche eher auf letztlich spontane, gesellschaftliche Bestrebungen zurückzuführen sind.
61 Vgl. Kerkvliet (Anm. 14), S. 36, Anm. 79, Sikor (Anm. 19), S. 168.
62 Man rufe sich in Erinnerung, dass Kerkvliet die Betonung auf »Entscheidungen des Staates« legt und dabei gesellschaftliche Aktivitäten außer Acht lässt.

63 Adam Fforde, Contemporary Vietnam: Political Opportunities, Conservative Formal Politics, and Patterns of Radical Change, in: Asian Politics and Policy, 3 (2011) 2, S. 167 f.
64 Adam Fforde, Post-Cold War Vietnam: stay low, learn, adapt and try and have fun – but what about the party?, in: Contemporary Politics, 19 (2013), 4, S. 379 – 398.
65 Fforde (Anm. 63), S. 168.
66 Ebd., S. 166.
67 Adam Fforde, Luck, Policy or Something Else Entirely? Vietnam's Economic Performance in 2009 and Prospects for 2010, in: Journal of Current Southeast Asian Affairs, 28 (2009) 4, S. 74.
68 Diese Art des Umdenkens findet sich in Kerkvliets Arbeiten, aber auch in denen von Wells-Dang und in vielen Kapiteln des von Kerkvliet und David Marr herausgegebenen Buches »Beyond Hanoi« (Anm. 1). Aber es bleibt noch viel zu tun. Dieser Beitrag versucht lediglich, den Weg zu weisen hin zu einem vierten, dem dialogischen Ansatz entgegengesetzten, »nicht-staatsfixierten« Ansatz für die Analyse von Politik in Vietnam und anderswo.

Nguyen Hong Hai

7 Der Mythos der fehlenden Responsivität des politischen Regimes in Vietnam[1]

Nach herkömmlicher Auffassung können autoritäre Regime insbesondere solche, die sich als kommunistisch bezeichnen, nicht lange überdauern und wandeln sich letzten Endes zu Demokratien.[2] Diese trügerische Annahme lag Samuel Huntingtons Buch »The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century«[3] zugrunde und sie schien ihre Bestätigung durch den Zusammenbruch des Kommunismus in der Sowjetunion und Osteuropa Ende der 1980er Jahre zu finden, der den amerikanischen Intellektuellen Francis Fukuyama unmittelbar vor dem Fall der Berliner Mauer dazu brachte, »das Ende der Geschichte«[4] zu verkünden. In jüngerer Zeit und mit dem Sturz von Diktaturen im Nahen Osten und Nordafrika während des Arabischen Frühlings 2011 verfestigte sich diese These zu einer Binsenweisheit. Doch das erneute Erstarken vieler autoritärer Regimes insbesondere die Zähigkeit der kommunistischen Regime in Vietnam und China, hat viele Menschen in der westlichen Welt veranlasst, darüber nachzudenken, wie es diese Regime geschafft haben, nicht nur Krisen zu überstehen, sondern auch wirtschaftlich erfolgreich zu sein.

In den vergangenen drei Jahrzehnten hat sich Vietnam auf beeindruckende Weise von einem kriegsgebeutelten Land, in dem chronische Hungersnot herrschte, zu einem Wirtschaftswunderland in Südostasien entwickelt und ist vor Kurzem in den Rang eines Landes mit mittlerem Einkommen aufgestiegen. Für viele politische Entscheidungsträger, Entwicklungsexperten sowie diejenigen, die sich mit Demokratietheorie befassen, ist dieser Wandel ein Mythos, der sich in zwei Aspekten widerspiegelt.

Zum einen steht die politische Entwicklung des Landes im Widerspruch zu der weitverbreiteten Ansicht, wirtschaftliche Liberalisierung führe zu politischer Liberalisierung. Denn auch, wenn Vietnam über das Potenzial

verfügt, sich zum nächsten Tigerstaat in Ostasien zu entwickeln, so hat sich an der Struktur seines politischen Systems nichts verändert.[5] Die Kommunistische Partei Vietnams (KPV) ist die alleinherrschende Partei, baut ihr Machtmonopol sogar noch aus und lässt Forderungen aus der Partei wie aus der Gesellschaft nach einem Mehrparteiensystem, mehr Toleranz gegenüber oppositionellen Stimmen und freier Entfaltung der Zivilgesellschaft an sich abprallen.

Das durch Transparenz bestechende »Ministerium für Staatssicherheit« in Hanoi

Zum anderen erweist sich die Partei als äußerst zählebig, obwohl sie mit etwas konfrontiert ist, was Svolik als *das Problem autoritärer Kontrolle* bezeichnet, womit die Bedrohung ihrer Herrschaft durch die Massen gemeint ist.[6] Einige Analysten führen diese Zählebigkeit einfach nur auf die eiserne Faust zurück, mit der die Partei das Volk regiert, und bezeichnen das von ihr etablierte politische System als repressive Regierungsform.[7] Diese Sichtweise erhält Bestätigung durch Berichte, die oftmals einseitig sind, weil sie auf die Auseinandersetzungen zwischen den Behörden und Bauern über die Landnutzung und Bewirtschaftung sowie auf das harte Vorgehen des Staates gegenüber Regimekritikern fokussieren.[8] Diese Berichte bestärken nicht selten bei ihren Lesern das Gefühl, dass das

Regime unempfänglich für die Wünsche des Volkes und seine Rufe nach Gerechtigkeit sei.

Kurz gesagt, besteht der Mythos darin, dass das Regime zwar die Wirtschaft liberalisiere, politisch jedoch repressiv und nicht responsiv sei. Diese vereinfachte Sichtweise hinkt den tatsächlichen Entwicklungen im politischen System Vietnams, das an die Fortdauer der Herrschaft der KPV gebunden ist, weit hinterher.

Es sind Bemühungen unternommen worden, das politische System des heutigen Vietnams zu charakterisieren.[9] So hat beispielsweise Kerkvliet, ein sehr bekannter Experte für die Politik Vietnams, Beispiele für das repressive wie für das responsive Verhalten des Staates in verschiedenen Kategorien zusammengefasst und auf dieser Grundlage das Regime mit dem Etikett »responsiv-repressiv« versehen.[10] Der Autor dieses Beitrages hat an anderer Stelle dargelegt, dass das Regime drei Eigenschaften aufweist:

1. »Intelligenter Autoritarismus« – die KPV reagiert auf Forderungen der Bürgerinnen und Bürger und entwickelt Mechanismen, um Empörung und Entrüstung zu absorbieren und zu steuern.
2. »Kompetitiver Autoritarismus« – auf die eine oder andere Art und Weise werden kompetitive Räume zugelassen und innerhalb der KPV wird Demokratie praktiziert.
3. »Uneingeschränkter Autoritarismus« – politische Opposition wird überhaupt nicht toleriert.[11]

Mit diesem Beitrag soll ein weiterer Beitrag zur Analyse der Gründe für die Fortdauer der Herrschaft der KPV geleistet werden.

Der Schlüssel zum Verständnis dessen, warum die KPV überlebt hat und nach wie vor die Macht in der Hand hält, liegt darin, zu untersuchen, welche Taktiken sie eingesetzt hat und wie sie diese dazu genutzt hat, sich an der Macht zu halten und ihre politische Führungsrolle zu behaupten. Diese Untersuchung könnte sich als hilfreich erweisen, den Mythos vom repressiven und nicht responsiven politischen System in Vietnam zu entschleiern. Hier wird die Ansicht vertreten, dass die KPV ihren Machtanspruch untermauern und das von ihr etablierte Regierungssystem überleben konnte, weil die Partei auf Zwang und Zustimmung gesetzt hat; dies ermöglichte es ihr, ihre Politiken flexibel auf für die Menschen wirklich wichtige, alltägliche Dinge einzustellen, den Konflikt zwischen Staat und Gesellschaft zu entschärfen bzw. auf ein Minimum zu reduzieren und jedwede aus dem zivilgesellschaftlichen Raum kommende Herausforderung ihres Machtanspruches zu unterdrücken.[12]

»Zwang« heißt in diesem Kontext schlicht, dass die Regierung ihre Macht dazu einsetzt, abweichende Meinungen zu heiklen Themen im

Keim zu ersticken und jedwede Opposition und Aktivitäten, die die Rolle der KPV und ihre politische Orthodoxie infrage stellen könnten, zu unterdrücken. »Zustimmung« bedeutet Vermittlung bei Streitfällen zwischen Regierungskadern und der örtlichen Bevölkerung, um so Gewalt, die zu sozialer Instabilität und einer politischen Krise führen könnte, zu vermeiden. Dies schließt auch Kompromissbereitschaft vor allem aufseiten der Regierung ein, solange daraus keine Bedrohung für die Macht der KPV resultiert.

Im Folgenden sollen zwei Krisen aus der jüngeren Zeit die Strategie von »Zwang« und »Zustimmung« veranschaulichen. Abschließend wird gezeigt, dass das Überleben der KPV davon abhängt, ob es ihr gelingt, das Vertrauen der Öffentlichkeit in ihr Regime aufrechtzuerhalten und zu stärken. Die daraus zu ziehende Schlussfolgerung beschränkt sich nicht allein auf Vietnam, sondern könnte auch für andere autoritäre Regime und Einparteienstaaten erhebliches politisches Gewicht haben.

An dieser Stelle sei angemerkt, dass die in diesem Beitrag entfalteten Thesen nicht implizieren, dass der vietnamesische Einparteienstaat sich nicht verändern würde und werde. Tatsächlich hat er das bereits getan, sichtbar im Übergang vom orthodoxen Kommunismus zum kapitalistischen Kommunismus. Es ist auch nicht auszuschließen, dass er sich auf friedliche Weise zu einer Demokratie wandelt.[13] Doch dies steht auf einem anderen Blatt und liegt außerhalb der Betrachtung dieses Beitrages.

Partei, Staat und Regierungsapparat in Vietnam

Seit Mitte 1976, nachdem zwei Generationen erfolgreich gegen französische und amerikanische Streitkräfte gekämpft hatten, steht Vietnam unter der Herrschaft der KPV, die 1930 im chinesischen Kowloon, einem Stadtteil von Hongkong, gegründet wurde.[14] Die unanfechtbare Position der Partei ist in der Verfassung des Landes festgelegt, wird im Parteistatut bekräftigt und erlaubt es ihr, über allem anderen zu stehen.[15] In den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens gelobte die KPV, »eine bürgerlich demokratische Revolution durchzuführen, mit dem Ziel, Imperialismus und Feudalismus zu stürzen, eine Bodenreform zu realisieren«[16], und somit das Motto »das Land dem Pflüger«[17] in die Tat umzusetzen, um die Unterstützung der Bauern zu gewinnen, die von Beginn an und während der gesamten Geschichte der Partei ihren Kern bildeten. Sie bekannte sich dazu, eine von universellen Prinzipien wie Gleichheit, Gerechtigkeit und Demokratie durchdrungene Gesellschaft zu erschaffen.

In jüngster Zeit hat sich die Partei eine ehrgeizige politische Agenda gesetzt, nämlich ein starkes Land mit wohlhabenden Menschen und einer gerechten, demokratischen und fortschrittliche Gesellschaft aufzubauen.[18] Doch ein bekannter, unerschrockener zivilgesellschaftlicher Aktivist fasste es so zusammen: Im Kontext einer kapitalistischen Marktwirtschaft hat sich die Partei von ihren anfänglichen revolutionären Ideen entfernt und konzentriert sich nun einzig und allein darauf, wie sie an der Macht bleiben kann.[19]

Die KPV hat nach ihrer Machtübernahme ein System errichtet, das es ihr ermöglicht hat, alle drei Bereiche eines modernen Staatswesens unter ihre Kontrolle zu bringen – die Legislative (die Nationalversammlung), die Exekutive (die Regierung) und die Judikative (die Gerichte). Auf vier Ebenen: der Landes-, Provinz-, Distrikt- und Gemeindeebene, gibt es praktisch eine doppelte Führungsstruktur. Auch wenn der Staat in Vietnam kein »ideologisches Konstrukt« ist, wie es Philip Abrams[20] für andere Fälle und Länder definierte, so ähnelt er doch dem in China, wo er eine allgegenwärtige ideologische Entität darstellt.[21] Darüber hinaus agiert parallel zum Regierungssystem ein klar orchestriertes Ensemble von Organen der KPV, die in der Theorie Aufsichts- und Inspektionsfunktionen innehaben, in der Praxis jedoch die Rolle desjenigen übernehmen, der letztlich die entscheidende Zustimmung erteilt. Dieses parallele politische System, das sich auch in der Kombination von Symbolen des Staates und der Partei – Staatsflagge und Parteibanner und Hymnen – bei öffentlichen Feierlichkeiten, in den alles beherrschenden staatlichen Medien sowie an öffentlichen Gebäuden widerspiegelt, macht aus dem Land eher einen modernen Einparteienstaat. Innerhalb dieses Einparteienstaates hält, wie es Vivienne Shue beschreibt, »die ideale Regierung eine stabile soziale Ordnung aufrecht, in der die Menschen die Vorteile des wirtschaftlichen Fortschrittes und der Entwicklung genießen, durch eine nationalistische Ideologie verbunden sind und in sozialer Harmonie leben«.[22]

Unter der Herrschaft der KPV unterliegen die Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft einem vorgeschriebenen Mechanismus, »die Partei ist der Führer, der Staat der Manager und das Volk der Herr«. Dieser aus der Sowjetzeit stammende Mechanismus wurde in den 1980er Jahren eingeführt und hat bis zum heutigen Tag Bestand.[23] Die KPV proklamierte, ihr Regime als die Herrschaft »des Volkes, durch das Volk, für das Volk«. Regierungsmitarbeiter wurden als Staatsdiener definiert,[24] deren Beziehung zu ihren Herren, dem Volk, in einem Spottgedicht einmal so beschrieben wurde:

Der Diener fährt mit dem Wolga
Die Familien der Herren warten am Bahnhof auf einen Zug
Der Diener lebt in einer schönen Villa
Die Familien der Herren leben unter einer Plane, die sie vor Regen schützt
Die Diener speisen Tag und Nacht an Buffets
Die Familien der Herren essen Abend für Abend Gemüse und Essiggurken.[25]

Ein renommierter vietnamesischer Wissenschaftler bemerkte einmal, es sei dieser undurchsichtige Mechanismus, der es örtlichen Parteisekretären, häufig zugleich Chefs der kommunalen Verwaltung, ermögliche, sich uneingeschränkter Macht zu erfreuen, und die Bauernschaft ausgrenze.[26] In vielen Fällen missbrauchten diese lokalen Amtsträger ihre Macht, um sich persönlich zu bereichern, wodurch sie sich von den mittellosen Bauern entfremdeten.[27] Durch den Verfall des politischen Systems auf lokaler Ebene und das Scheitern der makroökonomischen Politik auf nationaler Ebene zwischen Mitte der 1970er und Mitte der 1980er Jahre geriet der Einparteienstaat in eine »umfassende soziale Krise«, die hier als »Krise 1.0« bezeichnet werden soll. In ihr schwand das Vertrauen der Bürgerinnen und Bürger in die politische Führung und stand das Überleben der KPV auf dem Spiel.[28]

Dank einer 1986 unter der Bezeichnung »Doi Moi« in die Wege geleiteten institutionalisierten Reformpolitik gelang es der Partei und ihrem Regime, die Krise zu überstehen. Wirtschaftlicher Fortschritt und Wachstum trugen wesentlich dazu bei, dass die KPV innerhalb eines Jahrzehntes das öffentliche Vertrauen in ihre Regime wiederherstellen *und* ihr Machtmonopol weiterausbauen konnte. Dennoch sah sich der Einparteienstaat wenig später erneut mit einer sozialen Krise konfrontiert, die hier »Krise 2.0« genannt werden soll. Sie dauert bis heute an und ist ernster als die »Krise 1.0«. Sie ist gekennzeichnet durch Proteste von Bauern, die eigentlich die wichtigste Stütze für die Legitimation der Herrschaft der KPV bilden. Diese Proteste, die sich häufig an der Enteignung von Land zu nichtlandwirtschaftlichen Zwecken, Zwangsräumungen und Korruption durch lokale Kader entzünden, haben das Potenzial, die Gesellschaft auf lokaler Ebene zu destabilisieren, und stellen so eine sehr direkte Bedrohung für die Macht der KPV dar.

Bauernproteste und Basisdemokratie

Bauernproteste tauchten in den 1990er Jahren erstmals als verbreitetes gesellschaftliches Phänomen auf. Von vietnamesischen Wissenschaftlern erhobene Daten zeigen, dass es zwischen 1988 und Mitte der 1990er Jahre

etwa 200 000 schriftliche Beschwerden gab und 120 Krisenherde, von denen 40 Prozent als solche mit »schwelenden Konflikten«, 49 Prozent mit einer als »angespannt« bezeichneten Lage und elf Prozent als gezeichnet durch ein »sehr heftiges« Krisenniveau eingestuft wurden.[29] Bei diesen Protesten ging es um staatliche Korruption bei der Vergabe und Verwaltung landwirtschaftlicher Anbauflächen. Die Bauern hatten das Gefühl, dass ihre Loyalität gegenüber der Partei missbraucht wurde und die revolutionäre Parole »das Land dem Pflüger«, die von der KPV propagiert wurde, um die Unterstützung der Bauern zu erlangen, nur eine Phrase war. Als Lokalverwaltungen die Polizei alarmierten und das Militär die Bauern gewaltsam von ihrem Land vertrieb, kam es in einigen Fällen zu blutigen Ausschreitungen. Einmal räumte die KPV ein:

> »Der Apparat von Partei, Staat und Massenorganisationen ist bei der Umstrukturierung, Straffung und Verbesserung seiner Arbeit stark in Rückstand geraten. Es gibt nach wie vor viele Fälle von Bürokratismus und schwerwiegende Verstöße gegen die demokratischen Rechte des Volkes.«[30]

Die Partei wies auch auf die Hauptursachen der Proteste hin:

> »In einigen Orten sind negative Praktiken und Rechtsverstöße lokaler Behörden erkennbar; indem sie sich Gesetzeslücken bei der Umsetzung politischer Vorgaben zunutze machten, haben staatliche Stellen in verschiedenen Orten die Grundstücksverkäufe für ihre Zwecke missbraucht und Ausschreibungen und Projektabwicklungen genutzt, um für den Ausbau der Infrastruktur übermäßige Beiträge einzutreiben oder um illegale Fonds aufzulegen und öffentliche Mittel rechtswidrig zu verwenden; sie haben sich der Bestechlichkeit schuldig gemacht und im Streben nach persönlichen Vorteilen selbst Bestechungsgelder gezahlt; sie haben Misswirtschaft betrieben und dadurch öffentliche Gelder verschwendet. Unterdessen wurden die Forderungen der Menschen nach Gerechtigkeit, Demokratie und Transparenz nicht erfüllt. Sie wurden so gut wie nie dazu eingeladen, an Diskussionen und Beratungen teilzunehmen und Entscheidungen über Angelegenheiten zu treffen, die eng mit ihrem Leben verbunden waren, was bei ihnen logischerweise zu Unmut und radikalen Reaktionen führte.«[31]

1997 schockierten Bauernunruhen in Thai Binh, einer 110 Kilometer von der Hauptstadt Hanoi entfernten landwirtschaftlich geprägten Küstenprovinz, die Regierungspartei. Kurz gesagt, kam es in fünf von sieben Gemeinden und Ortschaften zu Demonstrationen, an denen sich Zehn-

tausende Bauern beteiligten. Als die Forderungen der Bauern nicht erfüllt wurden, kam es zu Gewalt. Dorfbewohner stürmten die Verwaltungsgebäude der Volkskomitees, um »heilige« Symbole des Regimes, etwa die Statue von Ho Chi Minh sowie die Nationalflagge und Parteibanner, zu beschädigen und zu zerstören. Darüber hinaus stürmten sie die Privathäuser der Bürgermeister der Gemeinden und der für die Finanzen Verantwortlichen, verbrannten und vernichteten sämtliche Haushaltsgeräte und gerieten dabei in gewalttätige Auseinandersetzungen mit Familienmitgliedern der Gemeindeführer. Unter dem Druck der Dorfbewohner erhängte sich einer der örtlichen Buchhalter. Die Krise erstreckte sich über die gesamte Provinz, währte vier Monate lang und endete erst, als die Zentralregierung intervenierte. Sie machte der KPV bewusst, dass ihre Macht und ihre Legitimation bedroht waren, sich der Verfall des Staatsapparates auf lokaler Ebene verschärfte und das gemeinsame Band zwischen Staat und Bauern zerschnitten war.

Als Reaktion darauf ließ die KPV lokale Kader strafrechtlich verfolgen und richtete Stellen ein, deren Aufgabe es war, den Unmut in den Gemeinden aufzufangen und zu steuern. Eine dieser Institutionen sollte demokratische Praktiken an der Basis fördern, gemeinhin Basisdemokratie genannt. Diese zielt darauf ab, die Bauern zu stärken, die Lage auf dem Land zu stabilisieren und die örtlichen Behörden dazu zu veranlassen, verantwortungsvoll und entgegenkommend auf die Bitten und Forderungen der Bevölkerung vor Ort zu reagieren. Die KPV betonte, Ziel dieser Basisdemokratie sei es, »die demokratischen Rechte des Volkes voll zur Geltung zu bringen, die Menschen in die staatliche Verwaltungstätigkeit miteinzubeziehen, den Staatsapparat zu überwachen und zu kontrollieren sowie dessen Verfall, auswuchernde Bürokratie, Autoritarismus, demokratische Defizite und Korruption zu beseitigen«.[32]

Einige Wissenschaftler stellen die tatsächliche Bedeutung dieser Form von Basisdemokratie infrage. So betrachtet Mattner sie als »einen Mechanismus, über den die politische Zentrale versucht, eine stärkere und kohärente Kontrolle über die lokale Gesellschaft auszuüben, indem den Aushandlungen auf lokaler Ebene nur ein eng begrenzter Spielraum gewährt wird.«[33] Für ihn handelt es sich bei ihr daher um eine politische Taktik der KPV, die dazu dient, »Unzufriedenheit der Bevölkerung in die formellen Strukturen des Einparteienstaates zu absorbieren« und diese Unzufriedenheit »durch etablierte, vom Staat bereitgestellte politische Kanäle zu lenken, sodass sie nicht zu sozialen Unruhen oder gar zur totalen Ablehnung des politischen Systems führt«.[34] Auch wenn Mattner teilweise zuzustimmen ist, ist diese Form der Basisdemokratie dennoch ein Prozess, der

sowohl die KPV als auch die Bürgerinnen und Bürger stärkt und daher in gewisser Weise als eine »aufrichtige« politische Reform seitens der Partei betrachtet werden sollte.[35] Genauer gesagt, ist sie ein Mittel, mit dem die herrschende Partei, gestützt auf die Staatsmacht, nicht nur den Forderungen der Bürgerinnen und Bürger Nachdruck verleiht, sondern auch ihre Unzufriedenheit mit der staatlichen Regierung und Verwaltung auf ein Minimum reduzieren kann. Andererseits gewährt sie ihnen einen gewissen Raum für freie Meinungsäußerung, erlaubt ihnen, Führungskräfte aus ihrem Umfeld direkt zu wählen und die örtlichen Mitglieder der KPV zur Rechenschaft zu ziehen.

Seitdem diese Form der Basisdemokratie 1998 als politisches Experiment eingeführt und in den vergangenen zehn Jahren verbindlich landesweit übernommen wurde, haben empirische Studien ihre Erfolge und Misserfolge aufgezeigt.[36] In Gegenden, wo sie scheiterte, gab es praktisch keine Kommunikation zwischen Bevölkerung und Behörden auf lokaler Ebene. Hier sorgen Polizisten und angeheuerte Schläger mit Gewalt dafür, dass politische Maßnahmen umgesetzt wurden. Bei der örtlichen Bevölkerung lösten diese Zwangsmaßnahmen Wut und Empörung aus. Die Zentralregierung verfolgte jedoch einen anderen Ansatz. Sie warf der Lokalverwaltung vor, die genannte Politik nicht richtig und vernünftig umzusetzen und dadurch öffentliche Empörung und Instabilität zu verursachen. Um wieder zu einem Konsens zwischen Staat und Gesellschaft zu kommen, setzte sie auf Dialog und gemeinsame Beratungen, die dem Geist der beschriebenen Form der Basisdemokratie entsprachen. Die beiden nächsten Fallstudien werden diese Dynamik veranschaulichen.

Die »Bombe« Doan Van Vuon

Der Titel dieser Geschichte bezieht sich auf den Widerstand des Garnelenzüchters Doan Van Voun und seiner Familie, darunter seine Brüder und seine Ehefrau. Sie wehrten sich gegen die Enteignung ihres Ackerlandes und ihrer Garnelenzucht durch die Behörden von Tien Lang, eines Stadtteils der Hafenstadt Haiphong, die im Nordosten Vietnams, 120 Kilometer entfernt von Hanoi, liegt. Vuon hatte in der Armee gedient und anschließend ein Studium der Agrartechnik an der Landwirtschaftsuniversität von Hanoi absolviert. 1993 erließ das Volkskomitee von Tien Lang einen Verwaltungsbeschluss, mit dem ihm eine 21 Hektar große Fläche an der Küste zur Aquakultur überlassen wurde. Der Pachtvertrag galt für 14 Jahre. Durch den Verkauf von Privateigentum sowie Darlehen

von Freunden, Verwandten und der Bank finanzierte Vuon sein neues Unternehmen. Er arbeitete hart, um dem Meer weiteres Land abzuringen, und verlor sogar seine jüngste, achtjährige Tochter, als diese ihren Eltern in die Garnelenlagune nachlief und dabei ertrank. Bis 1995 hatte er einen Damm errichtet, Tausende Mangrovenbäume entlang des Deiches angepflanzt und so eine gewaltige Lagune zur Garnelenzucht und zum Fischfang geschaffen, um sich damit seinen Lebensunterhalt zu verdienen.

Im März 1997 reichte Vuon bei der lokalen Verwaltung einen Antrag für die Erweiterung seines Landes um 19,3 Hektar ein. Diese erteilte ihre Zustimmung, so dass sich die von Vuon zum Zwecke der Garnelenzucht genutzte Gesamtfläche auf 40,3 Hektar bei einer Pachtzeit von 14 Jahren erhöhte. Der von Vuon zum Schutz seiner Garnelenlagune errichtete Deich wurde mit dem öffentlichen Deich verbunden und verstärkte diesen, so dass während der Sturmsaison Überschwemmungen verhindert wurden. Doch die örtlichen Behörden bestritten dies und behaupteten stattdessen, sie hätten diesen Damm errichtet, was ihnen Widerspruch und Kritik der örtlichen Bevölkerung einbrachte.

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die erste Überlassung von Land durch die örtlichen Behörden an Vuon nur zehn Tage vor Inkrafttreten des Bodengesetzes von 1993 erfolgte, das vorsah, dass die Pachtzeit für Landflächen, die für solche Zwecke wie jene von Vườn genutzt werden, 20 Jahre betragen sollte. Entsprechend hätten, wie der ehemalige stellvertretende Minister für Naturressourcen und Umwelt, der verantwortlichen Zentralstelle für Verteilung und Verwaltung von Land, es ausführte, die Vuon überlassenen ersten 21 Hektar für eine Dauer von 20 Jahren verpachtet werden müssen, so dass sich die Pachtzeit bis 2013 (und nicht 2007) erstreckt hätte.[37] Ebenso wäre der Pachtvertrag für das Vuon 1997 überlassene zusätzliche Land 2017 (und nicht 2011) abgelaufen. Dennoch leitete die Oberste Verwaltung des Bezirkes von Tien Lang 2009 erste Maßnahmen ein, um die gesamten 40,3 Hektar Land von Vuon wieder in Besitz zu nehmen. Dagegen reichte Vuon Beschwerde beim Bezirksgericht ein, das einen Schiedsspruch zu seinen Ungunsten fällte. Daraufhin legte Vuon Berufung vor einer übergeordneten gerichtlichen Instanz, dem Städtischen Volksgericht von Haiphong, ein. Vuon akzeptierte den vom Volksgericht vermittelten Vergleich, der vorsah, dass die Oberste Verwaltung des Bezirkes von Tien Lang Vuong die Nutzung des Landes gestatten würde, wenn er seine Beschwerde zurückzöge.

Drei Tage, nachdem Vuon am 19. April 2010 seine Beschwerde zurückgezogen hatte, entschied das Städtische Volksgericht von Haiphong, das

Urteil des Bezirksgerichtes aufzuheben. Nichtsdestotrotz ignorierte das Volkskomitee von Tien Lang den Vergleich und forderte Vuon zwischen Mai 2010 und November 2011 wiederholt dazu auf, das Land zurückzugeben. Dies tat er jedoch nicht, sondern er ersuchte die Bezirksbehörden, die Pachtdauer für das von ihm für die Garnelenzucht genutzte Land zu verlängern. Am 24. November 2011 erließ das Volkskomitee von Tien Lang die Entscheidung Nr. 307/QD-UBND, mit der die Enteignung der von Herrn Vuong gepachteten 19,3 Hektar Land vollzogen werden sollte. Enthalten war darin auch der Plan Nr.104/KH-UBND, in dem festgelegt war, wie diese Zwangsenteignung erfolgen sollte. Der Plan ließ keinen Zweifel daran, dass die gesamte Bodenfläche samt den auf ihr errichteten Anlagen unter die Kontrolle des Staates gebracht werden müsse und (deshalb) zur Gänze den örtlichen Behörden zu überlassen sei.

Als Reaktion auf diesen Plan errichtete Vuon mit Unterstützung seiner Familien eine Umzäunung, verlegte mit Reisstroh getarnte selbst gebaute Landminen auf dem Grundstück und bereitete leichte, behelfsmäßige Schrotgewehre vor, um diejenigen, die die Zwangsenteignung vollziehen sollten, davon abzuhalten bzw. davon abzuschrecken, sein Grundstück zu betreten. Am Morgen des 5. Januar 2012 mobilisierten die Behörden von Tien Lang mehr als 100 mit Gewehren und abgerichteten Hunden ausgerüstete Polizisten und Soldaten, um die Enteignung mit Gewalt durchzusetzen. In Abwesenheit von Vuon leisteten seine Brüder mit den selbst gebauten Landminen und behelfsmäßigen Schrotflinten Widerstand. Zwar kam niemand ums Leben, doch vier Polizisten und zwei Soldaten wurden verletzt. Vuon und fünf seiner Familienmitglieder, darunter seine Ehefrau, wurden sofort verhaftet. Binnen zwei Tagen wurden das zweistöckige Haus und weitere Anlagen der Familie Vuon mit Bulldozern dem Erdboden gleichgemacht. Der Polizeichef der Stadt Haiphong war vor Ort, um die Sicherheitskräfte anzuleiten. Er beschrieb die Zwangsenteignung als »hervorragende Zusammenarbeit von Kampftaktiken« zwischen Polizei und Militär, die aus einem Lehrbuch hätte stammen können.[38] Allerdings fachte er mit seiner Bemerkung die Empörung in der Bevölkerung über den Umgang mit der Familie Vuon weiter an.

Angesichts der Ereignisse von Tien Lang fühlten sich viele unwillkürlich an die Bauernunruhen in der Provinz Thai Binh erinnert, die auch 14 Jahre später noch unvergessen waren. Doch im Gegensatz zu diesen Unruhen, die aufgrund der strengen staatlichen Zensur in den Massenmedien praktisch keine Erwähnung gefunden hatten, wurde über die Vorfälle von Tien Lang in den staatlichen Medien und sozialen Netzwerken beinahe in Echtzeit berichtet, so dass sie breite Aufmerksamkeit erhielten. Der ehemalige

vietnamesische Staatspräsident Le Duc Anh übte heftige Kritik und äußerte unverblümt, »sowohl die Obersten Behörden auf Bezirksebene wie die auf kommunaler Ebene sind im Unrecht und auf allen Regierungs- und Verwaltungsebenen im ganzen Land müssen daraus die notwendigen Lehren gezogen werden«.[39] In ähnlicher Form betonte der ehemalige stellvertretende Ministerpräsident Vu Khoan die Bedeutung der Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft und erklärte, das Verhalten der Regierung in Tien Lang sei »ungesetzlich und von einem Mangel an Empathie geprägt«.[40] General Nguyen Quoc Thuoc, ein charismatisches früheres Mitglied der Nationalversammlung, der für seine unverblümten Aussagen berühmt war, beklagte den Vorfall als »eine massive politische Niederlage« für das System.[41] Es wurden Stimmen laut, die Zentralregierung solle den Konflikt rasch beilegen, um »das öffentliche Vertrauen wiederherzustellen«.[42]

Angesichts der wachsenden Entrüstung in der Öffentlichkeit und der scharfen Kritik aus dem Mund ehemaliger hochrangiger Parteifunktionäre und Regierungsmitglieder forderte der damalige Premierminister Nguyen Tan Dung, zu dessen Wahlbezirken auch Tien Lang gehörte, den Leiter der Stadtverwaltung von Haiphong am 15. Januar 2012 auf, Bericht über den Vorfall zu erstatten.[43] Am 2. Februar ließ das zentrale Büro der Regierung (eine Art Bundeskanzleramt) verlauten, der Premierminister werde den Vorsitz bei einer Beratung mehrerer Behörden führen, um dann eine endgültige Entscheidung über diesen Vorfall zu treffen.[44] Am 7. Februar hielt das Parteikomitee von Haiphong eine Pressekonferenz ab, auf der es seine Entscheidung bekannt gab, dem gesamten Parteikomitee des Bezirkes Tien Lang eine Rüge zu erteilen und sowohl den stellvertretenden Parteisekretär wie auch den Vorsitzenden sowie den Vizevorsitzenden des Volkskomitees im Bezirk Tien Lang ihres Amtes zu entheben.[45] Angesichts des öffentlichen Druckes beschloss am nächsten Tag die Polizeibehörde der Stadt Haiphong, Anklage gegen die an der mutwilligen Zerstörung des Eigentums der Familie Vuon beteiligten Personen zu erheben.[46] Die öffentliche Meinung bewirkte zudem, dass der Polizeichef von Haiphong zur Verantwortung gezogen wurde.[47] Am 10. Februar erklärte Premierminister Nguyen Tan Dung nach Beratung mit mehreren Regierungsbehörden, dass die örtlichen Behörden von Tien Lang völlig versagt hätten.[48]

Diesem Urteil des Premierministers folgte die Verhaftung von fünf ehemaligen Beamten der Bezirksregierung von Tien Lang. Gegen sie wurden Strafverfahren wegen »mutwilliger Zerstörung des Eigentums von Bürgern« eingeleitet und ihnen wurde vorgeworfen, »durch mangelndes Verantwortungsgefühl gravierende Folgen verursacht« zu haben.[49] Die gegen

sie verhängten Strafen fielen jedoch »leichter« aus als die im Gesetz vorgesehenen Strafen.[50] Darüber hinaus wurden 50 Kader im Distrikt Tien Lang offiziell kritisiert und diverse Disziplinarstrafen gegen sie verhängt; der Parteiausschuss des Volkskomitees von Haiphong erhielt eine Rüge.[51] Vuon und die fünf mit ihm verhafteten Mitglieder seiner Familie wurden wegen versuchten Totschlages und Widerstandes gegen die Staatsgewalt angeklagt.[52] Während die Männer mehrjährige Gefängnisstrafen erhielten, wurden die Ehefrauen mit vergleichsweise leichten Strafen belegt, die zur Bewährung ausgesetzt wurden. Nach zweijähriger Haft wurden Vuon und seine mitverurteilen Angehörigen 2015 begnadigt; sie beschlossen, ihr Unternehmen wieder aufzubauen.[53]

Die Unruhen von Dong Tam

Mitte April 2017 rückte Dong Tam, der Name einer alten landwirtschaftlichen Gemeinde im Bezirk My Duc, nur zwei Autostunden vom Zentrum Hanois entfernt, in den Fokus der Massen- und sozialen Medien und erregte landesweit öffentliche Aufmerksamkeit. Es ging dabei um Auseinandersetzungen zwischen »armen, aber ehrlichen und geradlinigen« Bauern einerseits und den örtlichen Behörden und der Polizei andererseits. Die Art und Weise, wie die Bauern auf die Repressionen der Behörden reagierten, wiesen Ähnlichkeiten mit den politischen Unruhen im chinesischen Wukan von 2011 auf[54] sowie mit jenem Volksaufstand, der als »Pariser Kommune« von 1871 bezeichnet wird.[55]

Die Unruhen hatten mit der Verteilung von Land und mit Landraub in Dong Tam zu tun. Alles begann im April 1980, als der damalige stellvertretende Premierminister Do Muoi einen Beschluss unterzeichnete, mit dem die Zuteilung und Übertragung von 208 Hektar landwirtschaftlicher Nutzfläche mehrerer Gemeinden, darunter Dong Tam, an das Verteidigungsministerium zum Bau des Luftwaffenstützpunktes Mieu Mon als Teil eines Projektes der nationalen Sicherheit gebilligt wurde. Von diesen 208 Hektar gehörten 47,36 Hektar zu Dong Tam. 1989 wurde der Brigade Nr. 28 als Nachfolgerin des Aufbaukommandos die Verwaltung dieses Grundstückes übertragen. 2007 wurde Projekt zum Bau des Luftwaffenstützpunktes Mieu Mon als undurchführbar erklärt. Daraufhin gab die Brigade Nr. 28 die 47,36 Hektar an Dong Tam zurück. Am 30. Juli 2007 veröffentlichte das Volkskomitee von Dong Tam ein Dokument, das eine eindeutige Abgrenzung von militärischer und landwirtschaftlicher Fläche vornahm.

2014, während die Bauern von Dong Tam darauf warteten, dass ihre Parzellen zur landwirtschaftlichen Produktion freigegeben wurden, erstellte die Brigade Nr. 28 einen Landbewirtschaftungsplan und reichte bei der städtischen Behörde für Naturressourcen und Umwelt von Hanoi (zuständig für Vergabe, Wertstellung und Entgegenahme von Eigentümerzertifikaten in Dong Tam; Dong Tam untersteht verwaltungstechnisch der Stadtregierung und -verwaltung von Hanoi) einen Antrag auf Landnutzungsrechte für ein Gebiet von 236,7 Hektar ein, mithin 28,7 Hektar mehr als die 1980 ursprünglich zugewiesene Fläche, darunter offenkundig auch die 47,36 Hektar, die eigentlich den Bauern von Dong Tam hätten zurückgegeben werden sollen. Anstelle des Verteidigungsministeriums stellte am 27. März 2015 der Generalstab eine Entscheidung über Grundstückserwerb aus, nach der 50,03 Hektar, überwiegend auf dem Boden der Gemeinde Dong Tam, »zu militärischen Zwecken« an Viettel, ein dem Verteidigungsministerium unterstehenden Telekommunikationsunternehmen, übergeben werden sollten. Das Verteidigungsministerium bzw. der Generalstab beanspruchten Zuständigkeit, da der Premierminister das Land ursprünglich dem Verteidigungsministerium überlassen hatte.

Was den Zorn einer Mehrheit der Bauern in Dong Tam schürte, war die Tatsache, dass sie ihr Land nicht für die landwirtschaftliche Nutzung zurückbekommen hatten, einige wenige, die in der Gemeinde Tausende Quadratmeter Land »besaßen«, darauf jedoch sogar feste Häuser zum Verkauf bzw. zur Überlassung errichteten. Zu diesen wenigen Personen gehörten nicht zuletzt Tran Ngoc Vien und Nguyen Van Toan, die 12 000 bzw. 11 000 Quadratmeter Land »besaßen«. Als Reaktion auf die Beschwerden der Bauern von Dong Tam erklärte das Volkskomitee des Bezirks My Duc am 23. Mai 2014, dass sowohl Vien als auch Toan ihre Häuser auf diesem Grundstück im Auftrag der Brigade Nr. 28 gebaut hatten. Am 23. Oktober 2014 bekräftigte die Brigade Nr. 28 noch einmal ihre Verfügungsrechte über dieses Land. Dies konnte sie tun, da sie davon ausging, dass das Land dem Verteidigungsministerium, dem sie untersteht, (ursprünglich) zur Nutzung übertragen worden war. Das Ministerium wiederum kann ein ihm zustehendes Land vergeben, an wen es mag bzw. wen es als geeigneten Nutzer ansieht. Die Bauern von Dong Tam hingegen beharrten darauf, dass sowohl Vien als auch Toan Land außerhalb der für die nationale Verteidigung markierten Grenzen bebauten, was bedeutete, dass sie den Anteil der landwirtschaftlichen Fläche nutzten, der nach der Vereinbarung von 2007 von der Brigade an die Gemeinde Dong Tam zurückgegeben worden war.

Diese ungerechte Behandlung und die höchst unklare Begründung, die sowohl das Volkskomitee des Bezirks My Duc als auch der Brigade No. 28

des Verteidigungsministeriums gegeben hatten, machten die Bauern von Dong Tam wütend. Sie reichten wiederholt Sammelklage ein und organisierten Demonstrationen, um die Rückgabe ihres Ackerlandes einzufordern. Es sei daran erinnert, dass sich die Lage vor dem Ausbruch der Unruhen so darstellte. Erstens war der Bau des Luftwaffenstützpunktes Mieu Mon 2007 für undurchführbar erklärt worden. Zweitens war der Brigade Nr. 28 noch kein Zertifikat über die Landnutzungsrechte zugeteilt worden. Und drittens hatten zu keinem Zeitpunkt Gespräche zwischen den Bauern von Dong Tam, den örtlichen Behörden und dem Verteidigungsministerium stattgefunden.

Ende 2016 verstärkten die Bauern von Dong Tam ihre Beschwerden und Protestaktionen, an denen sich Hunderte Menschen, vor allem aber Bauern aus dem Dorf Hoanh (das zum Bezirk von Dong Tam gehört), beteiligten. Sie weigerten sich, die Erklärungen der örtlichen Behörden und des Verteidigungsministeriums zu akzeptieren, organisierten Protestmärsche zu verschiedenen mit dem Vorgang befassten Einrichtungen der Zentralregierung in Hanoi und hinderten die Vertreter der örtlichen Behörden und des Verteidigungsministeriums daran, das Gebiet zu betreten, das sie als ihre landwirtschaftliche Nutzfläche beanspruchten. Als das Unternehmen Viettel Mitte Februar 2017 Grenzmarkierungen vornahm, verschärften sich die Proteste der Bauern von Dong Tam erheblich. Nun stürmten Dorfbewohner das Gelände, rissen Schilder mit der Aufschrift »Militärisches Sperrgebiet« aus dem Boden und begannen, das Land zu bebauen. In der ersten Märzwoche 2017 versammelten sich Hunderte Dorfbewohner aus Dong Tam vor dem Büro des örtlichen Volkskomitees zu einer Protestdemonstration. Dabei kam es zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen ihnen und den Sicherheitskräften. Am 10. März 2017 bauten Dorfbewohner aus Dong Tam auf dem umstrittenen Land ein Zelt auf, um das von ihnen beanspruchte Eigentumsrecht anschaulich zu dokumentieren und um die von ihnen angebauten Pflanzen zu schützen.

Am 30. März 2017 ließ die Polizeiführung der Stadt Hanoi verlauten, sie werde wegen »Störung der öffentlichen Ordnung« ein Gerichtsverfahren gegen die Bauern aus Dong Tam einleiten, darunter auch gegen einen 83-jährigen angesehenen Dorfältesten namens Le Dinh Kinh. Gleichzeitig fällte die dem Verteidigungsministerium unterstellte »Abteilung für kriminelle Untersuchungen« den Beschluss, die besagten Personen »wegen Behinderung und Widerstandes gegen Personen, die ihren öffentlichen Aufgaben nachgingen«, strafrechtlich zu verfolgen.[56]

Ihren Höhepunkt erreichte die Konfrontation zwischen den Bauern aus Dong Tam und den örtlichen Behörden am 15. April 2017. An diesem

Tag wurden mehrere Dorfbewohner, die eingeladen worden waren, der Abgrenzung von militärisch und landwirtschaftlich genutztem Land beizuwohnen, unter Einsatz von Gewalt verhaftet und von Bereitschaftspolizisten abtransportiert. Unter den verhafteten Dorfbewohner befand sich auch der 83-jährige Kinh, der mit gebrochenen Beinen in ein Krankenhaus eingeliefert werden musste, was auf das gewaltsame Vorgehen der Bereitschaftspolizei zurückgeführt wurde.[57]

Diese mit brutaler Gewalt durchgeführten Festnahmen waren der Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte. Als Reaktion darauf griffen Hunderte Bauern aus Dong Tam Bereitschaftspolizisten und örtliche Kader an. Sie brachten 38 Personen, zumeist Bereitschaftspolizisten, in ihre Gewalt und sperrten sie als Geiseln für den Austausch gegen die verhafteten Dorfbewohner in einem Gemeindehaus ein.[58] Dann errichteten sie Barrikaden an sämtlichen Zufahrtsstraßen zu der Gemeinde, so dass niemand hinein- oder hinausgelangen konnte. Unbestätigten Berichten zufolge übergossen die Dorfbewohner sogar Feuerholz mit Benzin, um sich selbst wie auch die gefangenen Polizisten in Brand zu setzen, falls sie angegriffen würden. Sie verkündeten, dass die von der Polizei verhafteten Bauern auf freien Fuß gesetzt und Gespräche mit dem Leiter der Stadtverwaltung von Hanoi organisiert werden müssten.

Am 17. April ließen die Dorfbewohner 18 Polizeibeamte im Austausch gegen ihre verhafteten Nachbarn frei. Ihr aufrichtiges Bemühen um einen Dialog wurde durch die Tatsache unterstrichen, dass sämtliche Gefangenen human behandelt worden waren. Sie bekamen »gutes Essen«, das sogar besser war als dasjenige, das die Dorfbewohner selbst zu sich nahmen; man brachte ihnen täglich Trinkwasser und andere Dinge des täglichen Bedarfs.[59] Am gleichen Tag kam es zu einem ersten telefonischen Kontakt zwischen dem Vorsitzenden des Volkskomitees der Stadt Hanoi, Nguyen Duc Chung, und den Dorfbewohnern aus Dong Tam.[60] Nichtsdestotrotz blieb die Lage in Dong Tam extrem angespannt. Die Dorfbewohner errichteten weiterhin Barrieren aus Ziegelsteinen, Felsbrocken, großen Balken, alten Holzstühlen, Tischen und sogar ausrangierten Kühlschränken. Sie hielten jeden Passanten an, der die Hauptstraße passierte, die durch ihre Gemeinde verlief, und nahmen Leibesvisitationen vor.

Als in der Öffentlichkeit immer mehr Stimmen laut wurden, die zum Dialog mit den Bauern aus Dong Tam aufriefen, verkündete das Volkskomitee der Stadt Hanoi am 19. April, dass sein Vorsitzender sich mit den Dorfbewohnern aus Dong Tam treffen und ein offenes Gespräch mit ihnen führen werde.[61] Am nächsten Tag hob die Staatsanwaltschaft von Hanoi die Entscheidung auf, Kinh und zwei weitere Dorfbewohner vorüber-

gehend festzunehmen und einzusperren. Am Nachmittag fuhr der Vorsitzende des Volkskomitees von Hanoi mit Vertretern einiger Behörden der Zentralregierung sowie zwei Mitgliedern der Nationalversammlung nach My Duc, um sich am Sitz des Hauptquartiers des Volkskomitees des Bezirkes mit Dorfbewohnern aus Dong Tam zu treffen. Dort erschienen aber nur einige wenige Vertreter der Dorfbewohner und erklärten, dass diese den Vorsitzenden lieber im Dorf selbst treffen wollten. Das Nichterscheinen der meisten Dorfbewohner aus Dong Tam bei dem vereinbarten Treffen spiegelte ihr tiefes Misstrauen und ihr vorsichtiges Reagieren auf das Verhalten der Regierung wider.

Am 21. April ließen die Dorfbewohner aus Don Tam einen örtlichen Kader frei und gaben ihm einen »von Herzen kommenden Brief« und eine schriftliche Petition mit, in der sie der Führung in Hanoi acht Punkte präsentierten. Sie erkannten darin auch an, dass die Gefangennahme und Festsetzung der Polizeibeamten gesetzwidrig gewesen war und baten um Straffreiheit.[62] Nachdem beide Seiten Zugeständnisse gemacht hatten, fand am 22. April im Dorf Hoanh ein Gespräch zwischen dem Vorsitzenden des Volkskomitees von Hanoi und 50 Bauern aus Dong Tam statt. Das zweistündige Treffen führte zu einer schriftlichen Zusage des Vorsitzenden, keinen der an den Unruhen beteiligten Dorfbewohner strafrechtlich zu verfolgen und die zuständigen Behörden in Hanoi anzuweisen, den gesamten Verlauf des Landstreits in My Duc einer Überprüfung zu unterziehen und die Untersuchungsergebnisse binnen 45 Tage zu veröffentlichen. Nach dem Treffen wurden alle gefangenen Polizisten freigelassen.[63] Die Konfrontation zwischen Staat und Dorfgemeinschaft hatte somit ein Ende gefunden.

Die Aufarbeitung der Unruhen von Dong Tam war auch Thema bei den Treffen vietnamesischer Parteiführer mit ihrer Wählerschaft. Bei einem dieser Treffen sagte Präsident Tran Dai Quang: »Hätte die Lokalverwaltung auf die Menschen gehört, wäre es nicht zu dem Zwischenfall von Dong Tam gekommen.«[64] Noch freimütiger äußerte sich Premierminister Nguyen Xuan Phuc. Er erklärte, »bei den Unruhen in Dong Tam hat sich die lokale Verwaltung falsch verhalten und sich nicht korrekt an die Gesetze gehalten.«[65] Auch wenn das in Dong Tam ausgebrochene Feuer des Aufruhrs vorerst erloschen ist, so bleibt doch Glut zurück, die jederzeit wieder auflodern kann, wenn die Behörden ihren Verpflichtungen nicht nachkommen. Tatsächlich steht jedwede Regierung in Hanoi vor der Herausforderung, das Landproblem in Dong Tam oder ähnliche Vorfälle in anderen Regionen des Landes auf eine Art und Weise anzugehen, die die Staatsgewalt nicht unterminiert und die Bedürfnisse der örtlichen Bevöl-

kerung befriedigt. Dies setzt voraus, dass die Bauern als die eigentlichen Herren über ihr Land respektiert werden, dass das Verhalten des Staates ehrlich und rechtschaffen ist und dass die staatlichen Maßnahmen transparent sind. Hierfür ist eine systematische politische Reform erforderlich.

Zwang, Zustimmung und Systemfehler

Die beiden Fallbeispiele zeigen die Dynamik von Zwang und Zustimmung auf, die das politische System Vietnams kennzeichnet. Sie veranschaulichen die eingangs geschilderte Beobachtung: Während Lokalverwaltungen in Krisensituationen dazu neigen, Gewalt einzusetzen, setzte die Zentralregierung auf Zustimmung, um die öffentliche Ordnung wiederherzustellen und das Vertrauen der Bürgerinnen und Bürger zu gewinnen. Zudem erhärten die beiden Fallbeispiele das von der KPV beim Umgang mit Krisen häufig vertretene Argument, dass die Gesetze und die Maßnahmen des Staates angemessen sind und dass es nur deshalb zu Unruhen kommt, weil Regierungsstellen auf kommunaler Ebene diese nicht richtig umsetzen. Seitdem die KPV Mitte 1976 landesweit die Macht übernommen hat – und vor allem in den letzten drei Jahrzehnten –, sind Zwang und Zustimmung wie ein Schieben und Ziehen; sie haben das politische System im Gleichgewicht gehalten und vor dem Kollaps bewahrt. Selbstverständlich setzt die Zentralregierung nicht in allen Fällen auf Zustimmung. Sie toleriert oder akzeptiert, zumindest bis heute, keine politische Opposition, die ihr Machtmonopol infrage stellt. So ist sich die KPV zwar bewusst, dass das Fortbestehen des politischen Systems von der Einhaltung von Richtlinien abhängt. Doch wie Potter es in einer Studie beschreibt, »gewährt die Politik der Partei begrenzte Autonomie für akzeptable Praktiken, versucht jedoch Aktivitäten, die politische Orthodoxie in Frage stellen, zu unterdrücken«.[66]

Die beiden Krisen werfen darüber hinaus die Frage auf, welche Rolle die Basisdemokratie spielt, die ein Mechanismus ist, der Bauern und Staat gleichermaßen und gegenseitig stärkt.[67] Man könnte einwenden, diese Basisdemokratie habe in Tien Lang und Dong Tam nicht funktioniert und sie sei reine Rhetorik. Tatsächlich ist sie nur ein bescheidenes politisches Werkzeug mit begrenztem Anwendungsbereich. Sie stärkt die lokale Bevölkerung nur dort, wo die Menschen dazu aufgefordert werden, einen Beitrag zu einem Projekt zu leisten, das erhebliche Auswirkungen auf ihr Leben haben kann. Selbst wenn eine Straße mitten durch ihr Dorf führt, von der Dorfbevölkerung aber keinerlei Beiträge eingefordert werden,

weder was Arbeitskraft noch was Geldmittel angeht, spielt Basisdemokratie keine Rolle und dies scheint die Menschen auch nicht zu kümmern.[68] Das heißt jedoch nicht, dass Basisdemokratie bedeutungslos ist, wenn es um überregionale Themen oder um große, auf höherer Ebene genehmigte Projekte geht. Vielmehr ist sie in solchen Fällen zwar nicht zwingend geboten, aber ein Ansatz, über den sich Konsens zwischen der Regierung und der Bevölkerung erzielen lässt und der damit die Gefahr eines Konfliktes zwischen Staat und Gesellschaft reduziert. In diesem Sinne ist Basisdemokratie ein Rahmen für Dialog und gegenseitiges Verständnis.

Gleichwohl kann die Behauptung aufgestellt werden, dass Basisdemokratie bei den Krisen in Tien Lang und Dong Tam nicht deswegen gescheitert ist, weil sie ein nur bescheidenes politisches Werkzeug mit begrenztem Anwendungsbereich ist, sondern aufgrund der Tatsache, dass die Lokalverwaltungen sie bewusst umgangen haben. Dies wirft die Frage nach den Gründen für ihr Handeln auf. Und wichtiger noch: Warum waren die »Bombe« von Doan Van Vuon oder die Unruhen von Dong Tam ein scheinbar lokales, aber dennoch überall im Land verbreitetes Problem, wie dies der frühere stellvertretende Premierminister Vu Khoan beklagte?[69] Eine Reihe ehemals hochrangiger Amtsinhaber habe angedeutet, dass dies an einem »Systemfehler« liege.

Aufgebracht hat diesen Begriff der frühere Vorsitzende der vietnamesischen Nationalversammlung Nguyen Van An, der auch Mitglied im Politbüro der KPV war, und er hat damit auf die inhärenten Probleme des politischen Systems in Vietnam hingewiesen.[70] Vereinfacht gesagt, beruht der Systemfehler - nach den Worten Ans – auf einem Mangel an Demokratie, unangemessenem öffentlichen Landbesitz, der ebenso klar wie vage in der Formulierung »Das Land gehört der gesamten Bevölkerung« zum Ausdruck kommt, sowie auf einer Machtkonzentration. An gab eine Reihe von Empfehlungen, um diesen Systemfehler zu beheben, etwa »die Legalisierung privaten Landbesitzes, die Aufgabe des staatlichen Besitzes an Produktionsmitteln, die Abschaffung der Einparteienherrschaft, die Einrichtung eines politischen Systems mit drei unabhängigen Machtorganen, die Einführung einer von den Grundsätzen freie Wahlen, Offenheit und Transparenz geleiteten Demokratie«.[71] Ans Ideen wurden jedoch von den führenden Köpfen der KPV nicht nur nicht angenommen, sondern sie wurden im Keim erstickt.[72]

Der Zusammenhang zwischen diesem Systemfehler und den Krisen von Tien Lang, Dong Tam und anderswo ist offensichtlich.[73] Ein Systemfehler führt zu Hunderten von »Bomben« wie die von Doan Van Vuon.[74] Die Führung der KPV hat immer wieder die Bedeutung von Konsens, der sich

durch Gespräche zwischen Staat und Gesellschaft sowie zwischen lokalen Kadern und Bauern erzielen lässt, betont. Nach jeder Krise rief die Parteiführung die lokalen Verwaltungen und Kader überall im Land dazu auf, daraus die entsprechenden Lehren zu ziehen. Nichtsdestotrotz hat sich in der Praxis gezeigt, dass Dialog zwar wirkungsvoll ist, er aber in den meisten Fällen nur als Notpflaster benutzt wird. So ist das Regime, dessen Probleme unabdingbar mit diesem Systemfehler verknüpft sind, wie ein Luftballon, der jederzeit platzen kann.

Schlussbemerkungen

In den vorangehenden Abschnitten wurde der Versuch unternommen, die Antwort auf eine der wichtigsten Fragen zu finden, die der Mythos eines rein repressiven und somit nicht responsiven politischen Regimes in Vietnam aufwirft. Sie betrifft die Zählebigkeit der KPV. Die in diesem Beitrag aufgestellte These lautet, dass sich die KPV an der Macht halten und das von ihr etablierte System bewahren kann, weil sie auf Zwang und Zustimmung setzt. Zwei Krisen aus jüngerer Zeit, die »Bombe« Doan Van Vuon in Tien Lang/Haiphong sowie die Unruhen von Dong Tam in My Duc/Hanoi, sollten diese These veranschaulichen und untermauern. Beleuchtet wurde zudem der Grund für die Strategie von Zwang und Zustimmung, die mit einem »Systemfehler« verknüpft ist, der dem von der herrschenden KPV geschaffenen politischen System inhärent ist.

Obwohl die KPV betont hat, dass umfassende Reformen notwendig seien, damit sie sich in ihrer Politik besser auf das alltägliche Leben einstellen kann, liegt die größte Herausforderung für ihr Überleben und ihre Macht nicht in einer politischen Opposition, sondern darin, wie das öffentliche Vertrauen in das politische System zu gewinnen bzw. zu bewahren ist. Zwang ist kein effektives Mittel, um die Partei an der Macht zu halten. Darüber hinaus könnte Repression sich für das politische System als zweischneidiges Messer erweisen, denn durch sie würde das Regime öffentliche Unterstützung und letzten Endes seine Legitimität verlieren. Ein durch Dialog herbeigeführter Konsens wird das öffentliche Vertrauen dagegen stärken. Öffentliches Vertrauen erweist sich aber als eine höchst unstabile Variable, solange der Systemfehler nicht behoben wird.

Mit anderen Worten: Das politische Regime in Vietnam steht vor einem Dilemma – den Systemfehler beheben und das Machtmonopol verlieren oder den Systemfehler nicht beheben und mit einer allgemeinen Vertrauenskrise konfrontiert sein. Vo Van Thuong, Mitglied im Politbüro der

KPV und Vorsitzender der Kommission für Propaganda und Erziehung, räumte ein, »es wäre höchst gefährlich, wenn das Volk das Vertrauen in die Regierung verliert«.[75] Daher hängt das weitere Überleben des kommunistischen Regimes in Vietnam davon ab, wie die KPV das öffentliche Vertrauen stärkt und erhält und, noch wesentlich grundsätzlicher, wie sie den ihrem Regime inhärenten »Systemfehler« behebt.

Anmerkungen

1 Einige Passagen dieses Beitrages stammen aus: Hai Hong Nguyen, Political Dynamics of Grassroots Democracy in Vietnam, New York 2016, und ders., Resilience of the Communist Party of Vietnam's Authoritarian Regime since Doi Moi, in: Journal of Current Southeast Asian Affairs, 35 (2) 2016, S. 31 – 56.

2 Diese Ansicht findet sich maßgeblich in Zbigniew Brzezinskis zeitlosem Werk: The Grand Failure: The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century, New York 1989 (deutsch: Das gescheiterte Experiment: Der Untergang des kommunistischen Systems, Wien 1989), sowie bei János Kornai, The Socialist System: The Political Economy of Communism, New York 1992.

3 Samuel P. Huntington, The Third Wave Democratization in the Late Twentieth Century, Norman, OK, London 1991.

4 Francis Fukuyama, The End of History, in: The National Interest, 16/1989, S. 3 – 18.

5 Anne Welle-Strand/Monica Vlaicu/Arild Tjeldvoll, Vietnam – A New Economic Dragon in Southeast Asia?, in: Journal of Developing Societies, 29 (2) 2013, S. 155 – 187.

6 Milan W. Svolik, The Politics of Authoritarian Rule, New York 2012.

7 Vgl. z. B.: Bruce Bueno de Mesquita/George W. Downs, Development and Democracy, in: Foreign Affairs, 84 (5) 2005, S. 77 – 86.

8 Human Rights Watch, World Report 2017: Vietnam, https://www.hrw.org/world-report/2017/country-chapters/vietnam; dies., No Country for Human Rights Activists: Assault on Bloggers and Democracy Campaigners in Vietnam, Washington, D. C. 2017.

9 Benedict J. Tria Kerkvliet, Governance, Development, and the Responsive-Repressive State in Vietnam, in: Forum for Development Studies, 37 (1) 2010, S. 33 – 59.

10 Ebd., S. 35.

11 Hai Hong Nguyen, Resilience (Anm. 1).

12 Für Erörterungen dieses Modells vgl. u. a. John A. Hall, Coercion & Consent: Studies on the modern state, Cambridge, MA 1994; Fernanda Pirie, The Limits of the State: Coercion and Consent in Chinese Tibet, in: The Journal of Asian Studies, 72 (1) 2013, S. 69 – 89.

13 Hai Hong Nguyen/Minh Quang Pham, Democratization in Vietnam's Post-Đổi Mới One-Party Rule: Change from Within, Change from the Bottom to the Top, and Possibilities, in: Chantana Banpasirichote/Boike Rehbein/Wungaeo, Surichai (Hrsg.), Globalization and democracy in Southeast Asia: Challenges, Responses and Alternative Futures, New York 2016, S. 131 – 156.

14 CPV, 50 Years of Activities of the Communist Party of Vietnam, Hanoi 1980; Douglas Pike, History of Vietnamese Communism 1925 – 1976, Stanford 1978; Huynh Kim Khanh, Vietnamese Communism 1925 – 1940, Ithaca, NY 1982.

15 Vgl. Vietnams Verfassung (Fassung von 2013), https://en.wikisource.org/wiki/Constitution_of_Vietnam_(2013)
16 CPV, Đảng Cộng sản Việt Nam, Văn kiện Đảng toàn tập, tập 2 (Kommunistische Partei Vietnams, Ausgewählte Parteidokumente, Band 2), Hanoi 2000, S. 2 f.
17 CPV, Chính cương Đảng Lao động Việt Nam, Đại hội II (Kommunistische Partei Vietnams, Politisches Programm der Vietnamesischen Arbeiterpartei, beschlossen auf dem 2. Parteitag), Hanoi 1951, http://dangcongsan.vn/tu-lieu-van-kien/van-kien-dang/van-kien-dai-hoi/khoa-ii/doc-192420152565056.html.
18 CPV, Cương lĩnh xây dựng đất nước trong thời kỳ quá độ lên chủ nghĩa xã hội (Bổ sung, phát triển năm 2011) (Kommunistische Partei Vietnams, Politisches Programm für den Aufbau des Landes in der Übergangsphase zum Sozialismus) (veränderte und ergänzte Fassung von 2011), Hanoi 2011.
19 Thanh Mai, Nguyễn Quang A: Những người cộng sản VN đã biến thành các nhà tư bản man rợ (Nguyen Quang A: Die vietnamesischen Kommunisten haben sich in grausame Kapitalisten verwandelt), 19.10.2017, www.vietinfo.eu/cung-suy-ngam/nhung-nguoi-cong-san-da-bien-thanh-cac-nha-tu-ban-man-ro-gioi-canh-sat-thi-dang-thuong-hai-mot-nguoi-trich-che-do-o-viet-nam-nhan-dinh.
20 Philip Abrams, Some notes on the Difficulty of Studying the State, in: Journal of Historical Sociology 1 (1) 1988, S. 58 – 89.
21 Zu China vgl.: Fernanda Pirie (Anm. 12).
22 Vienne Shue, Legitimacy Crisis in China, in: Peter Hays Gries/Stanley Rosen, State and Society in 21st Century China (Hrsg.), New York 2004, S. 24 – 49.
23 Beschlossen wurde dieser Mechanismus auf dem 6. Parteitag der KPV 1986; danach wurde er in sämtlichen politischen Dokumenten der Partei bekräftigt. Für eine Erörterung siehe: Nguyễn Bá Dương, Thể chế hóa mối quan hệ »Đảng lãnh đạo, Nhà nước quản lý, nhân dân làm chủ« (Eine innige Beziehung herstellen zwischen »Die Partei führt, der Staat verwaltet, das Volk ist der Herr«), in: People's Army Newspaper online, http://www.qdnd.vn/chinh-tri/cac-van-de/the-che-hoa-moi-quan-he-dang-lanh-dao-nha-nuoc-quan-ly-nhan-dan-lam-chu-472393
24 Hai Hong Nguyen, Political Dynamics (Anm. 1).
25 Zit. nach: Zachary Abuza, Renovating Politics in Contemporary Vietnam, London 2001, S. 75.
26 Đặng Phong, Aspects of Agricultural Economy and Rural Life in 1993, in: Benedict J. Tria Kerkvliet/Dough J. Porter, Vietnam's Rural Transformation, Boulder, CO 1995, S. 165 – 184.
27 Hai Hong Nguyen, Political Dynamics (Anm. 1), S. 1.
28 CPV, Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ VII (Kommunistische Partei Vietnams, Dokumente des 7. Parteitages) Hanoi 1991; CPV, Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ VIII (Kommunistische Partei Vietnams, Dokumente des 8. Parteitages) (Documents of the VIIIth National Congress), Hanoi 1996; CPV, Báo cáo tổng kết một số vấn đề lý luận-thực tiễn qua 20 năm đổi mới (1986 – 2006) (Kommunistische Partei Vietnams, zusammenfassender Bericht über einige theoretisch-praktische Fragen der Politik der Erneuerung in den vergangenen 20 Jahren), Hanoi 2005.
29 Gabriel Kolko, Vietnam-Anatomy of a Peace, London 1997, S. 93; Benedict J. Tria Kerkvliet, Rural society and state relations, in: ders./Doug J. Porter (Anm. 26), S. 67 – 130.
30 KPV, Dokumente des VIII. Parteitages (Anm. 28), S. 22 f.

31 Vũ Văn Hiền, Phát huy dân chủ ở xã, phường (Die Demokratie in den Gemeinden und Unterbezirken zur Geltung bringen), Hanoi 2004, S. 27.
32 Vũ Văn Hiền/Trần Quang Nhiếp/Phạm Tất Thắng/Nguyễn Thúy Anh/Nguyễn Tiến Nghĩa/Trần Thị Hồng, Các văn bản của Đảng, Nhà nước về dân chủ ở cơ sở: Xây dựng và thực hiện quy chế dân chủ ở xã, phường (Kommunistische Partei Vietnams, Ausgewählte Dokumente von Partei und Staat über die Basisdemokratie: Entwicklung und Umsetzung der Demokratie in den Gemeinden und Unterbezirken), Hanoi 2004.
33 Mark Mattner, Power to the People? Local Governance and Politics in Vietnam, in: Environment and Urbanization 16 (1)/2004, S. 126.
34 Ebd.
35 Hai Hong Nguyen, Political Dynamics (Anm. 1), S. 2.
36 Vgl. die Fallstudien in: Ebd., S. 85 – 175.
37 Đặng Hùng Võ, Vụ thu hồi đất ở Tiên Lãng-Hải Phòng: Việc cưỡng chế đã sai! (Zur Beschlagnahme von Land in Tien Lang – Hai Phong: Die zwangsweise Enteignung war falsch!), in: Người Lao động (Der Werktätige), Hanoi 2012, http://nld.com.vn/phap-luat/vu-thu-hoi-dat-o-tien-lang-hai-phong-viec-cuong-che-da-sai-20120113113150430.htm.
38 Thăng tướng cho chỉ huy vụ Tiên Lãng" (Belobigung des obersten Polizeiführers im Tieng-Lang-Zwischenfall), 14.7.2013, http://www.bbc.com/vietnamese/vietnam/2013/07/130714_vn_generals_promotion.
39 Đại tướng Lê Đức Anh lên tiếng vụ cưỡng chế ở Hải Phòng (General Le Duc Anh über den gewaltsamen Zwischenfall in Haiphong), 16.1.2012, http://vietnamnet.vn/vn/thoi-su/dai-tuong-le-duc-anh-len-tieng-vu-cuong-che-o-hai-phong-57340.html.
40 Nguyên Phó Thủ tướng Vũ Khoan lên tiếng về Tiên Lãng (Der frühere Stellvertretende Premierminister Vu Khoan über Tien Lang), 10.2.2012, http://vietnamnet.vn/vn/tuanvietnam/nguyen-pho-thu-tuong-vu-khoan-len-tieng-ve-tien-lang-59764.html.
41 Trung Tướng Thước: »Vụ Tiên Lãng là một tổn thất chính trị lớn« (Generalleutnant Thuoc: Der Tien-Lang-Zwischenfall ist ein großer politischer Schaden), 16.1.2012, https://anhbasam.wordpress.com/2012/01/16/648-trung-tuong-nguyen-quoc-thuoc-vu-tien-lang-la-mot-ton-that-chinh-tri-lon/.
42 Vụ Tiên Lãng: Sớm giải quyết để ổn định lòng dân (Der Tien-Lang-Zwischenfall: Das Problem muss sehr schnell gelöst werden, um das Vertrauen der Menschen zu festigen), 6.2.2012, http://vietbao.vn/Chinh-Tri/Vu-Tien-Lang-Som-giai-quyet-de-on-dinh-long-dan/22059166/96/.
43 Thủ tướng yêu cầu Hải Phòng làm rõ vụ cưỡng chế đất (Der Premierminister verlangt, dass Hai Phong die Zwangsräumung deutlich erklärt), 17.1.2012, http://vietnamnet.vn/vn/thoi-su/thu-tuong-yeu-cau-hai-phong-lam-ro-vu-cuong-che-dat-57470.html.
44 Thủ tướng sẽ chủ trì họp về cưỡng chế ở Tiên Lãng (Der Premierminister wird eine Sitzung über die Zwangsräumung in Tien Lang leiten), 3.2.2012, http://infonet.vn/thu-tuong-se-chu-tri-hop-ve-cuong-che-o-tien-lang-post12346.info.
45 Thành ủy họp báo về vụ việc cưỡng chế thu hồi đất tại xã Vinh Quang, huyện Tiên Lãng (Städtisches Parteikomitee hält eine Pressekonferenz über die Zwangsräumung in der Gemeinde Vinh Quang ab), 7.2.2012, http://haiphong.gov.vn/p-UBNDTP/d-9372/25159.
46 Khởi tố vụ án ›cố ý hủy hoại‹ nhà ông Vươn (Einleitung eines Gerichtsverfahrens wegen »absichtlicher Zerstörung« des Eigentums von Herrn Vuon), 9.2.2012, https://vnexpress.net/tin-tuc/phap-luat/khoi-to-vu-an-co-y-huy-hoai-nha-ong-vuon-2217935.html.

47 Cử tri muốn làm rõ trách nhiệm Giám đốc Công an Hải Phòng (Die Wähler wollen die Verantwortung des obersten Polizeiführers von Hai Phong geklärt wissen), 16.11.2013, https://vnexpress.net/tin-tuc/thoi-su/cu-tri-muon-lam-ro-trach-nhiem-giam-doc-cong-an-hai-phong-2911046.html.
48 Toàn văn kết luận của Thủ tướng (Vollständiger Text der Erklärung des Premierministers), 10.2.2012, https://vnexpress.net/tin-tuc/thoi-su/chinh-quyen-sai-toan-dien-trong-vu-tien-lang-2222318-p2.html.
49 Xét xử 5 cựu quan chức phá nhà ông Vươn (Eröffnung des Gerichtsverfahrens gegen fünf Personen, die für die Zerstörung des Eigentums von Herrn Vuon verantwortlich gemacht werden), 8.4.2013, https://vnexpress.net/tin-tuc/phap-luat/xe-t-xu--5-cuu-quan-chuc-pha--nha--ong-vuon-2653013.html.
50 Vụ Tiên Lãng: Án nhẹ cho quan chức (Der Tien-Lang-Zwischenfall: nur milde Strafen für ehemalige Amtsinhaber), 9.4.2013, http://www.bbc.com/vietnamese/vietnam/2013/04/130409_tienlang_officials_trial_update.
51 Quốc Đô/Anh Thế, Hải Phòng kiểm điểm, kỷ luật 50 cán bộ sau vụ cưỡng chế đầm tôm (Haiphong tadelt und diszipliniert 50 Kader nach der Zwangsräumung der Garnelenfarm), in: Dan Tri (Volkswissen) 2012.
52 Quốc Đô/Anh Thế, Hôm nay xét xử anh em ông Đoàn Văn Vươn (Die Brüder von Doan Van Vuon heute vor Gericht), 2.4.2013, http://dantri.com.vn/phap-luat/hom-nay-24-xet-xu-anh-em-ong-doan-van-vuon-1365298270.htm.
53 Ông Đoàn Văn Vươn: ›Quyết tâm gây lại cơ nghiệp sau đặc xá‹ (Herr Doan Van Vuong: entschlossen, nach der Begnadigung das Geschäft wieder aufzubauen), 2.9.2015, https://vnexpress.net/tin-tuc/phap-luat/ong-doan-van-vuon-quyet-tam-gay-lai-co-nghiep-sau-dac-xa-3273049.html.
54 Vụ Đồng Tâm: ›Người dân đã vượt qua làn ranh sợ hãi‹ (Der Dong-Tam-Zwischenfall: Die Dorfbewohner haben ihre Furcht überwunden), 17.4.2017, http://www.bbc.com/vietnamese/vietnam-39621124.
55 Phạm Chí Dũng, Công xã Paris Đồng Tâm? (Pariser Kommune in Dong Tam?), 17.4.2017, http://anhbasam.wordpress.com/2017/04/18/12-430-cong-xa-paris-dong-tam/#more-185149.
56 Huyền Như, Thông tin chính thức toàn cảnh diễn biến vụ việc tại Đồng Tâm (Mỹ Đức) (Offizieller und umfassender Bericht über die Entwicklungen des Zwischenfalls in Dong Tam [Mỹ Đức]), 18.4.2017, http://infonet.vn/thong-tin-chinh-thuc-toan-canh-dien-bien-vu-viec-tai-dong-tam-my-duc-post225659.info.
57 Cụ Lê Đình Kình kể lại vụ bị hành hung ›vì đất nông nghiệp‹ (Herr Le Dinh Kinh berichtet, wie er wegen der »landwirtschaftlichen Anbaufläche« physisch misshandelt wurde), 19.6.2017, http://www.bbc.com/vietnamese/vietnam-40320819.
58 Hà Nội kêu gọi người dân Mỹ Đức thả công an bị bắt giữ (Hanoi ruft die Bewohner von My Duc dazu auf, die Polizisten freizulassen), 16.4.2017, https://vnexpress.net/tin-tuc/phap-luat/ha-noi-keu-goi-nguoi-dan-my-duc-tha-cong-an-bi-bat-giu-3571150.html.
59 15 cảnh sát bị bắt giữ tại Mỹ Đức được thả (15 inhaftierte Polizeibeamte in My Duc freigelassen), 18.4.2017, https://vnexpress.net/tin-tuc/phap-luat/15-canh-sat-bi-bat-giu-tai-my-duc-duoc-tha-3571959.html.
60 Nguyễn Hưng/Hoàng Như, Vụ việc ở Đồng Tâm diễn ra như thế nào? (Was passierte beim Zwischenfall in Dong Tam?), 23.4.2017, http://news.zing.vn/vu-viec-o-dong-tam-dien-ra-nhu-the-nao-post740118.html.

61 Hà Nội sẵn sàng đối thoại với người dân Mỹ Đức (Hanoi ist bereit zum Dialog mit den Bewohnern von My Duc), 19.4.2017, http://vietnamnet.vn/vn/thoi-su/clip-nong/ha-noi-san-sang-doi-thoai-voi-nguoi-dan-my-duc-367480.html.
62 Huyền Như (Anm. 56).
63 Người dân Đồng Tâm thả 19 cán bộ, cảnh sát cơ động (Bewohner von Dong Tam lassen 19 Kader und Bereitschaftspolizisten frei), 22.4.2017, https://vnexpress.net/tong-thuat/phap-luat/nguoi-dan-dong-tam-tha-19-can-bo-canh-sat-co-dong-3574275.html.
64 Chủ tịch nước: ›Chính quyền biết lắng nghe đã không có vụ Đồng Tâm‹ (Staatspräsident: Wenn die kommunalen Verwaltungen auf das Volk gehört hätten, hätte es keinen Zwischenfall in Dong Tam gegeben), 26.4.2017, https://vnexpress.net/tin-tuc/thoi-su/chu-tich-nuoc-chinh-quyen-biet-lang-nghe-da-khong-co-vu-dong-tam-3576419.html.
65 Trọng Đức, Thủ tướng: Vụ Đồng Tâm là do chính quyền giải quyết sai pháp luật (Premierminister: Der Zwischenfall in Dong Tam ereignete sich, weil die lokalen Verwaltungen nicht dem geltenden Recht folgten), 13.5.2017, http://us.24h.com.vn/tin-tuc-trong-ngay/thu-tuong-vu-dong-tam-la-do-chinh-quyen-giai-quyet-sai-phap-luat-c46a874528.html.
66 Pitman Potter, Belief in Control: Regulation of Religion in China, in: China Quarterly, 174/2003, S. 317 – 337.
67 Hai Hong Nguyen, Political Dynamics (Anm. 1).
68 Ebd., S. 102.
69 Nguyên Phó Thủ tướng Vũ Khoan lên tiếng về Tiên Lãng (Der frühere Stellvertretende Premierminister Vu Khoan über Tien Lang) (Anm. 40).
70 Nguyên Chủ tịch Quốc hội bàn về phương thức cầm quyền của đảng (Früherer Vorsitzender der Nationalversammlung erörtert den Herrschaftsstil der Partei), 12.7.2010. Dieser Beitrag war ursprünglich auf der Website von »Vietnamnet« zu finden: http://tuanvietnam.vietnamnet.vn/2010-12-07-nguyen-chu-tich-quoc-hoi-khuyen-nghi-doi-moi-he-thong-chinh-tri. Nachdem der Verfasser wegen seiner Äußerungen parteiintern und von anderer Seite kritisiert worden war, wurde dieser Link deaktiviert. Eine inhaltlich »überarbeitete« Version des Beitrages findet sich hier: http://vanhoanghean.com.vn/van-hoa-va-doi-song27/cuoc-song-quanh-ta46/nguyen-chu-tich-quoc-hoi-ban-ve-phuong-thuc-cam-quyen-cua-dang.
Der Autor ist seit 2010 kaum mehr öffentlich in Erscheinung getreten.
71 Ebd.
72 Huy Đức, Bên Thắng cuộc (Der Gewinner), Bd. 2: Quyền bính (Rechte), Kalifornien, USA 2012.
73 Über jüngste Zusammenstöße zwischen Bauern und der Polizei berichtet beispielsweise die vietnamesischsprachige Ausgabe der BBC: Hải Dương: Dân cáo buộc ›bị đánh tàn nhẫn‹ (Hai Duong: Dorfbewohner beklagen sich, sie seien brutal geschlagen worden), 27.9.2017, http://www.bbc.com/vietnamese/vietnam-41405530.
74 Trung Văn, Hơn 500 quả bom Đoàn Văn Vươn đã được châm ngòi tại thành phố Hồ Chí Minh (Mehr als 500 Bomben vom Typ Doan Van Vuon können jederzeit in Ho Chi Minh-Stadt hochgehen), 20.4.2017, https://anhbasam.wordpress.com/2017/04/20/12-501-hon-500-qua-bom-doan-van-vuon-da-duoc-cham-ngoi-tai-tp-hcm/.
75 Ông Võ Văn Thưởng: ›Nguy hiểm nhất là dân không tin xử lý của chính quyền‹ (Herr Vo Van Thuong: Am gefährlichsten wäre es, wenn die Bevölkerung kein Vertrauen mehr in das Handeln der Regierung hat), 25.4.2017, https://vnexpress.net/tin-tuc/thoi-su/ong-vo-van-thuong-nguy-hiem-nhat-la-dan-khong-tin-xu-ly-cua-chinh-quyen-3575817.html.

Jörg Wischermann

8 »In Vietnam gibt es keine (wirkliche) Zivilgesellschaft!« Über einen politischen und wissenschaftlichen Mythos

Auch wenn etwas schwierig zu sehen ist, kann es doch da sein …

Als ich 1997 in Ho-Chi-Minh-Stadt Pham Dinh Thai, den Manager von »Social Development Research and Consultancy« (SDRC), einer Forschungs- und Trainingsstätte von und für Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter,[1] traf, begrüßte er mich vor dem Gebäude mit den Worten: »Alles, was Sie hier sehen«, und er wies auf sich und das schmale mehrstöckige Gebäude hinter sich, »das ist nicht wirklich da: Weder gibt es mich noch unsere Einrichtung noch die insgesamt zehn Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter!« Auch wenn er über seine Einführung lachte, so hatte er doch den Kern eines Problems getroffen: Für den vietnamesischen Staat gab es diese seit 1989 bestehende Nichtregierungsorganisation nicht. 1995 hatte sie ihren Antrag auf formale Anerkennung als »Research and Training Center« bei den zuständigen Behörden eingereicht. Bis diese erfolgte, im Jahr 2001, war die Gruppe der engagierten Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter und die Mentorin des »Centers«, die große alte Dame der Sozialarbeit in Südvietnam, Nguyen Thi Oanh, nicht existent für den vietnamesischen Staat. Genauso wenig, wie es für ihn eine Zivilgesellschaft und zivilgesellschaftliche Gruppen gab. Deshalb konnten z. B. bundesdeutsche Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit (EZ) eine Organisation wie »SDRC« nicht unterstützen, ganz davon abgesehen, dass sie zu dieser Zeit noch nicht (wieder) in Südvietnam tätig werden konnten.

Aber auch für renommierte Politikwissenschaftler wie Carl Thayer und Ethnologen wie Oskar Salemink und John Kleinen existiert eine Organisation wie »SDRC« nicht als organisatorischer Ausdruck einer vietnamesischen Zivilgesellschaft. Für sie und zahlreiche andere Wissenschaftler gibt es nämlich in Vietnam keine (wirkliche und/oder politische) Zivilgesellschaft oder allenfalls schwache erste Anzeichen für die Entwicklung einer solchen. Folglich gibt es für sie auch keine zivilgesellschaftlichen Organisationen (Civil Society Organizations, CSOs) in Vietnam oder allenfalls einige wenige, die diesen Namen »verdienen«. Dies ist deshalb so, weil es für Thayer, Salemink und andere Wissenschaftler in einem autoritären politischen Regime, wie es in Vietnam besteht, gemäß ihrem Verständnis von Zivilgesellschaft und ihrer Definition eines autoritären Regimes weder eine Zivilgesellschaft noch ein vielgestaltiges Ensemble zivilgesellschaftlicher Organisationen geben kann. Allenfalls können schwach entwickelte Ansätze zu beidem bestehen.

Im Folgenden wird der wissenschaftliche und politische Mythos »In Vietnam gibt es keine (wirkliche) Zivilgesellschaft« beschrieben und analysiert. Dabei wird die Perspektive von Wissenschaftlern, staatlichen Akteuren und die der lokalen gesellschaftlichen Akteure beleuchtet. Vorab werden einige notwendige Hintergrundinformationen zum politischen System Vietnams und zur jüngeren politischen Entwicklungen geboten. Anschließend wird auf die verschiedenen Funktionen, die dieser Mythos für die genannten drei Gruppen hatte bzw. noch heute hat, eingegangen und untersucht, wie er in der Praxis der letzten 40 Jahre in Vietnam seine Funktion erfüllt hat. Abschließend wird bewertend zusammengefasst, wie gut und/oder schlecht der Mythos seine Funktionen für die vietnamesischen staatlichen Akteure, die internationalen wie nationalen Wissenschaftler und die vietnamesischen gesellschaftlichen Akteure erfüllt hat.

Der politische und wissenschaftliche Mythos

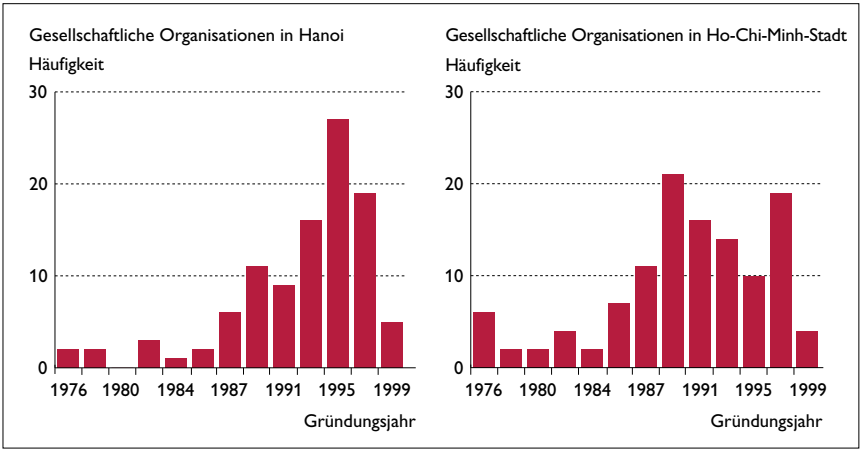
Zum Hintergrund

In Vietnam herrscht die Kommunistische Partei Vietnams (KPV) seit der Wiedervereinigung des Landes 1975/76 allein. Sie duldet keine Opposition. Dem Namen nach ist Vietnam eine sozialistische Republik. Ausweis des Sozialismus sind die »sozialistische Orientierung«, die man der Wirtschaftsweise zu geben sucht, und die staatseigenen Betriebe, die auch heute noch, wie in der Verfassung von 2013 vorgesehen, eine wichtige und teil-

weise auch dominierende Rolle in der Wirtschaft spielen. Ein weiterer Ausweis der sozialistischen Orientierung ist das marxistisch-leninistische Prinzip des demokratischen Zentralismus[2], das in der vietnamesischen Verfassung von 2013 festgeschrieben und ein zentrales Funktionsprinzip in Staat und Kommunistischer Partei ist. Die »Politik der Erneuerung« (Doi Moi), wie sie auf dem 6. Parteitag der KPV 1986 angenommen wurde, ist beschränkt auf die Wirtschaft. Politisch hat es bislang keine grundlegende Erneuerung gegeben.

Ein solches marxistisch-leninistischen Prinzipien verpflichtetes und zumindest langfristig auf den Aufbau des Sozialismus orientiertes politisches System bietet dem ersten Anschein nach nicht gerade den idealen Ort für die Entstehung und Entwicklung von unterschiedlichsten gesellschaftlichen Organisationen. Und dennoch beobachten wir seit den frühen 1990er Jahren rege Gründungsaktivitäten und eine starke Ausbreitung von gesellschaftlichen Organisationen der unterschiedlichsten Art.[3] Dabei ging die Entwicklung im Süden des Landes der im Norden zwei bis drei Jahre voran (vgl. Abb. 1).[4]

Abb. 1: Gründungswellen gesellschaftlicher Organisationen in Vietnam (1975–2000)



© Jörg Wischermann 2002

Da es in Vietnam offiziell keine Zivilgesellschaft und folglich auch keine CSOs gibt, benutzen Partei- und Staatsvertreter sowie staatliche Statistiker den Begriff »Assoziationen«. Ihre Zahl lag laut den letztverfügbaren offiziellen Angaben im Dezember 2014 bei insgesamt 52 565. Von diesen ope-

rierten 483 überregional und landesweit, 8 792 waren vor allem, aber nicht ausschließlich berufsständische Organisationen (z. B. die Vereinigung der Anwälte oder die Vereinigung der Ökonomen) sowie von der Regierung als Assoziationen mit »besonderen Kennzeichen« bezeichnete Vereinigungen (beispielsweise die »Vereinigung der vietnamesischen Assoziationen aus dem Bereich Wissenschaft und Technik«, VUSTA).[6] Die offizielle Zahl von über 52 000 »Assoziationen« schließt Nichtregierungsorganisationen (NGOs), bäuerliche Zusammenschlüsse (»Farmers' Organizations«), »Community-based Organizations« (CBOs) und von religiösen Organisationen betriebene Einrichtungen zur Unterstützung Bedürftiger nicht ein. Zählt man sie hinzu, kommt man auf über 100 000, wenn nicht mehr, gesellschaftliche Organisationen.

Folgt man vietnamesischen Wissenschaftlern wie Bui Hai Thiem, dann hat sich die KPV mit der Existenz all dieser gesellschaftlichen Organisationen inzwischen abgefunden und duldet deshalb beispielsweise auch NGOs und CBOs. Die Duldung schließt ein, dass man einzelnen »Assoziationen« sogar nützliche Funktionen zuerkennt. So sind z. B. NGOs, die als Dienstleister im sozialen Bereich tätig sind, in Maßen willkommen, denn hier hat man seit den 1990er Jahren massiv staatliche Leistungen abgebaut. Dafür wurde der Begriff »Vergesellschaftung« (xa hoi hoa) benutzt, der nun aber nicht bedeutet, dass Produktionsmittel verstaatlicht und damit (so die Theorie) in Volksbesitz überführt werden (so wurde der Begriff beispielsweise Ende der 1970er Jahre verstanden, als man den Handel verstaatlichte). Vielmehr ist damit jetzt gemeint, dass der Staat nicht mehr für bestimmte Sozialleistungen zuständig ist, sondern die Gesellschaft diese selbst erbringen soll. Oder man duldet verschiedene »Assoziationen«, weil sie als Instrument der »sozialen Kontrolle« dienen können.[6] Damit sind beispielsweise wirtschaftliche Vereinigungen aus Mittelschichtsangehörigen, die sich um Belange der kleinen und mittelständischen Industrie kümmern gemeint. Solch eine Organisation ist die »Vietnam Chamber of Commerce and Industries« oder »VCCI«. Sie bzw. einzelne ihrer Repräsentanten sind inzwischen (informell) kooptiert worden.[7] Und für diejenigen Organisationen und Aktivisten, die nicht in die politische Landschaft zu passen scheinen, stehen die Staatsicherheit und eine willfährige Justiz bereit.

All die über 100 000 gesellschaftlichen Organisationen existieren neben und in einem von politikwissenschaftlichen und anderen Forschern recht einhellig als autoritär bezeichneten politischen System. Wie man ein solches politisches System definiert und ob man dieses Ensemble von »Assoziationen« als Zivilgesellschaft und die einzelnen Organisationen als zivilgesellschaftliche Organisationen bezeichnen kann und soll, das ist für die

Herrschenden aber immer noch ein politisches und für viele Wissenschaftler auch ein wissenschaftliches Problem. Es ist darüber hinaus der Ausgangspunkt für eine wissenschaftliche und politische Mythenbildung. Dieser Mythos besagt, dass es in Vietnam keine (wirkliche) Zivilgesellschaft gibt.

Zivilgesellschaftlicher Protest in Vietnam: Demonstration in Ho-Chi-Minh-Stadt gegen einen Gesetzentwurf, der ausländischen Firmen günstige Landnutzung in speziellen Wirtschaftszonen ermöglichen soll, Juni 2018

Die wissenschaftliche Fassung des Mythos

Für den Politikwissenschaftler Carl Thayer ist der Fall sehr eindeutig. In einem viel zitierten Artikel aus dem Jahr 2009 stellt er kurz und bündig fest, dass Vietnams gesellschaftliche Organisationen und insbesondere lokale Nichtregierungsorganisationen zum einen unpolitisch seien, zum anderen nur als »Ausdehnungen, wenn nicht Agenten des Staates« verstanden werden müssten.[8] Er geht davon aus, dass in Vietnam ein »mono-organizational socialism« (Rigby) besteht. Damit meint er, dass im sozialis-

tischen Vietnam das politische System von einer politischen Organisation beherrscht werde. Und solch ein System vertrage sich nicht mit der Annahme von einer in diesem Land bestehenden Zivilgesellschaft und der Existenz zivilgesellschaftlichen Organisationen.[9] Jüngst hat Thayer dieses Urteil etwas abgemildert, aber im Grundsatz bleibt er bei seiner Aussage.[10]

Der von Thayer vielfach zitierte Ethnologe Oscar Salemink ist ebenso klar in seinem Urteil:

> »In Vietnam ist ›Zivilgesellschaft‹ ganz klar Teil einer ausländischen Agenda und sehr eng mit der Vergabe von Entwicklungshilfe verbunden. Dort gibt es keinen lokalen zivilgesellschaftlichen ›Sektor‹, der unabhängig ist oder zumindest nicht der direkten Kontrolle des Staates […] und der Partei unterliegt (die wiederum über die ›Vaterländische Front‹ eine Überwachung ausübt).«[11]

Ebenfalls aus ethnologischer Sicht urteilt John Kleinen, dass die Anwendung des Konzepts der Zivilgesellschaft auf Vietnam im Rahmen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit zwar eine lebhafte Tätigkeit von »Assoziationen« insbesondere an der gesellschaftlichen Basis erbracht habe. Eine solche sei aber »nicht immer gleichzusetzen und zu vergleichen mit dem, was in Gesellschaften des Westens als Vereins- und Verbandsleben bezeichnet wird«.[12] Und schon gar nicht seien solche gesellschaftlichen Aktivitäten gleichzusetzen mit der Existenz einer Zivilgesellschaft westlichen Typs.

In diesen Aussagen sind zwei Annahmen implizit oder explizit enthalten: Diese betreffen zum einen den »Autoritarismus«, zum anderen das Verständnis dessen, was Zivilgesellschaft ist. Zwischen Autoritarismus und Zivilgesellschaft wird eine strikte Entgegensetzung angenommen. Im Folgenden werden Argumente dargelegt, die zeigen, dass man in der Folge bestimmter Definitionen zwangsläufig zu der Annahme kommt, dass Autoritarismus und Zivilgesellschaft sozusagen Todfeinde sind und sich überhaupt nicht vertragen. Folgt man dieser Auffassung, gerät aber die Realität zugunsten der theoretischen (Vor-)Annahmen aus dem Blick. Hinzu kommt, dass die theoretischen Annahmen auch noch in sich widersprüchlich sind.

Das Autoritarismusverständnis

Thayer wie Salemink benutzen ein Verständnis von Autoritarismus, das dem des Totalitarismus entspricht. Man könnte auch sagen, sie verwechseln Autoritarismus mit Totalitarismus und ebnen die wichtigen Unterschiede zwischen beiden Formen politischer Herrschaft ein.

Die Autoritarismusforschung hat bis heute keinen allseits akzeptierten substanziellen Begriff von Autoritarismus erbracht. Im Grunde besteht unter den Forschern lediglich Einigkeit darin, dass es in einem autoritären politischen System keine freien Wahlen gibt. Will man einer solch wenig substanziellen Definition nicht folgen (denn sie besagt nur, was Autoritarismus *nicht* ist), kann man auf die etwas ältere, aber immer noch viel benutzte Definition von Juan Linz zurückgreifen. Diese macht den Unterschied zwischen Totalitarismus (z. B. dem Nationalsozialismus) und Autoritarismus (wie er beispielsweise in Vietnam besteht) daran fest, dass der Letztere im Gegensatz zum Ersteren eine eng begrenzte Form des Pluralismus (»limited, not responsible political pluralism«) und damit ein gewisses Maß an Bewegungsspielraum für gesellschaftliche Organisationen erlaube.[13] Ein begrenzter Pluralismus sei das Markenzeichen des Autoritarismus.[14] Linz' Definition hat jedoch den Nachteil, dass sie in der empirischen Forschung schwierig einzusetzen ist.

Rigbys Definition aus den 1980er Jahren, auf die Thayer rekurriert, fokussiert dagegen allein auf die Einparteienherrschaft und lässt solche Spielräume außer Acht. Diese sind aber wichtig für das Überleben der autoritären Herrschaft. Weltweit nutzen autoritäre Herrscher solche Spielräume in der Weise, dass sie beispielsweise Wahlen veranstalten lassen (die nicht frei und fair sind, sondern unter Bedingungen stattfinden, die die Staatspartei begünstigen), gewisse institutionelle Reformen initiieren oder, wie dies in Vietnam geschieht, potenzielle Kritiker des Regimes im Rahmen des bestehenden Institutionengefüges zumeist informell kooptieren. Solche Maßnahmen verleihen autoritärer Herrschaft eine gewisse Stabilität. In Vietnam ist neben solchen Maßnahmen ein kontinuierliches Wirtschaftswachstum eine wichtige Stütze und Legitimationsquelle des Regimes.

Thayer, Salemink und andere Wissenschaftler übersehen aber nicht nur die Differenz zwischen Totalitarismus und Autoritarismus. Vielleicht noch wichtiger ist es, dass sie etwas Weiteres ausblenden: Es gibt Autoritarismus auch in Demokratien und in demokratischen Organisationen. Darauf hat nicht zuletzt Stenner hingewiesen.[15] Den Gedanken von der Vereinbarkeit von Autoritarismus und Demokratie weiterführend, muss man in diesem Zusammenhang auch darauf hinweisen, dass nicht alle gesellschaftlichen Organisationen der unterschiedlichsten Art »Schulen der Demokratie« sind. So hatte einst der französische Historiker Alexis de Tocqueville ein Ergebnis seines Studiums amerikanischer Demokratie und der Bedeutung von (ihm so genannten) »Assoziationen« formuliert.[16] Vielmehr kann als gesichert gelten, dass in vielen gesellschaftlichen Organisationen, und zwar

in Demokratien wie in Autokratien, oftmals ein autoritärer Führungsstil herrscht, und dass demokratische Lerneffekte aus der Mitwirkung an der organisationsinternen Willensbildung in ihnen gar nicht so oft, wie es Tocqueville vermutete, zu finden sind. Auch sprechen theoretische Überlegungen gegen die Vermutung, dass gesellschaftliche Organisationen und das Engagement darin immer und überall zu demokratischen Effekten der verschiedensten Art führen.[17]

Das Zivilgesellschaftsverständnis

Es gibt also keinen strikten Gegensatz zwischen Autoritarismus und der Existenz einer Vielfalt von Assoziationen und es gibt auch keinen Gegensatz zwischen Autoritarismus und Demokratie. Autoren wie Thayer gehen allerdings implizit oder explizit davon aus, dass solche Gegensätze bestehen. In ähnlicher Weise nehmen die genannten und andere Autoren (wie beispielsweise Diamond), die mit dem Begriff der Zivilgesellschaft operieren, an, dass zwischen Zivilgesellschaft und autoritären Regimen eine Art Todfeindschaft bestehe. Betrachten wir eine der wohl am meisten verwendeten Definitionen von Zivilgesellschaft, namentlich die von Larry Diamond, dann stellt man schnell fest, dass ein auf dieser Definition aufbauendes theoretisches Gebäude namens Zivilgesellschaft auf sehr wackligen Beinen steht. Auch ist Diamonds Definition wenig geeignet, solche gewichtige Annahmen wie die über die Unvereinbarkeiten von Zivilgesellschaften und autoritären Regimen zu stützen. Weiter kommt man alsbald zu dem Schluss, dass nicht zuletzt aufgrund seiner theoretischen Schwachstellen das von Thayer, Salemink und anderen benutzte Zivilgesellschaftsverständnis auch wenig dazu geeignet ist, die Formen, Rollen und Bedeutung von Zivilgesellschaften in autoritären Regimen zu untersuchen.

Diamond definiert Zivilgesellschaft als eine eigenständige Sphäre zwischen Staat, Wirtschaft und Familie, die besiedelt ist von unabhängigen, freiwilligen Zusammenschlüssen engagierter Bürger und Bürgerinnen (CSOs). Diese folgen dem normativen Leitbild eines prinzipiellen Bekenntnisses zur Gewaltfreiheit und weltanschaulicher, religiöser und politischer Toleranz.[18] CSOs haben einem solchen Verständnis von Zivilgesellschaft zufolge eine Schutz-, Vermittlungs-, Sozialisations-, Gemeinschafts- und Kommunikationsfunktion. Insbesondere gegenüber dem autoritären Staat fungieren sie als ein autonomes Gegengewicht und als ein demokratisches Bollwerk sind sie bestrebt, dessen Herrschaft Grenzen zu setzen. Im Folgenden wird diese Vorstellung von Zivilgesellschaft »Sphärenmodell« genannt.

Ein solches Verständnis von Zivilgesellschaft ist in sich widersprüchlich. Dieses insofern, als es klar zu definierende Grenzen zwischen Staat und Zivilgesellschaft voraussetzt sowie eine völlig und prinzipielle Unabhängigkeit der Zivilgesellschaft von und gegenüber dem Staat und der Ökonomie verlangt. Wenn diese Autonomie nicht bestünde, könnte die Zivilgesellschaft ihre Aufgaben, beispielsweise zur Demokratisierung beizutragen, nicht erfüllen. Aber sogar Diamond räumt ein, dass solche Grenzen aus analytischen wie empirischen Gründen nicht eindeutig zu ziehen sind.[19]

Ferner verweisen Menge und Perinova darauf, dass ein solches Verständnis von Zivilgesellschaft vorab und auf der Grundlage eigener, strikter normativer Grundannahmen (weltanschauliche, politische und religiöse Toleranz sowie Gewaltfreiheit, um nur zwei der am häufigsten genannten zu erwähnen) entscheidet, welche Organisationen als zivilgesellschaftlich betrachtet werden und welche nicht.[20] Die sei notwendig, so argumentieren dessen Befürworter, weil man anderenfalls z. B. auch religiöse Eiferer, Hassgruppen oder potenziell gewalttätige Autonome zur Zivilgesellschaft zählen müsse. Aber warum soll man das nicht tun, antworten ihnen Wissenschaftler wie beispielsweise Hadiz.[21] Er hat die religiös motivierten, intoleranten Teile der Zivilgesellschaft in Indonesien im Blick, die offen Abneigung gegenüber, wenn nicht Hass auf Andersgläubige und »andersartige« Menschen artikulieren. Hadiz und andere Wissenschaftler befürworten den Gebrauch eines theoretisch offeneren und den empirischen Realitäten besser angepassten Verständnisses von Zivilgesellschaft. In diesem Zusammenhang muss man auch an historische Studien erinnern, die herausgearbeitet haben, dass auch in Europa Zivilgesellschaften aus der Auseinandersetzung mit sozialem Ausschluss und aus Konflikten um den Gebrauch von Gewalt entstanden sind. Auch in Europa sind zivilgesellschaftliche Organisationen und Zivilgesellschaften nicht immer und jederzeit tolerant, gewaltfrei und sozial inklusiv gewesen und sind es auch nicht in der Gegenwart.[22]

In Analysen, die mit festgefügten normativen Prämissen wie Toleranz und Gewaltfreiheit arbeiten und das Einhalten solcher Tugenden zum Maßstab ihres Urteils machen, dominieren bevorzugt einzelne, vor allem sogenannte westliche Werte. In der Folge werden als eine logische Konsequenz solcher Annahmen viele Zivilgesellschaften nicht nur in außereuropäischen Regionen als »schwach entwickelt« (Norlund im Hinblick auf Vietnam)[23], »noch nicht entwickelt« oder eben als »nicht existierend« bezeichnet (Thayer sich ebenfalls auf Vietnam beziehend).[24] »Schwach entwickelt« sind diese Zivilgesellschaften aber eben nur, wenn man voraussetzt, dass Zivilgesellschaften allzeit und überall und im höchsten Maße

sozial inklusiv, in vielerlei Hinsicht tolerant und überdies auch noch gewaltfrei sein müssen – was empirisch auch viele europäische Zivilgesellschaften in der Vergangenheit nicht waren und auch heute noch nicht sind. All diese Zivilgesellschaften erhalten dann folgerichtig auch nicht dieses »Gütesiegel« oder werden als »schwach entwickelt« bezeichnet.

Ein weiterer Schwachpunkt des »Sphärenmodells« ist, dass dort nicht bedacht wird, dass es zwischen Zivilgesellschaft, Staat und Ökonomie vielerlei verschiedene Formen von Beziehungen geben kann und in der Realität auch gibt. Solche reichen von der Gegnerschaft bis zur Bejahung eines bestehenden politischen Regimes und von der Akzeptanz der bestehenden Strukturen in der Wirtschaft bis hin zu deren grundlegende Kritik. Hinsichtlich der postulierten Unabhängigkeit von Zivilgesellschaft und Wirtschaft merkte John Keane einmal spöttisch an, dass man sich solches einmal in der Praxis vorstellen solle, und kam zu dem Schluss, dass bei einer strikten Trennung beider »Sphären« weder Zivilgesellschaft noch Ökonomie auch nur fünf Minuten überleben würden.[25]

Die inneren Widersprüche dieses Zivilgesellschaftsverständnisses weiter bedenkend, sollte man schlussendlich berücksichtigen, dass einem solchen Verständnis nach Zivilgesellschaften nur in demokratischen Gesellschaften existieren können, aber dass solches auch dort nur unter bestimmten Voraussetzungen möglich ist. Das »civil society paradox« des amerikanischen Philosophen Walzer fasst diese Kritik zusammen: Im Grundsatz setzt eine demokratische Zivilgesellschaft einen demokratischen Staat und ein demokratischer Staat setzt eine starke und demokratische Zivilgesellschaft voraus.[26]

Die Annahmen der geläufigsten Definition von Zivilgesellschaft sind also höchst fragwürdig. Die Definition von Zivilgesellschaft im Rahmen des »Sphärenmodells« birgt theoretische wie empirische Schwachstellen und sie verrät letztlich eine Art teleologisches Denken (insofern Zivilgesellschaft und CSOs ausschließlich als eine demokratische Kraft angenommen werden).

Theoretische Alternativen zum »Sphärenmodell« von Zivilgesellschaft gibt es inzwischen und mit ihnen ist auch empirisch gearbeitet worden. In Bezug auf Vietnam haben Hannah (2006), Wells-Dang (2011), Wischermann (2010, 2011), Bui Hai Thiem (2013) und Wischermann et al. (2016) solche Studien vorgelegt.[27] Auf die theoretischen Alternativen und die erwähnten empirischen Studien wird weiter unten eingegangen (siehe Seite 189–199).

Wie es möglich ist, dass das dargelegte Verständnis von Zivilgesellschaft trotz seiner Widersprüche (theoretischer wie empirischer Art) von

renommierten Politikwissenschaftlern und Ethnologen bis heute verwendet wird, wird nachvollziehbar, wenn man die Funktionen eines Verständnisses von Zivilgesellschaft als abgetrennter, autonomer Sphäre in Gegnerschaft zum Staat und mit einer spezifischen Werte- und Normenbasis sowie bestimmten »positiven« Zielen betrachtet und man sich vergegenwärtigt, wie ein solches Verständnis über die Jahrzehnte hinweg zum Nutzen, aber auch zum Schaden einzelner Akteursgruppen »funktioniert« hat.

Welche Funktionen hat der Mythos und wie hat er sie erfüllt?

Wenn im Folgenden untersucht wird, welche Funktionen der Mythos »In Vietnam gibt es keine (wirkliche) Zivilgesellschaft« gehabt hat und teilweise heute noch hat und wie dieser Mythos über die Jahrzehnte hinweg »funktioniert« hat, dann muss man unterscheiden zwischen Funktionen, die dieser Mythos für die Politiker in Vietnam gehabt hat und teilweise heute noch hat, und solchen, die er für vor allem ausländische Wissenschaftler gehabt hat und teilweise immer noch hat. Davon zu trennen sind wiederum die Funktionen des Mythos für die Akteure der vietnamesischen Zivilgesellschaft. Besonders wichtig ist es, dabei herauszuarbeiten, wie der inhaltliche Kern des Mythos, also ein bestimmtes Verständnis von Zivilgesellschaft, besonders das »Sphärenmodell«, bestimmten Funktionen gedient hat und teilweise heute noch dient und wann ein Bruch mit einem solchen Zivilgesellschaftsverständnis erfolgt ist.

Funktionen und Funktionserfüllung des Mythos für die Politik in Vietnam

Beginnen wir mit den Politikern aus dem Parteiapparat der Kommunistischen Partei Vietnams (KPV) und aus dem von ihr beherrschten Staatsapparat. Nun gehören Vorgänge aus dem Inneren der KPV, also parteiinterne Diskussionen sowie Beschlussfassungen und deren Zustandekommen, zu den bestgehüteten Geheimnissen in Vietnam. Die KPV ist getreu ihrem leninistischen Grundverständnis auch heute noch, zumindest, was wichtige, wegweisende Entscheidungen angeht, eine weitgehend im Geheimen arbeitende Organisation. Dennoch kann man eine Chronologie von zu bestimmten Zeiten vorherrschenden Verständnissen von Zivilgesellschaft und Entscheidungen der KPV, solche zu überdenken und zu modifizieren, vorlegen.

In einer ersten Phase, die von 1975/76 bis zum Ende der 1980er Jahre dauerte, war die KPV der festen Überzeugung, dass Vietnam so etwas wie Zivilgesellschaft nicht brauche. Denn man strebte eine sozialistische Gesellschaftsordnung an und in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung braucht es kein gesellschaftliches und politisches Widerlager und auch nicht einen organisierten politischen Widerspruch, Funktionen, die das »Sphärenmodell« zivilgesellschaftlichen Organisationen zuschreibt. Auf dem Weg zu und erst recht in einer sozialistischen Gesellschaft repräsentiert die KPV die Interessen der Bauern, Arbeiter und Angehörigen der Intelligenz. Grundsätzliche Widersprüche, wie sie im Kapitalismus bestehen, bestehen zunehmend weniger und schließlich gar nicht mehr. Auch ist der Staat nicht länger ein Ausschuss, der die Geschäfte der Bourgeoisie besorgt (wie es im »Kommunistischen Manifest« von Marx und Engels in Bezug auf den kapitalistischen Staat heißt), sondern einer, der die Interessen der Bauern, Arbeiter und der mit ihr verbündeten »Intelligenzija« vertritt.

Auch vertrat die KPV zumindest bis 1990 die Vorstellung und verfolgte das Ziel, dass ihre Herrschaftsform in Vietnam Lenins Vorstellung einer »Diktatur des Proletariats« entsprechend gestaltet sein sollte. Eine »Diktatur des Proletariats« lässt aber keinerlei Spielraum für eine Zivilgesellschaft. Auch wäre eine aktive Zivilgesellschaft zumindest für die die Interessen des Proletariats vertretenden Herrschenden wohl auch eher ein Gegner als jemand, der bei bestimmten Aufgaben des Regierens hilfreich sein kann. 1990 wurden die Ziel- und Modellvorstellung einer »Diktatur des Proletariats« aus dem Programm der KPV und 1992 auch aus der Verfassung des Landes gestrichen. Der Sozialismus bleibt aber die Zielperspektive für die KPV und den von ihr kontrollierten Staat.

Zumindest bis in die 1990er Jahre hinein lautet also sinngemäß die Position der KPV: Zivilgesellschaften mögen ihre Berechtigung in kapitalistischen Klassengesellschaften haben und in einem Staat, der mehr oder minder ein geschäftsführender Ausschuss der Bourgeoisie ist. Im Sozialismus und mit der Kommunistischen Partei an der Macht ist solch ein Konstrukt nicht notwendig.

In den 1990er und der ersten Hälfte des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts wurde diese Grundsatzposition etwas modifiziert. Sie blieb aber von der Stoßrichtung her gegen die Zivilgesellschaft gerichtet. Denn nunmehr meinte man, dass diese ein Instrument einer vor allem von den USA betriebenen »friedlichen Evolution« sei. Die USA und ihre Verbündeten beabsichtigten, so wurde argumentiert, mittels der Zivilgesellschaft die letzten verbleibenden sozialistischen Regime zu stürzen. Im Ostblock seien sie damit erfolgreich gewesen. Eine ähnliche Entwicklung wollte

man selbstverständlich in Vietnam verhindern und so setzte die KPV eine gewaltige Welle der »Gegenpropaganda« in Gang, mit der vor Entwicklungen wie denen einer »friedlichen Evolution« und der von Zivilgesellschaft als Instrument einer »Konterrevolution« gewarnt wurde. Die entsprechenden Aktivitäten beschreibt Marr sehr anschaulich.[28] Bei den Kampagnen gegen die »friedliche Evolution« legte man ein spezifisches Verständnis von Zivilgesellschaft zugrunde, das im Wesentlichen der im vorigen Abschnitt skizzierten Definition entsprach: die Zivilgesellschaft als Opposition und Gegengewicht zum Staat, ausgerichtet auf Kontrolle der Herrschenden und mit der festen Absicht, das bestehende politische System im Sinne einer westlichen Demokratie umzuwandeln. Sie wurde mithin als Gegner des bestehenden politischen Systems und der KPV modelliert.

War man von 1975 bis 1990 der Meinung, man brauche eine Zivilgesellschaft nicht, und wenn es sie gäbe, wäre sie als ein Gegner zu betrachten bei der Errichtung der Diktatur des Proletariats, so blieb man nun, auch ohne die Absicht zu haben, eine Diktatur des Proletariats zu errichten, bei der Ansicht, Zivilgesellschaft sei etwas Feindliches. Wenn man jenseits beider Denkmuster dachte, und dazu zwangen verschiedene Aspekte der Realität (beispielsweise der in den 1990er Jahren zu beobachtende Gründungsboom von unterschiedlichsten Arten von »Assoziationen«), dann war man auf Seiten der Herrschenden jedoch bereit, einzelne »Assoziationen« zu tolerieren, wenn auch nur vorübergehend. Eine solche Vorstellung konnte man noch Anfang des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts hören. Bei einer Befragung stellte ein Staatsangestellter in Hanoi fest, dass es beispielsweise zur Armutsbekämpfung eigentlich nur des Staates bedürfe. Wenn derzeit (2001) einige »Assoziationen« auf diesem Gebiet tätig seien, dann sei dies allenfalls ein temporäres und ein vorübergehendes Phänomen.[29] Der Glaube an die Allmacht des Staates schien das Nachdenken über Zivilgesellschaft zumindest zeitweise überflüssig zu machen.

Im Jahr 2007 schlug jedoch der KPV-Theoretiker Tran Ngoc Hien vor, politisch klüger und mutiger zu denken. Möglicherweise angeregt durch den nachhaltigen gesellschaftlichen Wandel, die Entstehung von immer mehr gesellschaftlichen Organisationen und mit Blick auf viele Umsetzungsprobleme staatlicher Politiken, schlug er vor, in Vietnam eine Zivilgesellschaft als »dritten Grundpfeiler« neben der Wirtschaft und dem Staat zu etablieren. Die Verwendung des Begriffes »dritter Grundpfeiler« war insofern bemerkenswert, als man bis dahin die von der KPV kontrollierten Massenorganisationen als »dritte Säule« des politischen System Vietnams bezeichnet hatte.[30] Offensichtlich dachte man zumindest auf Seiten von Parteitheoretikern wie Tran Ngoc Hien daran, die Art des Regierens

zu verbessern und die gesellschaftliche Basis der Partei zu verbreitern. Beides konnte auch beinhalten, dass man einzelne ausgesuchte »Assoziationen« stärker zur Umsetzung staatlicher Politiken heranziehen und ihre Position im politischen System stärken wollte, wenngleich Letzteres in engen Grenzen verbleiben sollte.

Möglicherweise im Zusammenhang mit solchen Vorstellungen erließ der Premierminister zwei Jahre später ein Dekret, das ihm erlaubte, »besondere Assoziationen« auszuwählen und mit besonderen Rechten und Privilegien zu versehen.[31] Ein Kandidat dafür war beispielsweise die »Vereinigung der vietnamesischen Assoziationen aus dem Bereich Wissenschaft und Technik« (»Vietnam Union of Science and Technology Associations«, VUSTA[32]), die später dann tatsächlich in diesen besonderen Rang erhoben wurde. Ähnlich wie die Massenorganisationen erhält sie diverse materielle Zuwendungen und genießt gewisse politische Vorrechte. Beides hilft dabei, die Organisation und ihre Mitglieder (noch) stärker in das politische System zu integrieren. Aber solch eine Beförderung heißt nicht, dass die Massenorganisationen ihren besonderen Status verlieren. Ganz im Gegenteil, sie sind nach wie vor Säulen der Herrschaft der KPV und werden von dieser auch massiv unterstützt: Die Massenorganisationen (und die »besonderen Assoziationen«) erhalten (zusammen) derzeit staatliche Zuwendungen in Höhe von 0,35 Prozent des BSP (Stand 2014).[33]

Gibt es also erfolgreiche Anstrengungen, CSOs wie VUSTA und die »Vietnam Chamber of Commerce and Industries« (VCCI) zu kooptieren, so bleibt es bis heute (2018) dabei, dass lokale NGOs und CBOs ganz unten auf der politischen Bedeutungsskala rangieren. Ein »Gesetz über Assoziationen« ist zwar seit 1992 in mittlerweile 20 verschiedenen Entwürfen diskutiert worden, aber es wurde bislang nicht verabschiedet. Die bisherigen Entwürfe machten überdies deutlich, dass ein solches Gesetz die Massenorganisationen und die »Vaterländische Front«[34] ausnehmen würde. Ihr Sonderstatus soll also erhalten bleiben.

Dass es das »Assoziationsgesetz« bislang nicht gibt, macht für die Herrschenden durchaus Sinn: Unsicherheit über die gerade gültigen politischen, juristischen und anderen Handlungsspielräume und die aktuellen, nicht zu überschreitenden »roten Linien« ist ein probates Machtmittel autoritärer Herrschaft. Ein Gesetz, das die Gründung und das Betreiben von »Assoziationen« ohne nachhaltige Einschränkungen erlauben und Assoziationsrechte als einklagbares Recht verankern würde, stünde somit den Interessen der autoritär Herrschenden entgegen. Folglich halten diese weiterhin an der Vorstellung fest, dass den eigenen Zwecken am besten damit gedient ist, verschiedenste Arten von zivilgesellschaftlichen Orga-

nisationen zu tolerieren. Dies geschieht im Sinne einer »erlaubenden Toleranz« und sie gilt so lange, wie diese Organisationen bestimmte Leistungen erbringen und keine politisch weiter gehenden Forderungen stellen.[35] Auch nehmen Funktionäre bis heute das Wort Zivilgesellschaft nicht in den Mund.

Zusammengefasst lässt sich festhalten: Für die herrschenden Parteikader in Vietnam ist ein Verständnis von Zivilgesellschaft, wie es von amerikanischen Politikwissenschaftlern, aber auch von europäischen Ethnologen sowie Praktikern der Entwicklungszusammenarbeit benutzt wird (sprich: das »Sphärenmodell«), ein probates Mittel ihrer Herrschaftssicherung. Bestätigt es ihnen doch, dass Zivilgesellschaft, entweder überflüssig oder ein Mittel der Konterrevolution ist oder jedenfalls als tendenziell im Widerspruch zur bestehenden Ordnung und den Autoritäten stehend zu betrachten ist. Auch können sie das »Sphärenmodell« (auch dies im Sinne vor allem amerikanischer Politikwissenschaftler und europäischer Ethnologen) als ein genuin westliches Konzept darstellen, für das es in Vietnam weder eine Notwendigkeit noch einen Nährboden und deshalb auch keine Zukunft gibt.

Dennoch wird ganz offensichtlich im Zentralkomitee der KPV und in anderen Parteigremien darüber nachgedacht, wie man der Realität der sich entwickelnden Zivilgesellschaft in Vietnam besser begegnen kann. Denn, dass es eine vietnamesische Zivilgesellschaft und inzwischen über Hunderttausend CSOs gibt, ist nicht mehr zu leugnen. Als einen für sie vorteilhaften Ausweg aus diesem Dilemma sehen es die Herrschenden offensichtlich an, ausgewählte Organisationen der Zivilgesellschaft und ihre Repräsentanten stärker in das System zu integrieren und ihnen materielle Vorteile zu bieten. Um solch eine Integration zu leisten, muss man auf Seiten der Herrschenden nicht von einer bestimmten Vorstellung von Zivilgesellschaft abrücken und man muss auch nicht die Worte »Zivilgesellschaft« und »zivilgesellschaftliche Organisationen« in den Mund nehmen. Sie bleiben tabu und zur Begründung der Tabuisierung ist das »Sphärenmodell« von Zivilgesellschaft ein geeignetes Mittel.

Funktionen und Funktionserfüllung des Mythos für die Wissenschaft

Für westliche Politikwissenschaftler und Ethnologen bietet ein Verständnis von Zivilgesellschaft wie das »Sphärenmodell« ein recht einfach zu handhabendes Untersuchungskonzept. Überdies bietet der Gebrauch solch eines Konzeptes auch die Gelegenheit, wie bei Salemink nachzulesen, in Vietnam Geld zu verdienen, z. B. als Evaluator von Programmen der nieder-

ländisch-vietnamesischen Entwicklungszusammenarbeit.[36] Die Ergebnisse solcher gutachterlicher Tätigkeit lassen sich dann wiederum in Form politikwissenschaftlicher und ethnologischer Analysen in Fachjournalen vermarkten.

Im Grundsatz sind solche Studien tautologisch. Dies insofern, als das zugrunde gelegte »Sphärenmodell«, wie im ersten Abschnitt gezeigt wurde, von seinen *theoretischen* Vorannahmen her die Schlussfolgerung nahelegt, dass in Vietnam keine oder nur eine schwach entwickelte Zivilgesellschaft besteht. Auch kann Zivilgesellschaft, so wie sie im »Sphärenmodell« definiert ist, in der zu untersuchenden Realität in Vietnam (und auch nicht anderswo) in Reinform nicht vorgefunden werden. Also ist auch von der *empirischen* Seite her der erwähnte Schluss zwangsläufig. Vor einer Tautologie und falschen Schlüssen ist auch der Historiker und jahrzehntelange Vietnamkenner David Marr nicht gefeit. In einem Konferenzbeitrag über die Entwicklung der Zivilgesellschaft in Vietnam in den 1990er Jahren beschreibt er anschaulich, warum es dort so etwas wie Zivilgesellschaft nicht gibt. Ihm zufolge war das, was er zu dieser Zeit in Vietnam beobachtete, nämlich die Ausbreitung von immer mehr »Assoziationen«, sehr viel eher

> » eine Ausdehnung der Sphäre der ›Öffentlichkeit‹, aber nicht die einer Zivilgesellschaft im Sinne von Hegel, de Tocqueville und Habermas. Was Öffentlichkeit (cong) ist, versteht man in Vietnam seit Jahrhunderten sehr gut. Sie ist der Raum, in dem Menschen Angelegenheiten ausführen, die jenseits der Familie oder des privaten Sektors (tu) angesiedelt sind, die aber nicht in besonderer Weise in die Zuständigkeit der Regierungsoffiziellen (quan) fallen und durch solche geregelt werden. Anders als in den meisten Vorstellungen von Zivilgesellschaft sehen sich die meisten der in solcher Art ›Öffentlichkeit‹ engagierten Vietnamesen auch nicht als Gegengewicht zum Staat. Sehr viel eher zielen sie darauf ab, den Staat zu infiltrieren, auf informellem Wege dort Verbündete zu finden und Netzwerke zu bilden. Solches Handeln soll dann möglichst sowohl staatlichen, öffentlichen als auch privaten Zielen dienen. Dabei wird zumeist auf einer persönlichen und nicht auf einer institutionellen Ebene gehandelt. Auch gibt es keine rechtlichen Garantien dafür, dass das Erreichte auch auf Dauer Bestand hat. Ohne solche Garantien kann Erreichtes jedoch jederzeit wieder zunichte gemacht werden. Diese Art des Vorgehens und Handelns ist im Kern elitenbezogen, obgleich die in der ›Öffentlichkeit‹ Agierenden gewöhnlich annehmen, dass das, was sie tun, der Allgemeinheit dient und gut für ihre ›Basis‹ ist.«[37]

Einige Jahre später stellt jedoch sein Kollege Benedict T. Kerkvliet fest, dass inzwischen

> »zahlreiche […] Gruppen entstanden sind, die man ganz klar als Teil einer wachsenden Zivilgesellschaft bezeichnen muss. Durch ihr Handeln, in ihren Zusammenkünften, auf Veranstaltungen, in mündlichen wie schriftlichen Stellungnahmen bringen sie Argumente vor und machen Vorschläge zur ländlichen Entwicklung, dazu, wie die Beziehungen zwischen den verschiedenen Ethnien gestaltet werden sollten, zu Rechten von Arbeitnehmern, zu den Beziehungen zwischen Gemeinschaften und dem Staat, zur Armutsbekämpfung, zum Gebrauch und zur Verteilung von Land, zur Bekämpfung der Korruption und zu verschiedenen anderen größere politischen Themen […].« Jedoch »unterliegen zivilgesellschaftliche Aktivitäten immer noch sehr deutlich Beschränkungen«.[38]

Und noch etwas später und im Rahmen einer CIVICUS-Studie stellt Irene Norlund (2006) fest, dass in Vietnam eine Vielzahl unterschiedlicher zivilgesellschaftlicher Organisationen bestehe, die in vielerlei Hinsicht aktiv seien, aber letztlich eine schwache Zivilgesellschaft bildeten, die sich in einer autoritär geprägten Umgebung entwickele.[39]

Bei allen Unterschieden ihrer Beurteilung der Zivilgesellschaft in Vietnam haben Thayer, Norlund, Kerkvliet und sogar Marr eines gemeinsam: Sie sehen die Zivilgesellschaft als eine autonome Sphäre mit mehr oder minder festen Grenzen gegenüber der Ökonomie, der Familie und vor allem dem Staat.[40] Ferner gehen sie davon aus, dass zivilgesellschaftliche Akteure ein bestimmtes Repertoire von Werten und Normen (z. B. verschiedene Formen von Toleranz) vertreten und bestimmte Ziele verfolgen (dass sie z. B. nach Demokratie streben). Daran messen sie und daran machen sie letztlich auch ihre Aussage fest, dass Vietnam eine schwache, eine ganz anders geartete oder eben keine Zivilgesellschaft habe.

In den verschiedenen Wissenschaften und ihren Analysen der gesellschaftlichen und politischen Realität in Vietnam »funktionierte« der Mythos »In Vietnam gibt es keine (wirkliche) Zivilgesellschaft« bis ungefähr zum Jahre 2006 trotz seiner aufgewiesenen, vor allem theoretischen Widersprüche recht gut. Wie gezeigt wurde, arbeiteten renommierte Forscherinnen und Forscher wie Marr, Kerkvliet und Norlund neben den bereits genannten Thayer, Salemink und Kleinen mit dem dem Mythos zugrunde liegenden »Sphärenmodell« und sie kamen immer wieder zu denselben Ergebnissen: In Vietnam gibt es keine bzw. nur eine schwach entwickelte Zivilgesellschaft. Dann aber begann eine Reihe von vor allem

jüngeren, zunächst ausländischen, wenig später aber auch vietnamesischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, sich anderen theoretischen Ansätzen von Zivilgesellschaft zuzuwenden und diese in der Empirie zu überprüfen. Der Mythos bekam sozusagen Risse. Er ist heutzutage (2018) in der Erforschung der vietnamesischen Zivilgesellschaft zumindest nicht mehr unumstritten und es gibt eine sowohl theoretisch als auch empirisch begründete »andere« Sicht auf die Zivilgesellschaft in Vietnam.

Forscherinnen und Forscher wie Hannah, Wells-Dang, Bui Hai Thiem sowie Wischermann et al. beobachteten vor Ort die Entwicklung der vietnamesischen Zivilgesellschaft. Hannah beispielsweise arbeitete nicht nur als Wissenschaftler, sondern auch als Consultant für vietnamesische NGOs. Er erlebte die Entwicklung der vietnamesischen Zivilgesellschaft gleichsam aus der Binnenperspektive. Seine Dissertation beruht auf Einsichten, die er 2003/04 während seiner Tätigkeit für drei vietnamesische NGOs in Ho-Chi-Minh-Stadt gewinnen konnte. Dabei hatte er oft genug Gelegenheit, auf dem Wege der teilnehmenden Beobachtung die Entwicklung und Durchführung verschiedenster Aktivitäten von NGOs in Ho-Chi-Minh-Stadt mitzuerleben. Ebenso hatte Wells-Dang Einsicht in Netzwerke zivilgesellschaftlichen Handelns und erkundete diese und einzelne vietnamesische CSOs auch von »innen« heraus. Dies geschah unter anderem durch teilnehmende Beobachtung bei Netzwerktreffen, auf Workshops und Konferenzen, die von vietnamesischen CSOs veranstaltet wurden.[41]

Diese beiden wie andere Forscherinnen und Forscher wussten auch um die rasant wachsende Zahl verschiedenster Typen von CSOs. Ein Beispiel: Im Frühjahr 2000 identifizierte ein deutsch-vietnamesisches Team in Hanoi und Ho-Chi-Minh-Stadt 706 »Civic Organizations«,[42] 2009 zählte es bereits 1453.[43] Ferner war ihnen bekannt, dass sich das Verhältnis dieser Organisationen zum vietnamesischen (lokalen wie zentralen) Staat sehr unterschiedlich, teilweise auch konfliktreich gestaltete. Sie stellten beispielsweise fest, dass eine Einschränkung von CSOs in ihrer »Autonomie« gegenüber dem Staat nicht in Einflusslosigkeit mündet. Vielmehr kann eine enge Kooperation von CSOs mit dem Staat Ersteren sogar einen erheblichen Einfluss auf staatliches Handeln ermöglichen, wie Hannah feststellte.[44] Heng geht so weit, zu sagen, dass dieser nicht *trotz*, sondern *wegen* der engen Beziehungen zum Staat besteht.[45]

Die »alternativen« Forscherinnen und Forscher entdeckten also etwas in der vietnamesischen Realität, was es dem »Sphärenmodell« folgend nicht geben konnte: zivilgesellschaftliches Handeln, das sich in Form verschiedenster Aktivitäten, unterschiedlichster Rollen und Beziehungen von CSOs zum (lokalen und zentralen) Staat äußerte. Diese Befunde leg-

ten nahe, das vor allem unter westlichen Wissenschaftlern vorherrschende theoretische Verständnis von Zivilgesellschaft (also das »Sphärenmodell«) infrage zu stellen und ein »alternatives« Verständnis von Zivilgesellschaft zu entwickeln und dann empirisch zu überprüfen.

Im Zuge dieser Neuausrichtung lassen sich die genannten Forscherinnen und Forscher seit etwa 2006 nicht von einer bestimmten idealtypischen Vorstellung dessen, was Zivilgesellschaft sein *sollte*, leiten. Vielmehr fragen sie, was die zivilgesellschaftlichen Organisationen, die sie vorfinden, tatsächlich sind und was sie tun, welche Rollen sie konkret spielen, welche Normen und Werte ihr Engagement leiten und nicht zuletzt welches begriffliche und/oder theoretische Verständnis von Zivilgesellschaft und von CSOs die Akteure selbst haben. Man kann ein solches Verständnis auch ein »realistisches Verständnis« von Zivilgesellschaft nennen.[46]

Was die genannten Forscherinnen und Forscher ferner gemeinsam haben, ist, dass sie nicht einen strikten Gegensatz zwischen Zivilgesellschaft und Staat postulieren, sondern das Verhältnis zwischen beiden zum Gegenstand ihrer empirischen Untersuchung erklären. Auch gehen sie nicht von einer strikten Trennung, sondern von vielfältigen *Beziehungen* zwischen Zivilgesellschaft, Staat und Ökonomie aus und wollen diese empirisch erkunden und analysieren. Schließlich nehmen sie auch nicht an, dass zivilgesellschaftliche Organisationen immer auf Demokratisierung ausgerichtet sind und immer und überall »Schulen der Demokratie« sind. Auch erklären sie nicht bestimmte Normen und deren Erfüllung zur Voraussetzung dafür, von einer Zivilgesellschaft in Vietnam sprechen zu können. Vielmehr machen sie die Geltung und Gültigkeit von bestimmten Normen, gerade solcher, die sie selbst in die Untersuchung einbringen, zum Gegenstand der Untersuchung. Schließlich unterstellen sie implizit oder explizit, dass Zivilgesellschaft und CSOs »polyvalent« (Kößler) sind: Ihr Verhältnis zur Macht ist historisch ambivalent, folglich können sie Unterstützer wie Gegner von autokratischer Herrschaft sein und manche können sogar beides zur gleichen Zeit sein.

Die verwendeten Konzepte sind mithin offen für das, was die vietnamesischen Akteure denken und tun, und sie sind auf die Erforschung von deren praktisch-politischen Alltag ausgerichtet. Die verwendeten »alternativen« Verständnisse von Zivilgesellschaft sind ungleich realitätsnäher als das »Sphärenmodell«. Sie ermöglichen, Entwicklungen in den Blick zu bekommen, die man mit einer anderen Herangehensweise nicht oder eben nur mit dem bekannten Zusatz erblickt haben würde: Eigentlich gibt es so etwas wie Zivilgesellschaft in Vietnam nicht, es gibt allenfalls schwache und erste Ausprägungen von Zivilgesellschaft.

Im Folgenden wird auf vier der mit »alternativen« Ansätzen arbeitenden Studien eingegangen.[47] Als Erstes sei die Studie von Hannah genannt. Er war einer der Ersten, der einen akteurs- und handlungsbezogenen Ansatz von Zivilgesellschaft auf Vietnam anwandte. Er folgte dabei Uphoff/Krishna (2004), die Zivilgesellschaft als eine spezifische Form des Handelns verstehen. Sie argumentieren zudem, dass Zivilgesellschaft nur in der Form eines »Mehr oder Weniger« existiere und somit niemals vollständig realisiert werden könne.[48] Uphoff/Krishna stehen also ebenfalls für eine »realistische« Sichtweise auf Zivilgesellschaft.

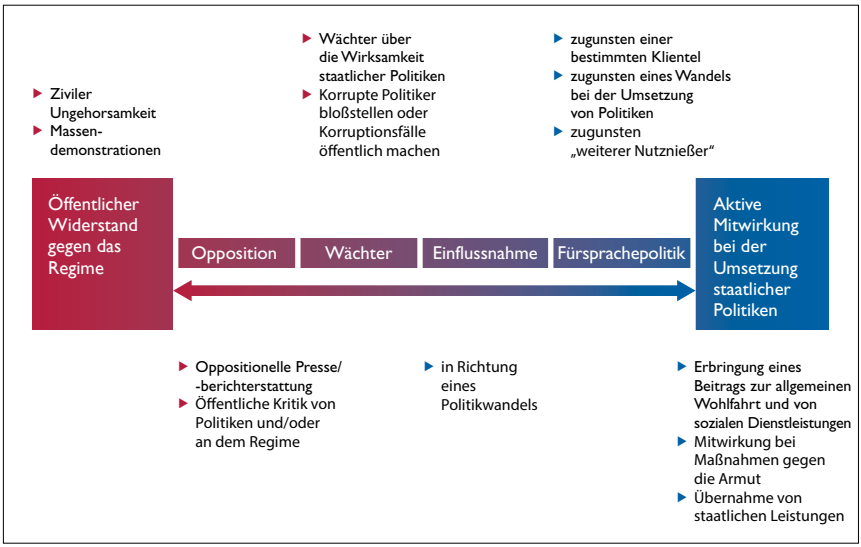
Hannahs Ausgangspunkt ist dementsprechend die Analyse von »alltäglichen Ausdrücken von Zivilgesellschaft«. Er analysiert Zivilgesellschaft über Aktivitäten, die gesellschaftliche Akteure ausführen, und über Rollen, die die von ihnen gebildeten gesellschaftlichen Organisationen in einem bestimmten politischen System spielen. Beides dient der Erfüllung von Funktionen, die man als zivilgesellschaftlich bezeichnen und bewerten kann:

> »Dadurch, dass ich Zivilgesellschaft als Formen von Handeln verstehe – und dadurch, dass ich frage, was Zivilgesellschaft *tut*, und nicht, was sie ist und wie sie verfasst ist –, gestalte ich die Untersuchung sehr viel nuancierter. Dabei halte ich Ausschau nach Interaktionen von Gesellschaft und Staat, die zur Erfüllung von zivilgesellschaftlichen Funktionen auch dort führen, wo man solches nicht vermutet und auch nicht in den Blick bekäme, wenn man nur nach spezifischen Organisationen Ausschau hielte, die unabhängig vom Staat sein müssen.«[49]

Er wolle *auf* die vietnamesische Zivilgesellschaft und nicht *nach* ihr schauen, schreibt Hannah.[50] Man solle zivilgesellschaftliches Handeln und von ihm erfüllte Funktionen – und damit Zivilgesellschaft generell – als Prozess verstehen und dabei nach einem solchen Handeln im Staat, in der Wirtschaft und im Zusammenwirken von Staat und Wirtschaft Ausschau halten.[51] Er schlägt vor, mögliche Rollen von in Organisationen kristallisiertem zivilgesellschaftlichen Handeln auf einem Kontinuum anzuordnen. Für ihn beinhaltet dies auch, dass zivilgesellschaftliches Handeln gleichzeitig in verschiedenen Formen und, daraus resultierend, in unterschiedlichen Funktionen existieren kann und auffindbar ist.[52]

Im empirischen Teil seiner Arbeit analysiert Hannah die Rollen, die verschiedene vietnamesische CSOs spielen, und fasst das Ergebnis in einem Schaubild (siehe Abb. 2) zusammen.[53]

Abb. 2: Rollen von Zivilgesellschaft und zivilgesellschaftlichen Organisationen



Quelle: Hannah 2006 (vgl. Anm. 27)

Die allermeisten vietnamesischen CSOs sind im Untersuchungszeitraum (2007) auf der rechten Seite des Kontinuums zu finden, einige wenige in der Mitte, sehr wenige auf der linken Seite. Heute (2018) werden sich vermutlich ungleich mehr vietnamesische CSOs in der Mitte, allerdings immer noch recht wenige auf der linken Seite von Hannahs Kontinuum befinden.

Wischermann und seine vietnamesischen Kolleginnen und Kollegen arbeiten ebenfalls mit einem handlungsbezogenen Verständnis von Zivilgesellschaft, fundieren dieses aber theoretisch grundlegender als Hannah.[54] Dabei stützen sie sich auf die theoretischen und empirischen Arbeiten einer Gruppe von Wissenschaftlern am Wissenschaftszentrum Berlin.[55] Ähnlich wie Hannah gehen sie davon aus, dass zivilgesellschaftliches Handeln nicht allein die Domäne der verschiedenen zivilgesellschaftlichen Organisationen ist, sondern auch in Staat, Wirtschaft und Familie vorkommt. Allerdings kann es allein im Bereich der Gesellschaft »mehrheitliche Geltung« erlangen.[56]

Für das deutsch-vietnamesische Wissenschaftlerteam beschreibt Zivilgesellschaft eine spezifische Form des freiwilligen kollektiven Handelns und der Interaktion und als solche ist sie am besten zu fassen als eine Beziehung (beispielsweise zwischen Menschen sowie zwischen Menschen

und dem Staat und/oder der Wirtschaft). Auch wird Zivilgesellschaft »von den Grenzen her« erschlossen.[57] Zivilgesellschaft entwickelt und konstituiert sich in der Auseinandersetzung über den Umgang mit Gewalt, Macht und sozialem Ausschluss (Exklusion). Eine Konflikt- und/oder Gewaltfreiheit wurden also nicht vorausgesetzt, sondern die Auseinandersetzung um Gewalt bzw. Gewaltfreiheit oder Toleranz bzw. Intoleranz wird zum Gegenstand der Analyse gemacht. Im Mittelpunkt des handlungslogischen, letztlich prozeduralen Verständnisses von Zivilgesellschaft steht die Kategorie »wechselseitige Anerkennung«.

Die Anerkennung der prinzipiellen Gleichheit (trotz Verschiedenheit) führt die Akteure handlungspraktisch zur Akzeptanz von Interaktionsformen, die verhandlungsförmigen Mustern folgen und auf Kompromisse bzw. Konsens ausgelegt sind.[58] Sie konkretisiert sich praktisch in prozeduralen Regeln, also der Akzeptanz bestimmter Verfahren des Umgangs miteinander.[59] Erst bestimmte Verkehrsformen und ihre institutionelle Absicherung ermöglichen Zivilgesellschaft. Operational betrachtet, hat »wechselseitige Anerkennung« vier Dimensionen: Respekt, Empathie/Sympathie, Kompromissbereitschaft, Anerkennung einmal vereinbarter Spielregeln.[60]

Die Selbstbeschreibungen der Akteure ist für das Forscherteam der Ausgangspunkt und instruktive Indikator für die sozialwissenschaftliche Analyse zivilgesellschaftlichen Handelns.[61] Es stellt sich Zivilgesellschaft zudem auf einem Kontinuum angesiedelt und daher als »mehr oder weniger zivilgesellschaftlich« existierend vor und versteht sie als ein in Raum, Zeit und bezogen auf den Gegenstand durchweg und permanent wandelbares Konzept. Ein solches Verständnis von Zivilgesellschaft ist nicht normativ. Vielmehr erhebt es die empirische Geltung bestimmter Normen zum Kriterium dafür, ob und in welchem Sinne und Maße von Zivilgesellschaft gesprochen werden kann.[62] Dabei werden die Grundannahmen des Konzepts zum Gegenstand der Analyse gemacht.

Zivilgesellschaftliche Organisationen stellt man sich vor als geronnene Handlungen der Vergangenheit und als Verdichtungen zivilgesellschaftlichen Handelns (sofern zivilgesellschaftliches Handeln darin weiterhin handlungsleitende Kraft entfaltet).[63] In anderen und stark verkürzenden Worten: In einem solchen Verständnis von Zivilgesellschaft sind Organisationen das Ergebnis einer bestimmten Art und Weise von Handeln. Dieses Handeln nimmt Gestalt an und es schlägt sich in bestimmten Arten und Weisen von Organisation nieder. Dabei umschließt Zivilgesellschaft verschiedene Typen freiwilliger gesellschaftlicher Organisationen, die auf einem Kontinuum höchst formalisierter (bspw. Vereinigungen der Ge-

schäftsleute) bis informeller Organisationen (bspw. bäuerliche Selbsthilfeorganisationen) angeordnet werden können.

Auf der Basis dieses Verständnisses von Zivilgesellschaft ist das deutsch-vietnamesische Untersuchungsteam in einer der beiden bislang einzigen repräsentativen Befragungen von CSOs in Hanoi und Ho-Chi-Minh-Stadt zu dem Ergebnis gekommen, dass es für das Vorhandensein solcherart zivilgesellschaftlichen Handelns in Vietnam starke und solide empirische Evidenz gibt. Es finden sich zunächst einmal verschiedene, unterschiedlich stark ausgeprägte Formen zivilgesellschaftlichen Handelns in verschiedenen gesellschaftlichen Organisationen, die man deswegen als zivilgesellschaftliche Organisationen bezeichnen kann. Die insofern, als ihr Handeln geprägt ist von Empathie/Sympathie, Respekt, Kompromissbereitschaft und der Anerkennung einmal vereinbarter Spielregeln, obgleich das Ausmaß solchen Handelns entlang der genannten Dimensionen stark variiert. Daneben und untrennbar verbunden mit solcher Art zivilgesellschaftlichen Handelns, findet sich aber auch etwas, was als typisch für »zivilgesellschaftliches Handeln in ›vietnamesischen Farben‹« identifiziert werden kann: »Die Suche nach Konsens, eine Abneigung gegenüber Konflikten und eine starke Neigung zu Synthesen. Diese Elemente fügen sich im Denken und Handeln von vietnamesischen Repräsentanten von CSOs zu einem autoritären politischen Denken zusammen.«[64]

Ferner hat das Team herausgefunden, dass es zivilgesellschaftliches Handeln auch im vietnamesischen Staatsapparat gibt und dass es Formen und Inhalte des Regierens (Governance) beeinflusst und verändert. So lassen sich wenn auch bescheidene politisch-rechtliche Veränderungen, hervorgerufen durch dieses Handeln, in sicherheitsbezogenen Politikbereichen nachweisen, namentlich solche zum Schutz von Frauen vor Gewalt. Weiterhin sind starke Einflüsse zivilgesellschaftlichen Handelns im Bereich von staatlicher Sozialpolitik zu finden. Dort wurden wichtige Gesetze erlassen, die die Diskriminierung von Menschen, die mit HIV/Aids leben müssen, verbieten. In beiden Politikfeldern ist das Zusammenwirken von zivilgesellschaftlich handelnden Akteuren im Staatsapparat mit solchen von außerhalb des Apparates wichtig. Lokale NGOs spielen die Rolle von Katalysatoren. Wenig bis keine Wirkung entfaltet dagegen zivilgesellschaftliches Handeln im Bereich der Legitimation von Herrschaft, hier einen Entwurf des Gesetzes zu Assoziationen betreffend, bei dem die Autoritäten »mauern«, und es kann auf diesem Politikfeld kaum zivilgesellschaftliches Handeln im Staatsapparat ausgemacht werden.[65]

Der in Hanoi lebende und arbeitende Forscher Bui Hai Thiem stützt seine Analyse der Entwicklung der vietnamesischen Zivilgesellschaft auf

Antonio Gramscis (1891–1937) hegemonialtheoretisch begründete Vorstellung von Zivilgesellschaft. Sie ist nicht zuletzt deshalb für Bui so attraktiv, weil es Gramsci nicht darum geht, »zu beschreiben, was die Zivilgesellschaft ist, sondern darum, ihrer neuartigen Rolle im übergeordneten Funktionszusammenhang der Hegemoniebildung habhaft zu werden«.[66] Durch eine konsequent angewandte Funktionalisierung und eine historisch-vergleichende Vorgehensweise entsteht bei Gramsci »das Bild einer ›societa civile‹, das über keine […] abgeschlossene Umrahmung verfügt, einem steten Wandel ausgesetzt ist und beträchtliche geografische und kulturelle Unterschiede aufweist«.[67]

Aus Gramscis Sicht sind Zivilgesellschaften und CSOs Bestandteil eines ökonomisch-politischen Gesamtzusammenhangs und Arenen gesellschaftlicher Konflikte. Genauer: Gramsci versteht Zivilgesellschaften als ein Terrain, auf dem politische, kulturelle und ideologische Kämpfe um Hegemonie ausgetragen werden. Sie sind ein Feld, das der Produktion und Reproduktion von (Vor-)Herrschaft und legitimiertem staatlichen Handeln dient. Historisch rekonstruiert Gramsci die verschiedenen Etappen, auf denen die bürgerliche Klasse ein für ihre Herrschaft nützliches politisches System schuf, Letzteres in Form der Schaffung einer Vielzahl von Überbauten, von denen die Zivilgesellschaft ein wichtiger Teil ist.

Die Zivilgesellschaft hat für Gramsci eine eigene Funktionalität im Hinblick auf den für kapitalistische Gesellschaften konstitutiven Gegensatz von Kapital und Lohnarbeit. Letztlich besteht sie ihm zufolge in der Organisation von Zustimmung und Konsens. Angesiedelt »zwischen ökonomischer Struktur und dem Staat mit seiner Gesetzgebung und seinem Zwang«[68], hebt Gramsci die Funktion der Zivilgesellschaft hervor bei der Herstellung

> » des ›spontanen‹ Konsenses, den die großen Massen der Bevölkerung der von der herrschenden grundlegenden Gruppe geprägten Ausrichtung des gesellschaftlichen Lebens geben, eines Konsenses, der ›historisch‹ aus dem Prestige (und folglich aus dem Vertrauen) hervorgeht, das der herrschenden Gruppe aus ihrer Stellung in der Welt der Produktion erwächst «.[69]

Dies bedeutet aber nicht, dass staatliche Repression unnötig sei, denn es bedarf ebenso

> » des staatlichen Zwangsapparates, der ›legal‹ die Disziplin derjenigen Gruppen gewährleistet, die weder aktiv noch passiv ›zustimmen‹, der aber für die gesamte Gesellschaft in Voraussicht von Krisenmomenten im Kommando und in der Führung, in denen der spontane Konsens schwindet, eingerichtet ist. «[70]

Analytisch rechnet Gramsci den als privat geltenden zivilgesellschaftlichen Bereich der Interessenvermittlung und -verallgemeinerung dem Bereich staatlicher Herrschaft zu. Doch im Falle der Zivilgesellschaft geht es nicht um Recht, Gewalt oder Zwang, »sondern um Hegemonie. […] Gramsci tendiert ganz offenkundig dazu, in der Zivilgesellschaft und der Hegemonie das vorrangige Merkmal des Staates zu sehen, da der Zwang als ein die Zivilgesellschaft gegen Angriffe schützender Panzer vorgestellt wird.«[71]

Theo Votsos zufolge ist heutzutage die Bedeutung der Zivilgesellschaft noch größer als zu Gramscis Zeiten. Er schreibt, dass die Zivilgesellschaft

> »in den modernen Industriegesellschaften eine solche Effizienz bei der Konsensbildung [erreicht hat, J. W.], dass sie sogar in Krisenzeiten […] noch enorme Reserven mobilisieren kann und die repressiven Funktionen des Staates nicht ständig wirksam werden müssen […]. Das verstärkte Aufkommen der Zivilgesellschaft hatte […] unmittelbare Auswirkungen auf die Technik der Herrschaftsausübung: die ›direkte‹ Herrschaft oder das ›Kommando‹ werden zunehmend durch subtilere, auf die Erlangung der gesellschaftlichen ›Hegemonie‹ abzielende Herrschaftstechniken ersetzt.«[72]

Bui wendet diesen theoretischen Ansatz auf Vietnam an, um den Einfluss, den die Zivilgesellschaft im Bereich der Umweltpolitik, bei Änderungen der Verfassung und in der Außenpolitik (hier durch Demonstrationen gegen den Einfluss Chinas in der Region) hat, zu analysieren. Er fragt nach dem Stand der Entwicklung und nach dem Potenzial, das die vietnamesische Zivilgesellschaft hat im Hinblick auf eine Veränderung der politischen Verhältnisse. Damit schließt er auch insofern an Gramsci an, als dieser die Zivilgesellschaft unter anderem deswegen analysierte und ihre Bedeutung hervorhob, weil er nach Wegen suchte, die bestehende kapitalistische Gesellschaftsordnung zu überwinden – wozu es ihm zufolge für gesellschafts- und politikverändernde Kräfte gelte, die Wirkungsmacht von Institutionen, Traditionen und Konventionen zu erkennen und auf diesen und weiteren Gebieten nicht nur des »Überbaus« hegemonial zu werden. Bui kommt zu dem Ergebnis, dass in Vietnam

> »die Entwicklung und das Potenzial der Zivilgesellschaft nunmehr deutlich wird. Sie ist der Raum geworden, in dem gegen-hegemoniale Diskurse geführt werden und sie ist der Ort, an dem Intellektuelle Unterstützung dafür mobilisieren. Macht und Herrschaft werden durch die Zivilgesellschaft zunehmend herausgefordert. Die Zivilgesellschaft repräsentiert Vorstellungen und Werte bezüglich des Regierens, die sich um Vorstellungen von demokrati-

> schen Freiheiten, Transparenz, Verantwortlichkeit und eine Mitbestimmung, die diesen Namen verdient, gruppieren lassen. Auf verschiedenen Politikgebieten und zu verschiedenen Zeiten sind solche Vorstellungen und ihr Einfluss auf das Regieren inzwischen sichtbar geworden. Dies wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass zunehmend komplexe Formen der Auseinandersetzung um Ideen und Werte das Verhältnis von Staat und Zivilgesellschaft prägen. Im Zuge solcher grundsätzlicher Auseinandersetzungen ändert sich das Regieren in Vietnam.«[73]

Ein den Vorstellungen von Gramsci verwandtes theoretisches Verständnis von Zivilgesellschaft haben Wischermann und seine vietnamesischen Kolleginnen und Kollegen ihrer jüngsten Studie zugrunde gelegt. In dieser untersuchen sie, ob vietnamesische CSOs zur Demokratisierung beitragen oder eher Hindernisse für eine Demokratisierung des autoritären Regimes in Vietnam darstellen. Dabei gehen sie davon aus, dass Zivilgesellschaft mit ihren Repräsentationskernen (CSOs) und der Staat keine Gegensätze sind. Vielmehr stehen sie in wechselseitigen Abhängigkeits- und Beeinflussungsverhältnissen und haben in unterschiedlicher Form und Funktion an der gesellschaftlichen Machtausübung und an herrschaftlichen Strukturen teil. Zivilgesellschaft und CSOs sind entsprechend als Teil des gesellschaftlich-politischen Gesamtzusammenhangs und der gesellschaftlichen Konflikte, die den Staat konstituieren, zu verstehen. Dies schließt die Erkenntnis ein, dass CSOs selbst Terrain sozialer Auseinandersetzungen sind, Teil spezifischer Praktiken der Machtausübung des Staates sein und damit zum Erhalt staatlicher Herrschaft beitragen können. Sie können diese aber auch verändern, weil und insofern ihr Handeln nicht einseitig und mechanistisch durch die ökonomische Basis bestimmt ist;[74] weil Staaten »stets umkämpfte Projekte« sind und weil »Staatlichkeit stets Kompromisscharakter hat«.[75] Deshalb besteht zumindest die Chance zu »Veränderung und Transformierung der Klassen- und Geschlechterverhältnisse«.[76]

CSOs sind historisch flexibel und eigenständig handlungsfähig; sie haben »kein homogenes Ziel« und sind »fundamental ambivalent« gegenüber bestehenden Herrschaftssystemen.[77] Mit einem Wort: CSOs sind »polyvalent« (Kößler).[78] Welche Eigenschaften CSOs ausbilden, welche Weltsichten ihre Repräsentanten haben und welche Wirkungen von den Aktivitäten der CSOs ausgehen, erschließt sich nur durch eine Analyse der wechselseitigen Abhängigkeits- und Einflussbeziehungen von CSOs, Staat und gesellschaftlich-politischem Gesamtzusammenhang und damit aus einer relationalen Perspektive.

Als Formen der Macht des Staates, auf die die CSOs treffen und mit denen sie sich auseinandersetzen müssen, identifizieren Wischermann et al. in Anlehnung an Michael Mann die Zwangsgewalt (»despotic power«), die infrastrukturelle Macht (»infrastructural power«)[79] und die diskursive Macht.

Mit Hilfe unterschiedlicher Formen der infrastrukturellen Macht versucht der Staat die Gesellschaft politisch zu kontrollieren (»Kontrolle durch Wohlfahrt« und »Kontrolle durch begrenzte Teilhabe«). Als Politikfelder, in denen »Kontrolle durch Wohlfahrt« und »Kontrolle durch begrenzte Teilhabe« ausgeübt werden, wählen Wischermann et al. für ihre Analyse das Feld der Sozial- und Gesundheitspolitik (hier: den Kampf gegen HIV/Aids) bzw. die Wirtschaftspolitik (hier: Politiken zur Förderung von Unternehmen).

Diskursive Macht ist zu verstehen als die Ausübung von Herrschaft durch Lenkung der gesellschaftlichen Diskurse und die Prägung eines bestimmten Verständnisses von gesellschaftlichen oder politischen Sachverhalten, historischen Ereignissen u. a. m. Wischermann et al. untersuchen in ihrer Studie den Einfluss des Staates auf Normen, die Geschlechterverständnis und Geschlechterverhältnisse betreffen, und die Einbindung von CSOs in die Erzeugung und Aufrechterhaltung von solchen Herrschaftsverhältnissen und Narrativen.[80]

Die Ergebnisse ihrer Studie sind kurz zusammengefasst die folgenden:

1. Im Hinblick auf innerorganisatorische Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse sind vietnamesische CSOs hierarchisch, wenn nicht autoritär organisiert. Sie sind keine »Schulen der Demokratie«.
2. Die meisten vietnamesischen CSOs, die sich im Bereich der öffentlichen Wohlfahrt engagieren, helfen dabei, ob sie es wollen oder nicht, die Grundlagen des Autoritarismus zu stärken. Deswegen können sie als Hindernisse der Demokratisierung bezeichnet werden. Aber einige NGOs können auch als potenzielle Förderer einer Demokratisierung betrachtet werden.
3. Die interviewten berufsständischen Organisationen (also beispielsweise die Vereinigung der Ökonomen) und die der Geschäftsleute (also beispielsweise die »Vietnam Chamber of Commerce and Industries«, kurz VCCI) können ebenfalls als Hindernisse für eine Demokratisierung bezeichnet werden, da sie dazu beitragen, im Bereich der Wirtschaftspolitik die bestehenden Machtstrukturen und die Position derjenigen, die die Macht ausüben, zu sichern.
4. Von den CSOs, die sich für Gleichheit und Gleichberechtigung der Geschlechter, Frauenrechte und Rechte von sogenannten sexuellen Min-

derheiten engagieren, muss man die Massenorganisation als ein Hindernis für die Demokratisierung bezeichnen, während zumindest einige der NGOs als Förderer einer Demokratisierung einzuschätzen sind.

Die Studie zeigt somit, dass es einen besonderen Typ von zivilgesellschaftlichen Organisationen, der durchgängig als ein Förderer oder als Hemmnis einer Demokratisierung bezeichnet werden kann, nicht gibt. Am ehesten finden sich unter den NGOs der Demokratisierung förderliche Kräfte.

Funktionen und Funktionserfüllung des Mythos für die zivilgesellschaftlichen Akteure in Vietnam

Für die meisten vietnamesischen gesellschaftlichen Akteure hatten theoretische Verständnisse von Zivilgesellschaft, wie sie das »Sphärenmodell« nahelegt, lange Zeit, politikpraktisch gesehen, eine gewisse Bedeutung. Dies insofern, als die Herrschenden den zivilgesellschaftlichen Akteuren auf der Grundlage solcher Vorstellungen zumeist ablehnend, wenn nicht sogar feindlich gegenübertraten, was den Handlungsspielraum vieler vietnamesischer CSOs ohne Zweifel eingeengt und vielleicht auch viele zivilgesellschaftliche Aktivitäten unmöglich gemacht hat. Aber als theoretische Vorstellung hatte und hat der geistige Kern des Mythos, das »Sphärenmodell«, bei den allermeisten Akteuren selbst keine Bedeutung. Dies legt jedenfalls eine repräsentative Erhebung aus dem Jahr 2010 nahe, die unter 300 Vertreterinnen und Vertretern von CSOs in Ho-Chi-Minh-Stadt und Hanoi durchgeführt wurde.

In ihr gab etwas mehr als die Hälfte der Befragten an, dass ihnen theoretische Konzepte zum Thema Zivilgesellschaft bekannt seien und sie solche auch auf sich, ihre Aktivitäten und die ihrer Organisation bezögen. Mehrheitlich unterscheiden sich diese Konzepte jedoch grundlegend vom »Sphärenmodell«. Das von den meisten Akteuren favorisierte Verständnis von Zivilgesellschaft ist weitgehend beschreibend und lässt nicht erkennen, dass die Akteure das bestehende politische System in einem bestimmten Sinne verändern, etwa es demokratisieren wollen. Entsprechend kommt es weitgehend ohne eine normative Grundlegung aus.

Konkret stimmte von den Befragten knapp die Hälfte (45 %) der Aussage zu, dass Zivilgesellschaft das Ensemble der von ihnen vertretenen Assoziationen sei, die die Interessen ihrer Mitglieder, Klientel und Zuwendungsempfänger verträten und einen formalen Dialog mit lokalen/zentralen Autoritäten unterhielten. CSOs dienten somit als Brücke zwischen Staat und Gesellschaft. Etwas mehr als ein Viertel (27 %) gab an, dass Zivilgesellschaft »die am stärksten demokratische Gesellschaft« sei, deren Auf-

gaben und Rolle aber von Staat und Regierung überall auf der Welt unterschiedlich gehandhabt würden.[81] Nur ein Zehntel (12%) folgte dem hier als »Sphärenmodell« bezeichnetem Verständnis von der Zivilgesellschaft als autonome Sphäre zwischen Staat, Wirtschaft und Familie, die unabhängig vom Staat ist und vielfach in Opposition zu diesem steht.[82]

Während man in die am zweithäufigsten vertretene Position eine Demokratisierungsabsicht hineinlesen kann, macht die Mehrheitsmeinung deutlich, dass die Akteure sich zwar für eine Veränderung der Gesellschaft einsetzen, eine »Politik« der Demokratisierung von Politik für sie aber nicht so wichtig ist.[83] »Politik« wird im vietnamesischen politischen Verständnis mit »hoher« und »Parteipolitik« gleichgesetzt. Beides sieht man nicht als das Geschäft der »normalen« Menschen und auch nicht als das Geschäft der zivilgesellschaftlichen Akteure.

Frühere und spätere Studien, die andere Methoden als standardisierte Befragungen verwendeten, kamen zu ähnlichen Ergebnissen.[84] Auch der vietnamesische Wissenschaftler Bui Hai Thiem stellte unlängst fest: »Im vietnamesischen Kontext wird Zivilgesellschaft verstanden als eine Sphäre gemeinschaftlichen Handelns, in der gemeinsame Interessen und Forderungen der Bürger vertreten, ihre Rechte geschützt sowie Vorstellungen und Forderungen gegenüber den Regierenden artikuliert werden. Dort kann man sich mit den Vorstellungen, Normen, Werten und Praktiken des Staates auseinandersetzen.«[85]

Ein solcherart beschreibendes und zugleich recht offenes Verständnis von Zivilgesellschaft (als Repräsentant des Ensembles der in ihr organisierten Organisationen usw.) eröffnet den Akteuren zwar einerseits vielerlei Handlungsmöglichkeiten. Andererseits lässt es aber auch gewisse theoretische Leerstellen im eigenen Selbstverständnis vermuten.

Solche theoretischen Leerstellen wurden in den letzten Jahren in der Diskussion der vietnamesischen Zivilgesellschaft offen angesprochen und sie wurden jüngst auch offensiv angegangen. Dabei sind die Hanoier NGO »Institute for Studies of Society, Economics and Environmen« (iSEE)[86] und ihr früherer Direktor, Le Thanh Binh, federführend. 2016 und 2017 haben sich zivilgesellschaftliche Akteure und Organisationen auf eine grundlegende und theoretisch weiter ausgreifende Diskussion über das, was man theoretisch unter Zivilgesellschaft verstehen kann, eingelassen.[87] Dazu wurden in Hanoi zwei stärker theoriebezogene, nationale Zivilgesellschaftskonferenzen ausgerichtet.[88]

Jenseits solcher Theoriediskussionen ist aber nicht nur die Zahl der verschiedenen zivilgesellschaftlichen Organisationen in den letzten zehn bis 20 Jahren enorm gewachsen. Auch haben die verschiedenen Organisa-

tionen ihre Tätigkeitsfelder stark verbreitert und teilweise neu fokussiert. Dabei haben sie aber ihr Verhältnis zum (lokalen und zentralen) Staat nicht grundlegend verändert. Dieses ist nach wie vor eher kooperativ als konfrontativ bestimmt. Nicht zuletzt durch ihre stark gewachsene Zahl, die Diversifizierung ihrer Tätigkeitsfelder, die Rollenvielfalt und ihr spezifisches Verhältnis zum Staat widerlegen die zivilgesellschaftlichen Organisationen den Mythos (»In Vietnam gibt es keine Zivilgesellschaft«). Sie tun dies aber zumindest über längere Zeit nicht in der Weise, dass sie sich theoretisch mit ihm und bestimmten Vorstellungen von Zivilgesellschaft auseinandersetzen. Sofern sie sich mit dem Mythos auseinandersetzen, tun sie dies auf eine praktische Art und Weise und widerlegen und demontieren ihn auf ihre, nämlich praktische Art und Weise.

Tätigkeitsfelder vietnamesischer CSOs

Im frühen ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts widmeten vietnamesische CSOs sich sehr stark der Armutsbekämpfung (wobei die Massenorganisationen eine sehr wichtige und positive Rolle spielten)[89], aber auch Umweltschutz, die Förderung von Empowerment und spezifischen Formen von Demokratisierung (»grass roots democracy«) sowie der Kampf gegen Gewalt gegen Frauen standen auf ihrer Agenda. Einer für Hanoi und Ho-Chi-Minh-Stadt repräsentativen Studie aus dem Jahr 2010 zufolge waren die zu dieser Zeit fünf häufigsten Tätigkeitsfelder der dortigen CSOs Sozialarbeit (35,7 %), Gesundheit (22,3 %), Förderung der wirtschaftlichen Entwicklung (21,3 %), Bildung (19 %) und »community development« (17 %).[90]

Auffällig ist dieser, aber auch einer anderen, etwas später ausgeführten Studie zufolge der Unterschied zwischen dem, was CSOs in Hanoi und solche in Ho-Chi-Minh-Stadt typischerweise tun: Während die im Norden sich eher auf Politikanalyse(n), anwendungsorientierte Forschung und *technical assistance* konzentrieren, sind die CSOs im Süden ungleich stärker mit konkreten sozialen Problem befasst und konzentrieren sich auf die Bereitstellung von Diensten und konkreten Hilfen für benachteiligte Bevölkerungsschichten. Taylor et al. erklären diese Unterschiede mit der längeren Tradition der Sozialarbeit im Süden Vietnams und mit dem größeren Engagement von religiös bestimmten Gruppen auf dem Gebiet der öffentlichen Wohlfahrt.[91]

Unterschiede in den Aktivitäten nord- und südvietnamesischer CSOs waren auch schon in den 1990er Jahren und im frühen ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts beobachtet und analysiert worden.[92] Sie bestehen in gewisser Weise auch heute (2018) noch. Allerdings kennt man inzwischen

auch in Hanoi Theorie und Praxis der Sozialarbeit. Etliche Hanoier CSOs, vor allem NGOs, arbeiten erfolgreich mit Ansätzen aus der Sozialarbeit, so etwa das »Institute for Social Development« (ISDS)[93] und das »Centre of Supporting Community and Development Initiatives« (SCDI)[94], die beide mit und für Menschen, die mit HIV/Aids leben, arbeiten.

Aber man muss nicht soziokulturelle und geschichtliche Differenzen zwischen Nord- und Südvietnam bemühen, um die Differenzen zwischen nord- und südvietnamesischen CSOs hinsichtlich ihrer Aktivitäten zu erklären. Hanoi ist das politische Zentrum des Landes und Ho-Chi-Minh-Stadt mag zwar wirtschaftlich sehr stark sein, aber ist sehr weit weg vom politischen Gravitationszentrum des Landes. Daneben spielen aber auch noch andere Einflüsse eine Rolle bei der Wahl der Aktivitäten. So verweisen Taylor et al. darauf, dass in Hanoi ansässige internationale Geber in jüngerer Zeit viele vietnamesische CSOs dazu bewogen hätten, Projekte zur Milderung des und Anpassung an den Klimawandel zu starten.[95] Faludi hat ein ähnliches Phänomen beobachtet. Sie beschreibt, wie internationale Geberorganisationen NGOs in Hanoi und Ho-Chi-Minh-Stadt unterstützen, wenn nicht sogar positive Anreize dafür setzten, sich stärker für die Rechte von »LGBT« und für die Akzeptanz der gleichgeschlechtliche Ehe einzusetzen.[96]

Rollenvielfalt und Verhältnis vietnamesischer CSOs zum Staat

In einer explorativen, nicht repräsentativen Studie haben Wischermann et al. jüngst herausgefunden, dass die wichtigsten Rollen vietnamesischer CSOs nach Ansicht ihrer Repräsentantinnen und Repräsentanten die eines »Advokaten« (der allerdings dem Staat gegenüber nicht auf Konfrontation geht), eines »Dienstleisters« und einer »Brücke« zwischen Staat und Gesellschaft» sind. Nur wenige CSOs spielen den Befragten zufolge die Rolle eines »Wachhundes« (watch dog) oder betätigen sich als »Interessenvertreter« (lobbying).[97] Die beiden letztgenannten Befunde signalisieren den starken Einfluss, den der autoritäre vietnamesische Staat hat auf die lokalen CSOs und ihre Wahl der Rollen, die sie im bestehenden System wahrnehmen können. Auf der ersten vietnamesischen Zivilgesellschaftskonferenz, die am 25. August 2016 in Hanoi stattfand, wurde allerdings trotzdem über Rollen und Aktivitäten wie die eines »Wachhundes« und des »Interessenvertreters« diskutiert. Dabei wurde auch hervorgehoben, dass solche Rollen beinhalten (sollten), dass man sich gegen einzelne verabschiedete Gesetze und erlassene Dekrete ausspricht und Politiken kritisiert, die die Autoritäten beschlossen haben, in die Tat umzusetzen.

Dennoch sprechen die Ergebnisse unterschiedlicher Studien aus den

letzten Jahren dafür, anzunehmen, dass die Arbeit mit und nicht gegen die Regierung der vorherrschende Politikstil vietnamesischer CSOs ist. Dies bleibt auch dann wahr, wenn man sich die Daten aus zwei Untersuchungen vergegenwärtigt, die zwischen 1999 und 2001 und 2008 und 2009 durchgeführt wurden. Bei beiden Studien sind genau dieselben Fragen, das Verhältnis zum Staat betreffend, an ein repräsentatives Sample von CSO-Repräsentantinnen und -Repräsentanten in Hanoi und Ho-Chi-Minh-Stadt gestellt worden. Im Ergebnis stellt die Studie fest, dass gegen Ende des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts die Konflikte zwischen Staat und CSOs deutlich zugenommen haben. So hat sich die Zahl derjenigen, die angeben, dass es zeit- und oder fallweise Probleme im Verhältnis mit dem Staat gab, nahezu verdoppelt. Der Autor bzw. das deutsch-vietnamesische Forscherteam sind allerdings der Meinung, dass es sich dabei um einen für sich entwickelnde kapitalistische Industriegesellschaften typischen Prozess der »Normalisierung« handele, der auch anderswo in ähnlicher Art zu beobachten sei. Eine Zunahme von Konflikten im Verhältnis von CSOs und Staat ändert nichts am oben genannten vorherrschenden, als kooperativ bezeichneten Politikstil.[98]

Weitere Studien kommen zu ähnlichen Ergebnissen, das kooperative und das sich auf persönliche Beziehungen und Netzwerke stützende Verhältnis vietnamesischer CSOs zum Staat betreffend.[99]

Aber auch, wenn man gegenüber dem Staat kooperativ auftritt, so wird dabei nicht jeder Auseinandersetzung ängstlich aus dem Weg gegangen. Es ist jedoch erkennbar, dass die nichtstaatlichen Akteure sehr genau darauf achten, wo »rote Linien« laufen bzw. gezogen werden. In Ho-Chi-Minh-Stadt ist solche Vorsicht derzeit (2018) vielleicht noch mehr als in Hanoi angebracht, weil die dortige Stadtregierung gegen lokale CSOs härter vorzugehen scheint, als es die Hanoier tut. Ein Beispiel aus einem Gespräch mit einem Repräsentanten der NGO »Life«[100] in Ho-Chi-Minh-Stadt macht die große Vorsicht und Umsicht deutlich, mit der agiert wird.

» In Diskussionen […] wollen wir nicht, dass die staatlichen Vertreter und unsere Zielgruppen (beispielsweise Menschen, die mit HIV/Aids leben) einander konfrontativ gegenüberstehen. Wir müssen alle auf einer Seite sein. So muss man vorgehen. Wenn eine staatliche Organisation, die Polizei oder eine andere Organisation gegen bestimmte Vorhaben sind, laden wir die Vertreter solcher Institutionen, die eine andere Meinung haben, zu Gesprächen ein, bei denen wir die Ideen vorstellen, Meinungen einholen, miteinander sprechen und einander zuhören. All das geschieht mit dem Ziel, ein gemeinsames Verständnis zu schaffen. Wir müssen alle in eine Richtung schauen. Wenn Kri-

tik nicht klug geäußert wird, führt das nur zu Konfrontation. […] Auf diese Weise führen wir viele Gespräche, auch sehr offene und streitbare, in denen wir äußern, was wir denken, und deutlich machen, auf der Grundlage welcher Informationen unser Handeln stattfindet […]. Alle von uns verwendeten und eingesetzten Methoden sind ihrem Wesen nach kritisch, aber wir benutzen das Wort [kritisch, J. W.] niemals. Im gegenwärtigen politischen Kontext möchte ich nicht die Existenz unserer Organisation aufs Spiel setzen. Welche Methoden wir auch immer anwenden, ihre Anwendung ist kein Selbstzweck. Sich einzusetzen für bestimmte Politiken beispielsweise. Wenn irgendein Hindernis auftaucht, haben wir bislang immer noch einen Weg daran vorbei gefunden. Aber wir würden niemals ›Lobbying‹ [im Sinne eines Werbens für bestimmte Politiken, J. W.] als Selbstzweck betreiben. Dennoch betreiben wir solches Werben für bestimmte Politiken, aber wir nennen unser Vorgehen nicht so.«[101]

Wie gut oder schlecht hat der Mythos seine Funktionen erfüllt?

Der Mythos »In Vietnam gibt es keine (wirkliche) Zivilgesellschaft« hat für die Herrschenden aus den Reihen der KPV über die längste Zeit gut »funktioniert« und ihnen, herrschaftstechnisch gesprochen, große Vorteile geboten. Sie konnten sich sogar über einen längeren Zeitraum hinweg von einer sich entgegen der eigenen theoretischen Vorstellung entwickelnden gesellschaftlichen Realität abkoppeln. Zur Begründung ihrer Weltsicht und ihres politischen Handelns konnten sie auf ein theoretisches Rüstzeug in Form des »Sphärenmodells« zurückgreifen.

Dass die KPV sehr gut mit Brüchen zwischen ihrer eigenen politischen Theorie und der gesellschaftlicher Realität umgehen kann, ist weithin bekannt und anerkannt. Der Beitrag von *Fforde* in diesem Band zeigt, wie mit solchen Widersprüchen in der jüngsten Vergangenheit auf dem Gebiet der Wirtschaftspolitik umgegangen wurde. Im Fall des Mythos einer nichtexistierenden Zivilgesellschaft grenzt sich die KPV bis heute, so vermute ich, theoretisch gegenüber jeder Art von Vorstellung der Existenz einer Zivilgesellschaft in Vietnam ab. Der Begriff wird in der Öffentlichkeit nicht verwendet und die Existenz einer Zivilgesellschaft wird aktiv beschwiegen. In der politischen und gesellschaftlichen Praxis war und ist man aber zumindest in Grenzen bereit, Realitäten anzuerkennen und mit Entwicklungen seinen Frieden zu machen, die man zwar theoretisch ablehnen mag, die aber praktisch Vorteile bieten. Zu verweisen ist hier auf die Vorteile, die aus der Einbindung bestimmter CSOs in das politische System und die Tolerierung von NGOs, die z. B. soziale Dienstleistungen

anbieten, die der »sozialistische« Staat nicht mehr zur Verfügung stellt oder noch nie angeboten hat, erwachsen mögen. Dass man ein »Gesetz zu Assoziationen« bislang nicht verabschiedet hat, entspringt ebenfalls politischem Kalkül. Das Aufrechterhalten von Unsicherheit und die Verbreitung von Unwissenheit, wo gerade »rote Linien« für politisches Handeln gezogen werden, ist ein probates Herrschaftsmittel autoritärer Regime und es wird auch von der KPV praktiziert.

Für die vietnamesischen Akteure, besonders die NGOs und CBOs, hatte der Mythos lange Zeit politisch und, was ihre Praxis angeht, negative Auswirkungen. Dies vor allem dadurch, dass die Herrschenden sie als Gegner, wenn nicht sogar als Feinde definierten und/oder zumindest so wahrnahmen und entsprechend handelten. Auf solche Definitions- und Wahrnehmungsfehler (denn in der Tat sind die meisten Akteure aus CSOs dem Staat gegenüber kooperativ eingestellt oder liegt ihrem Handeln keine grundsätzliche Kritik zugrunde) reagierten viele Akteure in Hanoi und Ho-Chi-Minh-Stadt zwar zeitlich verzögert. Letztlich ließen sie sich aber von Beschränkungen, die ihnen die Herrschenden auferlegen wollten, nicht ihr Handeln diktieren. Sie gründeten eine große Zahl von CSOs, deren Tätigkeitsspektrum sich ebenso ausdifferenzierte wie die Vielfalt von Rollen, die sie im politischen System Vietnams einnehmen. In ihrer Praxis dementierten und demontierten die Akteure den Mythos.

Die zivilgesellschaftlichen Akteure entwickelten aber auch ein zumindest begrifflich klar gefasstes Selbstverständnis von sich als Handelnden und Organisationen einer Zivilgesellschaft. Dabei kamen sie mehrheitlich zu einem Selbstverständnis, das auch andere Zivilgesellschaften in Asien pflegen, wie Alagappa feststellt: Zivilgesellschaft ist und wird repräsentiert durch das Ensemble von zivilgesellschaftlichen Organisationen. Deren Verhältnis zum (lokalen, zentralen) Staat ist unterschiedlich bestimmt.[102]

Vietnams Zivilgesellschaft ist also in der Region Asien kein Sonderfall. Dies auch nicht in der Hinsicht, dass viele seiner CSOs die bestehende Herrschaft stützen. Dies tun andere CSOs in anderen asiatischen Ländern auch. Folgt man Arun Patnaik, so erfüllen CSOs generell »positive« und »negative« Funktionen.[103] Dementsprechend helfen einige (wenige) vietnamesische CSOs dabei, das politische System in Vietnam (weiter) zu demokratisieren, während (viele) andere zu seiner wenig demokratischen Weiterexistenz beitragen. Und einige CSOs kommen beiden Funktionen in beider Weise nach.

Für die vor allem ausländischen Wissenschaftler bedeutete der Mythos von der nicht existenten Zivilgesellschaft in Vietnam, für eine längere Zeit ein anscheinend bewährtes Handwerkszeug zur Verfügung zu haben. Des-

sen Anwendung brachte wissenschaftliche Anerkennung und für manche auch ein gewisses Einkommen mit sich. Die dem Mythos immanente Realitätsverleugnung barg dann aber die Chance für andere, vor allem jüngere und darunter auch vietnamesische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, »alternative« Auffassungen von Zivilgesellschaft zu formulieren, solche Konzepte in der Realität zu erproben und die Resultate der eigenen Forschung der wissenschaftlichen und politischen Öffentlichkeit einstweilen vor allem außerhalb Vietnams vorzustellen. Noch sind solche alternative Vorstellungen nicht »hegemonial«. Sie haben dazu aber das Potenzial. Und damit hätte der besagte Mythos auch für seine wissenschaftlichen Kritiker eine letztlich positive Funktion erfüllt: Bringt doch auch die Kritik wohl zumindest in der näheren Zukunft verschiedene Formen der Anerkennung auch für die »alternativen« Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler mit sich.

Anmerkungen

1 Vgl. https://www.facebook.com/sdrcvn/; http://sdrc.org.vn/en/article/gioi-thieu-ve-sdrc-26.
2 Für einen ersten Einstieg: https://de.wikipedia.org/wiki/Demokratischer_Zentralismus.
3 Hier und im Folgenden gehe ich davon aus, dass es mindestens die folgenden Typen von gesellschaftlichen Organisationen in Vietnam gibt: Massenorganisationen (z. B. die »Frauenunion«, http://hoilhpn.org.vn/newsdetail.asp?CatId=66&NewsId=819&lang=EN), berufsständische Organisationen (z. B. die Vereinigung der Juristen), Nichtregierungsorganisationen (z. B. die eingangs erwähnte Organisation SDRDC), Vereinigungen der Geschäftsleute (z. B. die Vietnam Chamber of Commerce and Industries, http://e.vcci.com.vn/), religiöse Vereinigungen (z. B. der Buddhistische Sangha, http://phatgiao.org.vn/, und von den Pagoden unterhaltene »Suppenküchen« für Bedürftige), sogenannte »Community-based Organizations« (z. B. örtliche Selbsthilfegruppen von Menschen, die an Aids erkrankt sind) und »Farmers‹ Organisations« (also bäuerliche Selbsthilfeorganisationen). Ich betrachte alle zu diesen Typen zählenden Vereinigungen als Organisationen der Zivilgesellschaft, also auch die sogenannten Massenorganisationen. Verschiedenen Untersuchungen zufolge sind all diese Organisationen Ergebnis zivilgesellschaftlichen Handelns (vgl. unten, S. 192 – 194). Aber auch aus hegemonietheoretischer Perspektive kann man diese Organisationen als zivilgesellschaftliche Organisationen ansehen (vgl. unten, S. 197 – 199).
4 Joerg Wischermann/Vinh Quang Nguyen: The Relationship between Civic Organizations and Governmental Organizations in Vietnam: Selected Findings of an Empirical Survey, in: Benedict J. T. Kerkvliet/Russell Heng/David Koh, (Hrsg.), Getting organized in Vietnam – Moving in and around the Socialist State, Singapore 2003, S. 190 – 195, 225 – 227.
5 Government Report No. 502/TTr-CP, 13. October 2015.
6 Thiem Hai Bui, The Development of Civil Society and Dynamics of Governance in Vietnam's One Party Rule, in: Global Change, Peace & Security, 25 (2013) 1, S. 77.

7 Unter Kooptation verstehe ich im Anschluss an Selznick »den Prozess der Aufnahme neuer Elemente in die politische Führung oder Politiken-bestimmende Strukturen einer Organisation mit dem Ziel, eine Bedrohung der Stabilität oder Existenz der Organisation zu vermeiden. Kooptation kann formell oder informell erfolgen. Welche Form gewählt wird[,] hängt von der Besonderheit des zu lösenden Problems ab.« Philip Selznick, TVA and the Grass Roots. A Study in the Sociology of Formal Organization, Berkeley, Los Angeles 1949, S. 13.

8 Carlyle A. Thayer, Vietnam and the Challenge of Political Civil Society, in: Contemporary Southeast Asia. A Journal of International and Strategic Affairs, 31 (2009) 1, S. 6, Übersetzung J. W.

9 Ebd., S. 10.

10 Carlyle A. Thayer, Vietnam's Foreign Policy in an Era of Rising Sino-US Competition: Providing Equity to the Major Powers while pursuing proactive international integration, Presentation to International Conference on Great Powers Rivalries, Domestic Polotics, and Southeast Asian Foreign Policy, The Dorothy Borg Research Project Columbia University, New York, 10. – 11. November 2016, S. 2 ff.

11 Oscar Salemink, Translating, Interpreting, and Practicing Civil Society in Vietnam. A tale of calculated misunderstandings, in: David Lewis/David Mosse (Hrsg.), Development brokers and translators: The ethnography of aid and agency, Bloomfield 2006, S. 105, Übersetzung J. W.

12 John Kleinen, Vietnam: One-Party-State and the mimicry of civil society, Research Institute on Contemporary Southeast Asia (IRASEC), Bangkok, Occasional Papers 2015, S. 96, Übersetzung J. W., http://www.irasec.com/ouvrage122.

13 Juan J. Linz: Totalitarian and Authoritarian Regimes. With a new introduction, Boulder, CO 2000, S. 159.

14 »Das pluralistische Element ist das herausragende Merkmal autoritärer Regime«, stellt Linz (ebd., S. 161) fest.

15 Karen Stenner, The Authoritarian Dynamic, Cambridge 2005.

16 Alexis de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika. Beide Teile in einem Band, München 1987.

17 Mark E. Warren, Democracy and Association, Princeton, Oxford 2001.

18 Larry J. Diamond, Developing Democracy: Toward Consolidation, Baltimore 1999, S. 221.

19 Ebd., S. 224.

20 Jonathan Menge, Zivilgesellschaft in Vietnam. Chancen und Grenzen zivilgesellschaftlichen Handelns im sozialistischen Einparteienstaat. Ein westlich-demokratisches Konzept auf dem Prüfstand, Berlin 2012; Marie Perinova, Civil Society in Authoritarian Regimes. The Analysis of China, Burma and Vietnam, Thesis at Lund University, Department of Political Science, Lund 2005, https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/1330580.

21 Vedi R. Hadiz, Indonesia, in: Akihiro Ogawa (Hrsg.), Routledge Handbook of Civil Society in Asia, Oxford 2018, S. 175 – 190.

22 Sven Reichardt, Civility, Violence and Civil Society, in: John Keane (Hrsg.), Civil Society. Berlin Perspectives, London 2006, S. 139 – 168; Sven Reichardt, Gewalt und Zivilität im Wandel. Konzeptionelle Überlegungen zur Zivilgesellschaft aus historischer Sicht, in: Dieter Gosewinkel/Dieter Rucht/Wolfgang van den Daele/Jürgen Kocka (Hrsg.), Zivilgesellschaft – national und transnational, WZB-Jahrbuch 2003, Berlin 2004, S. 61 – 81; Paul Nolte, The Faces of Inequality, in: John Keane (Hrsg.), Civil Society. Berlin Perspectives, London 2006, S. 71 – 90.

23 Irene Norlund (Hrsg.), The Emerging Civil Society. An Initial Assessment of Civil Society in Vietnam, Hanoi 2006, www.undp.org/content/dam/vietnam/…/22110_3202_Civicuc_report__E_%20(1).pdf.

24 Thayer (Anm. 8), S. 10. Thayer begründet seine Folgerung an der genannten Stelle mit dem Fehlen einer Autonomie vom Staat, nicht mit der Abwesenheit von bestimmten Werten.
25 John Keane, Global Civil Society?, in: Helmut Anheier/Marlies Glasius/Mary Kaldor (Hrsg.), Global Civil Society, Oxford 2001, S. 31.
26 Michael Walzer, The civil society argument, Gunnar Myrdal Lecture University of Stockholm, October 1990, S. 9, http://journals.lub.lu.se/index.php/st/article/download/2863/2427.
27 Joseph Hannah, Local Non-Government Organizations in Vietnam: Development, Civil Society and State-Society Relations, Ph. D. thesis, University of Washington 2007, http://faculty.washington.edu/jhannah/dissertation/Hannah%20-%20dissertationTOC.htm; Andrew Wells-Dang, Informal Pathbreakers: Civil Society Networks in China and Vietnam, Ph. D. thesis, University of Birmingham 2011, etheses.bham.ac.uk/1631/1/WellsDang11PhD.pdf; Jörg Wischermann, Civil Society Action and Governance in Vietnam. Selected Findings from an Empirical Survey, in: Journal of Current Southeast Asian Affairs, 29 (2010) 2, S. 3 – 40, https://www.giga-hamburg.de/en/publication/civil-society-action-and-governance-in-vietnam-selected-findings-from-an-empirical; ders., Governance and Civil Society Action in Vietnam: Changing the Rules from Within—Potentials and Limits, in: Asian Politics and Policies, 3 (2011) 3, S. 383 – 411; ders./Cuong The Bui/Phuong Thi Viet Dang, Vietnamese Civic Organisations: Supporters of or Obstacles to Further Democratisation? Results from an Empirical Survey, in: Journal of Current Southeast Asian Affairs, 35 (2016) 2, S. 57 – 88, siehe https://journals.sub.uni-hamburg.de/giga/jsaa/article/view/954/961; Thiem Hai Bui (Anm. 6).
28 David Marr, The Vietnam Communist Party and Civil Society, Paper presented at the Vietnam Update conference: Doi Moi, The State and Civil Society, Australian National University, 10. – 11. November 1994.
29 Joerg Wischermann, Vietnam in the Era of Doi Moi. Issue-Oriented Organizations and Their Relationship to the Government, in: Asian Survey, 43 (2003) 6, S. 886.
30 Zit. nach Thiem Hai Bui (Anm. 6), S. 79. Die anderen beiden Säulen waren und sind die Kommunistische Partei und der von ihr kontrollierte Staat.
31 Decree 68/2010/QD-TTg, 1. November 2010.
32 Vgl. http://www.vusta.vn/en/.
33 Duc Thanh Nguyen/Giang Khac Nguyen/Cuong Sy Vu, Social and Economic Costs of State-sponsored Mass Organisations in Vietnam Hanoi, Hanoi 2015, S. 175.
34 Vgl. http://mattran.org.vn/home/gioithieumt/luatmt/lmttqvn1.htm.
35 Kennzeichen einer »erlaubenden Toleranz« ist, dass eine Autorität das »Anderssein« innerhalb eines eng umgrenzten und klar definierten Rahmens, den die machthabende Seite allein festlegt, erlaubt: »Ablehnung, Akzeptanz und Zurückweisung liegen in der Hand der Autorität, die unter keinem prinzipiellen, institutionalisierten Rechtfertigungszwang steht.« Rainer Forst, Toleranz und Demokratie, in: Der Streit um die Toleranz. Deutung und Konsequenzen eines moralisch-politischen Leitbegriffs, Dokumentation der Jahrestagung der Grünen Akademie vom 19./20. November 2004, Berlin 2005, S. 11.
36 Salemink (Anm. 11), S. 107 – 117.
37 David Marr (Anm. 28), S. 13 f., Übersetzung J. W. Der Originaltext weist keine Betonungszeichen bei den vietnamesischen Worten auf.
38 Benedict J. T. Kerkvliet, Introduction: Grappling with Organizations and the State in Contemporary Vietnam, in: ders./Russell Hiang-Khng Heng/David Wee Hock Koh (Hrsg.), Getting

Organized in Vietnam. Moving in and around the Socialist State, Singapur 2003, S. 1 – 24.

39 Eine Zusammenfassung der Studie findet sich bei Norlund (Anm. 23), S. 117 – 120.

40 Norlund und die CIVICUS-Studie entfernen sich noch am weitesten von der Vorstellung fester Grenzen zwischen diesen Sphären, siehe ebd., S. 21 f.

41 Wells-Dang (Anm. 27), S. 12.

42 Wischermann/Nguyen (Anm. 4), S. 189. Die Autoren mussten aus verschiedenen Gründen den Terminus zivilgesellschaftliche Organisationen vermeiden und gebrauchten daher den Begriff »Civic Organizations«, frei übersetzt: bürgerschaftliche Organisationen.

43 Jörg Wischermann, Civil Society Action and Governance in Vietnam (Anm. 27), S. 14.

44 Hannah (Anm. 27), S. 16 f.

45 Russell Hiang-Khng Heng, Civil Society effectiveness and the Vietnamese state – Despite or because of the lack of autonomy, in: Lee Hock Guan (Hrsg.), Civil Society in Southeast Asia, Singapur 2004, S. 146.

46 Hier beziehe ich mich auf Alexanders Vorschlag, sich bei der Analyse von Zivilgesellschaften auf deren empirisch vorfindbare Elemente (»Real Civil Societies«) zu konzentrieren; vgl. dazu Jeffrey Alexander, Introduction: Civil Society I, II, III: Constructing an Empirical Concept from Controversies and historical Transformations, in: ders. (Hrsg.), Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization, London 1998, S. 1 – 19.

47 So lasse ich z. B. den mit einem netzwerktheoretischen und mit Bezügen zur sozialen Bewegungsforschung stammenden Ansatz von Wells-Dang (Anm. 27) und die Ergebnisse seiner Studie aus Platzgründen aus.

48 Norman Uphoff/Anirudh Krishna, Civil Society and Public Sector Institutions: More than a Zero-Sum Relationship, in: Public Administration and Development, 24 (2004) 4, S. 357 – 372.

49 Hannah (Anm. 27), S. 182, Hervorhebung im Original, Übersetzung J. W.

50 Ebd., S. 11, Hervorhebung im Original.

51 Ebd., S. 6.

52 Ebd., S. 7 f.

53 Ebd., S. 209.

54 Zum theoretischen Kontext vgl. Wischermann, Civil Society Action and Governance in Vietnam (Anm. 27), S. 9 – 12.

55 Theoretisch wird das handlungslogische Verständnis von Zivilgesellschaft begründet im Rückgriff auf soziologische Theorien wie die von Parsons, Shils, Habermas und Giddens. Vgl. dazu und zu dem theoretischen Kontext im Allgemeinen Dieter Gosewinkel/Dieter Rucht, ›History meets sociology‹: Zivilgesellschaft als Prozess, in: dies./Wolfgang van den Daele/Jürgen Kocka (Hrsg.) Zivilgesellschaft – national und transnational, WZB-Jahrbuch 2003, Berlin 2004, S. 29 – 60.

56 Warren (Anm. 17), S. 57.

57 Siehe dazu Dieter Gosewinkel, Zivilgesellschaft – eine Erschließung des Themas von den Grenzen her, Wissenschaftszentrum Berlin, Discussion Paper Nr. SP IV 2003 – 505, Berlin 2003.

58 Gosewinkel/Rucht (Anm. 55), S. 49.

59 Ebd., S. 46.

60 Operationale Definitionen dieser vier Dimensionen zivilgesellschaftlichen Handelns finden sich bei Jörg Wischermann, Civil Society Action and Governance in Vietnam (Anm. 27), S. 11. f.

61 Gosewinkel/Rucht (Anm. 55), S. 53.

62 Ebd., S. 49.

63 Ebd., S. 52.
64 Jörg Wischermann, Civil Society Action and Governance in Vietnam (Anm. 27), S. 33, Übersetzung J. W.
65 Jörg Wischermann, Governance and Civil Society Action in Vietnam (Anm. 27), S. 406 f., Übersetzung J. W.
66 Theo Votsos, Der Begriff der Zivilgesellschaft bei Antonio Gramsci, Hamburg 2001, S. 84.
67 Ebd., S. 84 f.
68 Antonio Gramsci, Gefängnishefte, 10-bändige Ausgabe, 1991 ff., Hamburg, hier: Band 6, Heft 10, Teil II, § 15, S. 1267.
69 Ebd., hier: Band 7, Heft 12, § 1, S. 1502.
70 Ebd., hier: Band 7, Heft 12, § 1, S. 1502.
71 Alex Demirovic, Politische Gesellschaft – zivile Gesellschaft. Zur Theorie des integralen Staates bei Antonio Gramsci, in: Sonja Buckel/Andreas Fischer-Lescano (Hrsg.), Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis, Wiesbaden 2007, S. 24 f. Auch wenn – allgemein gesprochen – für Gramsci im Gegensatz zu Marx Zivilgesellschaft ein »Überbauphänomen« ist, so wendet er sich doch entschieden gegen eine idealistische Deutung von Zivilgesellschaft, also eine Vorstellung, der zufolge Zivilgesellschaft nichts mit der ökonomischen Basis der Gesellschaft und/oder dem Staat zu tun habe. Für Gramsci ergänzen sich vielmehr Zivilgesellschaft, Staat und Ökonomie und jede Sphäre hat ihre Aufgabe und trägt ihren Teil bei zu bestimmten Formen von Herrschaft. Keiner Struktur(ebene) wird jedoch absoluter Vorrang zuerkannt (Votsos [Anm. 66)] S. 120).
72 Votsos (Anm. 66), S. 94 f.
73 Thiem Hai Bui (Anm. 6), S. 93, Übersetzung J. W.
74 Jörg Wischermann, Authoritarian Rule, in: Akihiro Ogawa (Hrsg.), Routledge Handbook of Civil Society in Asia, Oxford 2018, S. 344 – 361.
75 Brigitte Sauer, »Only paradoxes to offer?« Feministische Demokratie- und Repräsentationstheorie in der »Postdemokratie«, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 40 (2011) 2, S. 134.
76 Ebd., S. 134.
77 Thorsten Hallmann: Lokale Zivilgesellschaft, Drogen und öffentlicher Raum. Eine Fallstudie zu Politischer Kultur und Kommunikation am Beispiel des Diskurses der Drogenpolitik und Drogenszene in Münster, Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, 2009, S. 29 – 31.
78 Reinhart Kößler: Postkoloniale Staaten. Elemente eines Bezugsrahmens, Hamburg 1994.
79 Michael Mann, The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results, in: Archives européennes de sociologie, 25 (1984) 2, S. 185 – 213.
80 Wischermann et al. sparen die beispielhafte Untersuchung von Wirkungen der Zwangsgewalt auf die Zivilgesellschaft aus, weil eine solche unter den politischen Bedingungen Vietnams für die involvierten Vertreter der Zivilgesellschaft wie für die Forscherinnen und Forscher unkalkulierbare Risiken geborgen hätte.
81 Dies ist eine Position, die sehr stark von Repräsentanten der Massenorganisationen vertreten wurde.
82 Wischermann, Civil Society Action and Governance in Vietnam (Anm. 27), S. 18 ff.
83 Dass die Vertreterinnen und Vertreter der Massenorganisationen sehr stark die zweite Position vertreten, hat damit zu tun, dass sich die Massenorganisationen politisch nicht genügend

gewürdigt fühlen. Sie wollen mehr Mitsprache und Einfluss und sie wollen auch die politisch Verantwortlichen stärker kontrollieren. All das würde gewisse politische Reformen und zumindest eine begrenzte Demokratisierung notwendig machen, vgl. Wischermann, Civil Society Action and Governance in Vietnam (Anm. 27), S. 19 f.

84 Benedict J. T. Kerkvliet/A Quang Nguyen/Sinh Tan Bach, Forms of Engagement Between State Agencies and Civil Society Organizations in Vietnam, Study Report, Hanoi 2008, http://ngo-centre.org.vn/files/docs/Forms_of_Engagement_FINAL_COMPLETE.pdf; William Taylor/Thu Hang Nguyen/Pham Quang Tu/Tuyet Thi Ngoc Huynh, Civil Society in Vietnam: A Comparative Study of Civil Society Organizations in Hanoi and Ho Chi Minh-City, Hanoi 2012, https://asiafoundation.org/resources/pdfs/CivilSocietyReportFINALweb.pdf

85 Thiem Hai Bui (Anm. 6), S. 80 f., Übersetzung J. W.

86 Vgl. http://isee.org.vn/en.

87 Vgl. dazu auch http://isee.org.vn/en/Blog/Category/civil-society.

88 Eine Kurzdokumentation der Konferenz aus dem Jahr 2017 findet sich hier: http://isee.org.vn/en/Blog/Article/thesecond-civil-society-seminar.

89 Shozo Sakata, Changing Roles of Mass Organizations in Poverty Reduction in Vietnam, in Vu Tuan Anh/Shozo Sakata (Hrsg.), Actors for Poverty Reduction in Vietnam, Hanoi 2006, S. 49 – 79; Norlund (Anm. 23).

90 Diese Zahlen stammen aus bislang noch nicht veröffentlichten Erhebungen dieser Studie aus dem Jahr 2009.

91 Taylor et al (Anm. 84), S. 17.

92 Mark Sidel, The Emergence of a Nonprofit Sector and Philanthropy in the Socialist Republic of Vietnam, in: Takeshi Yamamoto (Hrsg.), Emerging Civil Society in the Asia Pacific Community, Singapur, Tokio 1995, S. 294, 297 ff.; Wischermann (Anm. 29), S. 874 – 877.

93 http://isds.org.vn/.

94 http://scdi.org.vn/?slangid=en-US#.

95 Taylor et al (Anm. 84), S. 17 f.

96 Laura Faludi, The Vietnamese LGBT Movement and the Media Framing and re-Framing Homosexuality in Vietnamese Public and Media Discourses, Wissenschaftliche Hausarbeit zur Erlangung des akademischen Grades eines Masters of Arts der Universität Hamburg, 2016, S. 90 f.

97 Jörg Wischermann/Cuong The Bui/Phuong Thi Viet Dang/Minh Chau Thi Nguyen, Under the State's Thumb: Results from an Empirical Survey of Civil Organizations in Vietnam, GIGA Working Paper, Nr. 276, July 2015, Hamburg, S. 21 f., https://www.giga-hamburg.de/en/publication/results-from-an-empirical-survey-of-civic-organizations-in-of-civic-organizations-in-vietnam.

98 Jörg Wischermann, Civil Society Action and Governance in Vietnam (Anm. 27), S. 31 ff.

99 Kerkvliet et al (Anm. 84), S. 20 f.; Taylor et al (Anm. 84), S. 22 f.

100 Vgl. http://life-vietnam.org/en/about-us.

101 Dieses Zitat stammt aus bislang unveröffentlichten Ergebnissen des Projektes »Zivilgesellschaften als Unterstützer autoritärer Regime? Ein Regionen-übergreifender Vergleich (Algerien, Mozambik, Vietnam)« (2013 – 2016), vgl. https://www.giga-hamburg.de/de/projekt/civil-society-organizations-as-supporters-of-authoritarian-rule-a-cross-regional-comparison.

102 Alagappa, Muthiah (Hrsg.), Civil Society and Political Change in Asia, Stanford 2004.

103 Arun K. Patnaik, The Contemporary Significance of Gramsci's Critique of Civil Society, in: WorkingUSA 15 (2012) 4, S. 579 ff.

Bui Hai Thiem

9 Der politische Mythos von sozialen Medien als liberalem Cyberspace und freier Online-Meinungsäußerung in Vietnam

Einführung

Das Aufkommen des Internets in Vietnam Ende der 1990er Jahre und der sozialen Medien seit Ende des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts hat angesichts der Tatsache, dass jeder Bürger Journalist werden kann, den Eindruck erweckt, der Cyberspace diene als ein freier und sicherer Raum für die Äußerung von Meinungen und Ideen. Es ist ein politischer Mythos in Bezug auf die sozialen Medien entstanden, der die westliche Theorie über Modernisierung und Demokratisierung untermauert. Dieser Mythos besagt, dass die sozialen Medien als sicherer und freier Raum der Meinungsäußerung und zur politischen und kulturellen Befreiung und Demokratisierung des politischen Systems und der Kultur in Vietnam dienen können. Der Einparteienstaat gilt als unempfänglich gegenüber den in den sozialen Medien verbreiteten Informationen und betrachtet die sozialen Medien mit größtem Argwohn.[1] In der Zeit zwischen 2010 und 2011 gab es Anzeichen dafür, dass die Behörden von Zeit zu Zeit Facebook blockierten oder zumindest filterten, um seine Verbreitung zu verhindern. Doch die Vorstellung, der Einparteienstaat nehme gegenüber den sozialen Medien die Rolle eines Außenseiters ein und reagiere nicht auf die von ihnen bereitgestellten Informationen oder politischen Debatten, ist ebenfalls ein politischer Mythos. Tatsächlich spielt der Einparteienstaat eine immer aktivere Rolle in den sozialen Medien, er versucht, die Online-Kommunikation zu prägen und umzugestalten, und berücksichtigt bei der Entscheidungsfindung und der Politikgestaltung insgeheim Argumente aus den sozialen Medien. In diesen hat der Einparteienstaat eine Möglichkeit gefunden, die

Zustimmung gegenüber seinem Regime zu fördern, und er verfügt damit auch über ein nützliches Werkzeug für die Überwachung seiner Bürgerinnen und Bürger.

Anfang und Entwicklung des Internets in Vietnam

Wie alles begann

Das Wachstum der Zahl der Internetnutzerinnen und -nutzer in Vietnam übertrifft das in vielen anderen Ländern, nicht nur in Asien, sondern weltweit. In den kommerziellen Betrieb ging das Internet in Vietnam Ende 1997, zu Anfang mit einer begrenzten Zahl von Nutzern aus den staatlichen Behörden. Binnen zweier Jahrzehnte ist die Zahl der Internetnutzer explodiert. Laut Angaben von Nguyen Thanh Hai, Abteilungsleiter für Informationssicherheit im Ministerium für Information und Kommunikation, nutzten im Jahr 2017 50 Millionen Menschen und damit 53 Prozent der Bevölkerung das Internet, Tendenz steigend.[2] Die meisten Internetnutzer sind jung, urban, gebildet und gehören der Mittelschicht an. Wie in anderen Ländern der Welt, so hat auch in Vietnam die steigende Internetnutzung die Gesellschaft zunehmend in die Lage versetzt, sich Zugang zu Informationen zu verschaffen und diese zu verbreiten, Bindungen zwischen geografisch getrennten Völkern zu knüpfen und Individuen über gemeinsame Interessen zu verbinden.

Die hohe Internetverbreitung in der Bevölkerung hat entscheidende Auswirkungen auf die virtuelle Gemeinschaft in Vietnam. Mittlerweile gibt es zahlreiche Vehikel für Internet-Kommunikationsformen, unter anderem Blogs, Microblogs, Social-Networking-Websites, Chatrooms, E-Mails, Mailinglisten, Instant Messaging und Online-Foren, mittels derer sich Andersdenkende vernetzen und ihre Meinung verbreiten können. Internet und mobile Datendienste haben sich als fruchtbarer Boden für eine blühende Blogosphäre sowie Cyber-Aktivitäten erwiesen, die auf vielerlei und signifikante Art und Weise eine Herausforderung für die etablierten, im Eigentum des Einparteienstaates befindlichen Medien darstellen können. Die Nutzer der sozialen Medien sind eine wichtige Zielgruppe für die im Aufbau begriffene unabhängige Zivilgesellschaft Vietnams, sie fungieren darüber hinaus aber auch als aufstrebende Akteure dieser Zivilgesellschaft. Diese neuen Akteure haben sich die Blogosphäre und die sozialen Medien zunutze gemacht, um Informationen zu verbreiten, mit denen sie Vorstellungen und Normen des Einparteienstaates anfechten und

Widerspruch anmelden können. In ihren Reihen finden sich informelle Gruppen von Intellektuellen, ehemaligen Regierungsmitarbeitern, Professoren, Studenten, Schriftstellern und unabhängigen Aktivisten.

Mit den sozialen Medien verbundene Hoffnungen – wo der Mythos ins Spiel kommt

Der Aufschwung der sozialen Medien hat zu einer Überschätzung ihrer demokratisierenden Wirkungen geführt. In Vietnam überfordert der stark zunehmende Einfluss der sozialen Medien angeblich die technologische Leistungsfähigkeit der Regierung, so dass diese kaum imstande sei, Inhalte der sozialen Medien zu zensieren oder zu kontrollieren. Infolgedessen gelten die sozialen Medien als wirkungsvolles Instrument, um liberale Ideen in den politischen Diskurs in Vietnam einzubringen. Einzelne Personen empfinden ein stärkeres Gefühl der Sicherheit, das sie ermutigt, sich offener und freimütiger auszudrücken; sei es anonym oder nichtanonym. Dies zeigt sich an der exponentiellen Zunahme der Nutzerzahlen von sozialen Medien in Vietnam. In Vietnam gibt es etwa 52 Millionen aktive Facebook-Accounts, was dem Land bei den Facebook-Nutzern weltweit einen Rang in den Top Ten beschert. Soziale Medien, insbesondere Facebook, sind angesichts der von der herrschenden Kommunistischen Partei (KPV) ausgeübten Kontrolle über die Gesellschaft ein wichtiges Ventil für die Äußerung abweichender Meinungen. Neben Facebook verzeichnen einheimische Social-Networking-Webseiten wie ZingMe und Go.vn wachsende Nutzerzahlen. Auch Bloggen und Micro-Blogging erfreuen sich großer Beliebtheit in den Reihen der Internetnutzer.

Man geht davon aus, dass etwa drei Millionen Vietnamesinnen und Vietnamesen einen persönlichen Blog haben.[3] Dies kann politische Online-Aktivitäten verstärken und birgt das Potenzial, dass daraus gemeinsames politisches Handeln in der realen Welt erwächst, das gesellschaftliche Veränderungen bewirkt. Die sozialen Medien gelten als separater Bereich, in den die Regierung, aber vor allem die den Staat lenkende Partei nicht eingreifen kann. Kerkvliet stellt fest, dass das Internet und die mit ihm verbundenen Technologien es »Kritikern sehr viel einfacher machen, Informationen zu verbreiten, welche die Regierung und ihre Politik in Frage stellen, und dass sie es den Behörden erschweren, diese Menschen daran zu hindern«[4].

Die Hoffnung auf und der Glaube an die demokratisierende Kraft sozialer Medien drückt sich auch in den Online-Kommentaren der Jugendlichen aus, den hauptsächlichen Nutzern sozialer Medien. Bao Yen schreibt: »Der

Aufstieg der sozialen Netzwerke in Vietnam drückt zweifellos den Willen junger Menschen aus, ihrer Stimme Gehör zu verschaffen, da es für sie keine offizielle Plattform gibt, auf der sie dies tun könnten.«[5]

Wunsch vs. Wirklichkeit

Der wachsende Einfluss sozialer Medien

Mit dem Aufstieg der sozialen Medien hat sich die politische Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger zunehmend ins Internet verlagert und die Initiative zur gesellschaftlichen Mobilisierung bei wichtigen Fragen von öffentlichem Interesse hat sich von staatlichen Stellen, den vorgegebenen Bereichen der Partizipation und den offiziellen Medien zum Online-Bereich verschoben. Stärke und Widerstandsfähigkeit der Online-Zivilgesellschaft bemessen sich an ihrer politischen und mobilisierenden Wirkung und ihrer Auswirkung auf Politik, öffentliche Meinung und staatliches Handeln. Jüngste Entwicklungen zeigen, dass die relative »Sensibilität« einiger Themen stark an Zeitpunkt, Rahmenbedingungen und Bereitschaft der Akteure, die Grenzen der akzeptierten Ausdrucksweise und des politischen Raums auszuweiten, geknüpft ist. Einst tabuisierte Begriffe wie »Transparenz«, »Rechenschaftspflicht« und »anwaltliche Interessenvertretung« sind in den normalen Sprachgebrauch eingeflossen und sogar der Begriff »Zivilgesellschaft« erfährt breitere Verwendung als in der Vergangenheit.

Der Aufstieg des Internets in Vietnam hat das überproportionale Wachstum eines unabhängigen Cyberspace für Diskussionen und Erörterungen ermöglicht und ist ein wesentlicher Grund für das Wiedererstarken der Zivilgesellschaft in Vietnam. Das Internet hat den Zugang zu unterschiedlichen Informationsquellen deutlich erleichtert und die Informationsfreiheit vorangetrieben und so dazu beigetragen, die Kontrolle des Einparteienstaates über die Informationsflüsse und die Wirksamkeit der Zensur zu verringern. Es hat damit Raum für die Belange der Zivilgesellschaft geschaffen und mehr Platz für die Artikulation politischer Vorstellungen ermöglicht. Es lässt sich eine deutliche Zunahme sozialer Interaktionen via Internet verzeichnen. Im Kontext eines autoritären Staates, der Zusammenschlüsse in der physischen Welt strikt kontrolliert, fördern virtuelle Zusammenschlüsse in der Regel politisches Engagement und ein aktives bürgerschaftliches Engagement, da es »typischerweise anonymer und für gewöhnlich weniger förmlich ist als traditionelle Gruppenmitgliedschaften«.[6] Anonymität und der Zugang zu Informationen gehören zu den

wichtigsten Gründen dafür, dass sich immer mehr Menschen für die Kommunikation mit Hilfe von Internet-Tools entscheiden.

Die Vorliebe für Anonymität im Online-Leben reflektiert zudem soziale Ängste, sei es vor Entdeckung durch den Staat bei Tabuthemen wie Politik, sei es vor Überwachung durch übergeordnete Instanzen wie Arbeitgeber, Eltern oder Lehrer. Im Grunde genommen, hat sich Vietnams Gesellschaftsordnung nur zum Teil in das Internet übertragen: Die ältere Generation spielt bei Online-Aktivitäten und Meinungsäußerungen eine geringere Rolle als im realen Leben. Der wachsende Einfluss sozialer Medien trägt zu spürbaren Veränderungen im öffentlichen Bewusstsein und der Rolle der traditionellen, staatlich kontrollierten Medien bei, so dass Facebook mittlerweile der wichtigste und einflussreichste Informationskanal geworden ist. Mainstream-Journalisten müssen heute beim Verfassen ihrer Artikel für die Printmedien sogar die auf Facebook diskutierten Schlüsselthemen berücksichtigen. Die Mehrheit der 18 000 staatlich lizenzierten Journalisten betreibt aktive Facebook-Accounts und interagiert aktiv in diesem Cyberspace. Infolgedessen gehen auch staatlich kontrollierte Mainstream-Printmedien zunehmend online. Angesichts der Gefahr, das Interesse und das Vertrauen ihrer Leserschaft zu verlieren, wächst der Druck auf die Mainstream-Medien.

Infolge der wachsenden Bedeutung der Blogosphäre verlagert sich die Initiative für gesellschaftliche Mobilisierung bei politischen Schlüsselthemen von öffentlichem Interesse, z. B. das Verhalten von Parteieliten, ihre Bestechlichkeit und das, was sie als politische Grundsatzpositionen vertreten, von den etablierten, mit dem Staat verbundenen Stellen und Medien hinein ins Internet. Die Nutzung sozialer Medien kann daher sowohl Ausdruck von Misstrauen und Desillusionierung als auch eine strategische Entscheidung sein.

Soziale Medien und Blogosphäre als Schauplatz der Auseinandersetzung

Es ist wichtig, festzuhalten, dass soziale Medien und die Blogosphäre in Vietnam zum hauptsächlichen Schauplatz der Auseinandersetzung geworden sind, auf dem über Vorstellungen von Regierungsführung sowie deren Normen gestritten wird sowie Diskurse über das politische Regime geführt werden. Viele zivilgesellschaftliche Organisationen und besser informierte Bürgerinnen und Bürger vernetzen sich im Internet, um dort ihre Forderungen nach effektiverer Regierungsführung und Teilhabe der Bevölkerung an politischen Entscheidungsprozessen und politi-

schen Maßnahmen zu artikulieren. Auf der Grundlage von Daten aus dem »Asian Barometer Survey« (ABS) zur Untersuchung von Regimelegitimität in Südostasien stellen Chang, Chu und Welsh fest, dass »Konflikte heute immer häufiger online ausgetragen werden und Blogger oft an vorderster Front kämpfen«.[7]

In Vietnam fungieren Blogs, Micro-Blogs und soziale Medien als wirksame Ventile für zunehmend lautere Rufe aus den Reihen der Öffentlichkeit nach demokratischen Rechten, Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit und Teilhabe am öffentlichen Raum und damit auch nach einer Ausweitung des Raumes, in dem man sich politisch bewegen kann. Zu den weithin bekannten politischen Blogs und Websites gehören *Anh Ba Sam* (mutmaßlich der Blog des Publizisten Ngyuen Huu Vinh), *Bauxite Viet Nam*, *Dan lam bao* (Menschen berichten) und *Dien dan Xa hoi Dan su* (Forum Zivilgesellschaft). Sie ziehen täglich eine in die Millionen gehende Leserschaft an und haben nach eigenen Angaben Tausende von Followern, und dies, obwohl der Einparteienstaat Firewalls errichtet hat, um den Zugang zu beschränken. Sie haben eine neue Form politischer Aktivitäten ausgelöst und aus Sicht der KPV zu den Schwierigkeiten in den Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft beigetragen. So wurde beispielsweise 2007 der Blog *Ba Sam* (bzw. *Anh Ba Sam*) mit dem Ziel gegründet, vietnamesische Netzbürgerinnen und Netzbürger aus einer anderen Perspektive über politische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Themen aufzuklären. Die Website veröffentlichte Übersetzungen englisch- und französischsprachiger Artikel und Auszüge aus Büchern und stellte Links zu einer Vielzahl neuer Nachrichtenquellen zur Verfügung.

Nachdem Nguyen Huu Vinh, angeblich Betreiber des Blogs *Ba Sam*, verhaftet worden war, hieß es in der Anklageschrift, dass einer der Micro-Blogs auf der Website des Blogs, nämlich *Dan Quyen* (Bürgerrechte, gegründet im September 2013), »2014 Schriftstücke veröffentlicht sowie 38 574 Kommentare erhalten hatte und 3 243 330 Mal aufgerufen worden war«. Ein weiterer Blog, *Chep Su Viet* (Vietnamesische Geschichte schreiben, gegründet im Januar 2014), habe »383 Schriftstücke veröffentlicht sowie 3 401 Kommentare erhalten« und sei »480 353 Mal aufgerufen« worden. Polizei und Vertreter der Anklage befanden, zwölf der in *Dan Quyen* und zwölf der in *Chep Su Viet* veröffentlichten Artikel enthielten »wahrheitswidrige und haltlose Behauptungen«; sie verzerrten Aussagen der Partei und stellten ihre Politik und die staatliche Gesetzgebung falsch dar, verleumdeten Einzelpersonen, beschädigten das Ansehen von Behörden und Organisationen, präsentierten eine einseitige und pessimistische Sichtweise, schürten Angst und Sorge und unterminierten das Vertrauen

des Volkes in die Parteiführung, Regierung, Nationalversammlung und den Staat der Sozialistischen Republik Vietnam.[8] Aus der Anklageschrift gegen den Betreiber von *Ba Sam* geht somit klar hervor, dass derlei Blogs eine deutliche Wirkung auf die politische Bühne Vietnams haben.

Da die traditionellen Medien in Vietnam dem Staat gehören und von diesem streng kontrolliert werden, stellen die sozialen Medien gewissermaßen die einzige wirksame und praktische Art und Weise dar, Zensur und Beschränkungen des Zuganges zu Informationen und kritischem Wissen zu umschiffen. Zu den Themen, die für die sozialen Medien besonders attraktiv sind, gehören Probleme des Regierens und wirtschaftliches Missmanagement durch den Einparteienstaat, Umwelt, Außenpolitik, Integrität des Systems und seiner Vertreter, Bildung, Gesundheitswesen, Arbeitsbedingungen und Kultur. Konzentrierten sich diese Debatten anfangs noch auf spezifische Fachthemen, so gingen sie sehr bald über diese engen Fachgrenzen hinaus und wurden schließlich von den verschiedenen Gruppen und Vereinigungen der Zivilgesellschaft miteinander verknüpft.

Ein typisches Beispiel hierfür ist die Gründung und Entwicklung des Blogs *Bauxite Vietnam*. Er wurde 2009 als Forum gegründet, um der Kritik an der Politik des Einparteienstaats beim Bauxitabbau im zentralen Hochland Vietnams Raum zu geben, zunächst vor allem aus umweltpolitischen Gründen heraus. Diese Kritik entwickelte sich jedoch weiter und schloss nun auch eine kritische Analyse der wirtschaftlichen Kosten und Nutzen dieses Projektes ein. Ebenso wurden strategische und sicherheitspolitische Bedenken vorgebracht, die sich nicht zuletzt gegen Chinas Vorgehen und seine Investitionen in Vietnam richteten. Der Entschlossenheit des Einparteienstaates, das Projekt fortzusetzen, zum Trotz gewann der Blog großen Einfluss unter den Intellektuellen und in der Bevölkerung. Mittlerweile präsentiert er sich als ein allgemeines Diskussionsforum zu aktuellen Entwicklungsthemen und wichtigen Fragen der Regierungspolitik, seinen ursprünglichen Namen *Bauxite Vietnam* hat er jedoch beibehalten.

Ein weiteres bemerkenswertes Beispiel ist der binnen kurzer Zeit erfolgte Aufstieg und Fall des Blogs *Quan lam bao* (Offizielle berichten). Gegründet wurde er als Forum, um inmitten dramatischer Machtkämpfe in der politischen Führungsspitze Vietnams, die ihren Höhepunkt auf dem Sechsten Plenum des Zentralkomitees der KPV im Oktober 2012 erreichten, staatliche Korruption anzuprangern. Auf diesem Plenum unternahm das Politbüro den beispiellosen Versuch, den Premierminister zu maßregeln, was seinerzeit jedoch misslang. Der Blog hatte detaillierte Berichte über hochrangige Regierungsvertreter des vietnamesischen Einparteienstaates gebracht, denen vorgeworfen wurde, mit Geschäftsleuten, die der Kor-

ruption bezichtigt wurden, gemeinsame Sachen zu machen. Auch wenn sich Herkunft und Authentizität dieser Berichte und Informationen nicht mit Sicherheit bestätigen ließen, lösten sie doch Argwohn und Misstrauen gegenüber Spitzenbeamten aus. In einigen Fällen enthüllten die Posts sogar Geheimnisse und enthielten äußerst heikle Informationen, die später von offiziellen Medien bestätigt wurden. Der Blog hatte zu Spitzenzeiten Millionen von regelmäßigen Lesern und Followern. Das öffentliche Interesse ließ 2013 nach, nachdem man sich in der politischen Führungsspitze auf einen Kompromiss geeinigt hatte und es dem Blog nicht gelang, weiterhin überprüfbare Nachrichten und Analysen in Bezug auf bestechliche Regierungsbeamte und ihre Transaktionen zu liefern.

Ein wichtiger Grund für den Niedergang von *Quan lam bao* war die Verlagerung der öffentlichen Aufmerksamkeit auf den Prozess zur Änderung der Verfassung von 1992. 2013 standen die »Gruppe der 72« bzw. die »Petition 72« sowie das »Forum Zivilgesellschaft« im Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit. Beide analysierten und kritisierten die von Institutionen des Einparteienstaates vorgebrachten Änderungsvorschläge zur Verfassung, trugen öffentliche Petitionen vor und machten auf diverse Fehler in diesen Änderungsvorschläge aufmerksam, die sich auf Fragen der nationalen Entwicklung und der Grundrechte bezogen. Insbesondere kritisierten sie Artikel 4 der Verfassung, in dem die Rolle der Kommunistischen Partei als »führende Kraft« des Staates und der Gesellschaft festgeschrieben ist. Ebenso kritisierten sie, dass in der Verfassung dem Militär vorrangig die Rolle als Schützer der Kommunistischen Partei und des politischen Systems und nicht der vietnamesischen Bürger und ihres Territoriums zugewiesen ist. Außerdem forderten sie offen ein Mehrparteiensystem. Auch nach der Verabschiedung der Verfassungsänderung gelang es dem »Forum Zivilgesellschaft«, das öffentliche Interesse wachzuhalten, und es initiierte weiterhin eine Reihe von Projekten, die sich auf kritische Fragen zum politischen System sowie auf den Schutz der zivilgesellschaftlichen Entwicklung fokussierten.

Der Fall der Bürgerinitiative »6700 Menschen für 6700 Bäume«: eine Konsolidierung des Mythos

Ein besonders aufschlussreicher Fall, bei dem sich Bürger und gesellschaftliche Akteure zu einem gesellschaftlichen und politischen Thema spontan zusammenfanden und die sozialen Medien dazu nutzten, um ihre Ansichten frei zu äußern, sich zu vernetzen und Druck aufzubauen, war der einer Bürgerinitiative, die versuchte, die Stadtverwaltung von Hanoi von ihrem

Vorhaben abzubringen, 6700 Bäume zu fällen. Dieser Fall stellte eine Art des gerechtfertigten Widerstandes in Form einer Umweltinitiative dar, die sowohl online als auch auf der Straße aktiv wurde. Die sozialen Medien versetzten die Menschen, die sich berechtigte Sorgen um die grünen Lungen und das Stadtbild von Hanoi machten, in die Lage, eine gemeinsame Plattform zu schaffen, auf der sie diese Vorgänge anschaulicher dokumentieren, ihre Sorgen und Bedenken einem größeren Publikum überzeugender vermitteln und ihre Forderungen mit mehr Nachdruck rechtfertigen konnten, als dies jemals zuvor der Fall gewesen war.

Im März 2015 lösten Informationen aus zuverlässiger Quelle, die daraufhin deuteten, dass die Stadtverwaltung von Hanoi ohne jede Transparenz und unter Verletzung jeglicher Rechenschaftspflicht Pläne zur Fällung 6708 alter Bäume ausarbeitete, in unterschiedlichen Bevölkerungskreisen spontane Wut und Besorgnis aus. Am 10. März 2015 erklärte das Hanoier Bauamt in einer Pressemitteilung, dass im Rahmen des vom Hanoier Volkskomitee gebilligten Projektes »Sanierung und Ersetzung von Grünbestand im Stadtgebiet zwischen 2014 und 2015« eine Reihe von Maßnahmen ergriffen werden würde. Die staatlichen Massenmedien berichteten darüber hinaus über das geplante Fällen von Bäumen entlang der Nguyen-Trai- sowie der Nguyen-Chi-Thanh-Straße, was dem öffentlichen Unmut über den Verlust an historischer und grüner Substanz dieser Stadt weiteren Auftrieb gab.

Dieser artikulierte sich zunächst eher diskret in den sozialen Medien, in denen Besorgnis über diesen Plan und seine negativen Auswirkungen auf die Umwelt und das Wohlbefinden der Bürgerinnen und Bürger Hanois geäußert wurde. Als dann eine Reihe von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens sowie prominente Intellektuelle ihre Stimme erhoben, nahmen die Online-Proteste Fahrt auf. Tran Dang Tuan, ein ehemaliger hochrangiger Regierungsbeamter, schrieb einen Brief an das Hanoier Volkskomitee, in dem er an die Verantwortung der Stadtväter appellierte und von ihnen forderte, den Plan nicht umzusetzen. Sein am 16. März 2015 auf Facebook geposteter offener Brief fand weite Verbreitung.[9] Nur einen Tag später erklärte Phan Dang Long, stellvertretender Leiter der Propaganda-Abteilung des Hanoier Parteikomitees, in einer ersten Reaktion, dass es nicht notwendig sei, wegen des Fällens von Bäumen Rücksprache mit den Bürgern zu halten. Seine Äußerung werteten viele als symptomatisch für den Widerwillen der Lokalverwaltung, die Sorgen und Ängste der Bürger ernst zu nehmen. Bei anderer Gelegenheit veröffentlichte Ngo Bao Chau, ein bekannter Mathematikprofessor, einen Brief an die Stadtverwaltung von Hanoi, in dem er drei wichtige Themen

ansprach sowie zehn kritische Fragen zu den ihrem Plan innewohnenden Problemen stellte. Die von diesen beiden Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens initiierten Online-Aktivitäten fanden sofort Widerhall und lösten gemeinsame Aktionen aus. So entbrannten in einem Forum für Journalisten hitzige Debatten über die schwerwiegenden Probleme, die der Plan, in Hanoi Bäume zu fällen, nach sich ziehen werde. Eine Reihe von Meinungsumfragen in diesen Foren ließen massive Unterstützung in den Reihen der Journalisten für die Positionen von Tran Dang Tuan und Ngo Bau Chau erkennen.

Diese breite Zustimmung in den sozialen Medien bewirkte, dass die Stadtverwaltung dem Thema nun gebührende Beachtung schenkte. Die Online-Diskussion war eine effektive Antwort auf eine frühere öffentliche Verlautbarung von Verantwortlichen der Stadtverwaltung, in der behauptet wurde, die Leute seien mit dem Fällen der Bäume einverstanden. Nguyen The Thao, der Vorsitzende des Hanoier Volkskomitees, sah sich gezwungen, auf den offenen Brief von Tran Dang Tuan zu reagieren. Er forderte die »zuständigen Fachstellen« auf, den Plan und seine Umsetzung noch einmal sorgfältig zu überprüfen.

Mittlerweile interessierten sich immer mehr Menschen für das Thema und nutzten die sozialen Medien, um ihrem Ärger und ihrer Besorgnis über dieses Vorhaben Luft zu machen. Eine Gruppe interessierter und aktiver Bürger eröffnete eine eigene Facebook-Seite namens »6 700 Menschen für 6 700 Bäume«, auf der sie regelmäßig Informationen über die aktuelle Situation und die Reaktionen gewöhnlicher Leute wie auch der Behörden einstellte. Auf dieser Facebook-Seite kam es zu einem intensiven wie ausgedehnten Austausch von Informationen und Meinungen und die Seite brachte es auf mehr als 80 000 Follower. Unterschiedliche Menschen, darunter Architekten, Künstler, Sänger, Hochschuldozenten und Studenten, fügten auf ihren eigenen Facebook-Seiten und auf elektronischen Nachrichtenportalen Kommentare hinzu und drückten in den Printmedien ihre Unterstützung für den Erhalt der Bäume und für Informationstransparenz sowie ihren Respekt für die öffentliche Meinung und die von Experten aus.

Der Cyber-Aktivismus wandelte sich rasch in eine Form des politischen Aktivismus im physischen Raum. Viele, vor allem junge Menschen, schlossen sich in einer Bürgerinitiative zusammen und veranstalteten »Bäumeumarmungen«; sie bestimmten und kartierten Bäume und legten einen Baumschutzweg an. Hoang Thuy Linh, ein Student aus Hanoi, startete ein Projekt zum Erhalt der Bäume, indem er die Menschen dazu aufrief, gelbe Tücher um die Bäume zu knoten, um damit ihre Liebe zu ihnen auszudrücken und gegen das Fällen dieser Bäume zu protestieren. Die Projektteil-

nehmer nutzten Facebook, um Werbung für ihre Aktion zu machen und um ihre Gefühle mit anderen zu teilen. Journalisten führten investigative Recherchen durch, deren Ergebnisse in den Medien veröffentlicht wurden. In ihnen gingen sie allen Hinweisen auf fehlerhaftes Verhalten und mangelndes Verantwortungsgefühl der örtlichen Behörden bei diesem Projekt nach. Im März und April 2015 organisierte eine Anzahl von Leuten spontan Spaziergänge durch die Grünzonen entlang der Seen Thien Quang und Hoang Kiem im Zentrum von Hanoi, bei denen sie Bäume umarmten und Protestschilder hochhielten. Diese Demonstrationen auf der Straße wurden von den örtlichen Behörden rasch unterbunden.

Proteste gegen die Abholzung der 6700 Bäume in Hanoi, März 2015.

Unterdessen leiteten Anwälte, darunter Tran Vu Hai, Nguyen Ha Luan und Le Van Luan, rechtliche Schritte gegen das Baumfällprojekt der Hanoier Behörden ein. Sie entwarfen und unterzeichneten einen Aufruf für dessen unverzügliche Aussetzung, in dem sie auf klare Gesetzesverstöße hinwiesen.[10] Eine weitere bemerkenswerte Aktion wurde von Nichtregierungsorganisationen durchgeführt. »PanNature« (Zentrum für die Versöhnung von Mensch und Natur) und »MEC« (Medienzentrum für Bildung in der Gemeinde) veranstalteten am 23. März 2015 einen Workshop, um Experten ein Forum zu bieten, auf dem sie gegenüber der Öffentlichkeit und den Medien ihre Besorgnis über das Baumfällprojekt in Hanoi zum Ausdruck bringen konnten.

Dieser außergewöhnliche zivilgesellschaftliche Aktivismus verlangte sowohl von der Stadtverwaltung Hanois als auch von der Zentralregierung eine Antwort. Die zuständigen Kontrollorgane wurden angewiesen, den Sachverhalt zu untersuchen und der Zentralregierung Bericht zu erstatten. Es wurde festgestellt, dass sich eine Reihe von städtischen Beamten unverantwortlich verhalten und geltende Bestimmungen verletzt hatte. Die Hanoier Behörden bestraften diese Beamten wegen ihres Fehlverhaltens disziplinarisch und revidierten die Entscheidung, 6700 Bäume zu fällen. Auf diese Weise entgingen Tausende von Bäumen der Säge. Vor allem aber lernten die Hanoier Behörden eine wichtige Lektion, nämlich den Sorgen und Gefühlen der Menschen gebührende Aufmerksamkeit zu schenken und sie zu respektieren, vor allem, wenn es um Transparenz und Rechenschaftspflicht bei städtischen Projekten geht.

Diese Episode stellt einen interessanten Fall intensiver Interaktion in den sozialen Medien dar, bei der zivilgesellschaftliches Engagement den Entscheidungsfindungsprozess wirksam beeinflusste. Sie ist ein Beispiel für unterschiedliche Formen friedlichen Protestes und das wachsende Selbstvertrauen von Menschen, die sich an gemeinsamen Aktionen für das Gemeinwohl beteiligen und dabei ein besonderes Interesse für den Umweltschutz aufbringen. Dies festigt den politischen Mythos, dass soziale Medien uneingeschränkt als sicherer Raum für freie Meinungsäußerung fungieren und letzten Endes Veränderungen bewirken können.

Der Einparteienstaat und die sozialen Medien

Der offizielle Standpunkt

Vietnams offizielle Sichtweise der sozialen Medien schreckt Menschen davon ab, Informationen aus diesen zu nutzen, indem herausgestellt wird, dass dort schädliche und zweifelhafte Inhalte zu finden seien, und indem die Öffentlichkeit angehalten wird, in den sozialen Netzwerken größte Wachsamkeit an den Tag zu legen. Ein 2012 von der Regierung herausgegebenes offizielles Dokument verurteilt speziell drei Blogs dafür, schädliche Inhalte zu verbreiten, und forderte die Menschen auf, sie zu ignorieren. Die sozialen Medien werden als Seiten des Bösen, feindliche Mächte und »Fake News« betrachtet. Sie werden als eine extreme Form dessen dargestellt, wie Liberalismus dem Gemeinwohl Schaden zufügen kann. Die unzensierte und freie Verbreitung extremer Ansichten und gefälschter Informationen wie auch die unbegrenzte freie Online-Meinungsäuße-

rung würden nahezu zwangsläufig schlimme Folgen haben. Dem offiziellen Narrativ zufolge dienen die sozialen Medien weniger dem Bereich der Politik, sondern vielmehr dem persönlich, privaten Bereich und sie verstärken auch den Unterschied zwischen diesen beiden Bereichen. Bloggen und Posten auf Facebook offenbaren ein Gefühl von Verletzlichkeit und Schwäche, so dass man Selbstzensur üben müsse. Kurz gesagt, der Cyberspace wird vom Einparteienstaat als Gruselkabinett hingestellt, wenn es um Politik geht. Diese offizielle Einschätzung festigt das Image der sozialen Medien als ein vom Staat unabhängiger Bereich. Es gibt aber deutliche Anzeichen dafür, dass sich Einstellung und Verhalten des Einparteienstaates gegenüber den sozialen Medien signifikant verändert haben. Er ist empfänglicher geworden für die Debatten und Argumente in den sozialen Medien und verfolgt sie sehr genau, da er in ihnen eine Möglichkeit sieht, die öffentliche Meinung kennenzulernen. Die in den sozialen Medien geführten Debatten haben Einfluss auf die Maßnahmen des Staates, der in Wirklichkeit eben nicht so unabhängig ist wie angenommen.

Soziale Medien werden von politischen Akteuren in Vietnam gerne angenommen als nützliche Ressource, derer sie sich bei der Verfolgung ihrer Ziele bedienen. Sie können die interaktiven Funktionen der sozialen Medien dazu nutzen, um bestimmte Themen ins öffentliche Bewusstsein zu rücken sowie allgemeines Interesse zu generieren und damit Unterstützung für ihre eigenen Positionen bzw. politische Meinungen zu gewinnen und ihre Popularität zu erhöhen. Da soziale Medien und Blogosphäre zu einem Kampfplatz für widerstreitende Ideen und Normen des Regierens geworden sind, wird der Einparteienstaat in den sozialen Medien zunehmend aktiver – ein ehemals passiver Beobachter wird zum Teilnehmer und schließlich zum Tonangeber. Eine wesentliche Funktion der sozialen Medien besteht für den Einparteienstaat darin, dass sie als Überwachungsinstrument genutzt werden können. Folgt man der Argumentation von Bui, so kann der vietnamesische Einparteienstaat heute auf die sozialen Medien zurückgreifen, um Informationen zu sammeln – von Mobilfunk-Metadaten über Data-Mining von Internet-Unternehmen bis hin zu großen Datenmengen aus Volkszählungen –, um eine allgegenwärtige Überwachung zu inszenieren, bei der die Menschen gar nicht merken, wie sie gesteuert und eingeordnet werden.[11]

Die Nutzung sozialer Medien durch den Einparteienstaat

Gesundheitsministerin Nguyen Thi Kim Tien und das Büro der vietnamesischen Regierung zählten zu den ersten, die Facebook dazu nutzten,

um Regierungsaktivitäten ins Licht der Öffentlichkeit zu rücken. Letztere wiederum nahm diese Nutzung der sozialen Medien positiv auf. Ministerin Nguyen Thi Kim Tien sieht in den sozialen Medien aber auch ein nützliches Instrument zur Überwachung ihrer Angestellten. Im Juli 2017 postete Hoang Cong Truyen, ein Arzt in Thua Thien Hue, einen Kommentar auf Facebook, in dem er der Gesundheitsministerin Missmanagement vorwarf und ihr den Rücktritt nahelegte. Am nächsten Tag schickte das Büro des Gesundheitsministeriums einen Brief an das Gesundheits- sowie das Informations- und Kommunikationsamt in Thua Thien Hue, in dem auf den von der Ministerin als verleumderisch eingestuften Kommentar hingewiesen und die Einleitung von Disziplinarmaßnahmen gegen seinen Urheber verlangt wurde. Hoang Cong Truyen wurde aufgefordert, ein Entschuldigungsschreiben an die Ministerin zu verfassen, und musste neben einer Geldstrafe von fünf Millionen vietnamesischen Dong (ca. 200 Euro) eine Disziplinarstrafe hinnehmen. Ein ähnlich namhafter Fall ereignete sich 2015, als ein Lehrer in der Provinz An Giang den Vorsitzenden des Volkskomitees der Provinz auf Facebook kritisierte und dafür gegen ihn ebenfalls eine Geldstrafe von fünf Millionen Dong sowie eine Disziplinarstrafe erlassen wurden.

Bemerkenswerter noch ist die Tatsache, dass die sozialen Medien mittlerweile auch eine sichtbare Rolle spielen in den Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Gruppierungen der politischen Elite, die in diesen sozialen Medien ein nützliches politisches Instrument für ihren Machtkampf sehen. So haben Berichte in sozialen Medien beispielsweise »ein Gefühl akuten politischen Stillstands« thematisiert sowie einen »bitteren und untypisch öffentlichen Machtkampf um die Kontrolle über das Politbüro der Partei« ans Licht der Öffentlichkeit gebracht.[12] In gewissem Maße beeinflussen soziale Medien die öffentliche Meinung, indem sie die von den staatlichen Medien verursachten Informationslücken schließen. So sind diverse Webseiten und Blogs entstanden, deren Quellen und Betreiber unbekannt sind und auf denen Insiderinformationen über bedeutende Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens sowie hochrangige Amtsinhaber eingestellt werden. Diese Webseiten genießen sehr viel öffentliche Aufmerksamkeit. Zwar wurden mehrere kritische Blogger festgenommen, in Untersuchungshaft verbracht und schließlich zu einer Gefängnisstrafe verurteilt, doch die hinter diesen beliebten Websites stehenden Akteure wurden nach wie vor nicht identifiziert.

Das Aufkommen bestimmter politischer Blogs fällt mit politischen Ereignissen zusammen, in die politische Eliten involviert sind. Sie spielen mittlerweile eine wichtige Rolle in den politischen Auseinandersetzungen

innerhalb der Elite bzw. zwischen verschiedenen Gruppierungen in der Partei. Mancher besonders einflussreicher Blog startete kurz vor bedeutenden politischen Ereignissen. So ging *Dan Lam Bao* (Bürger berichten) im August 2010 online, als einflussreiche Parteimitglieder erhebliche Anstrengungen unternahmen, sich für den 11. Parteitag in Position zu bringen (der im Januar 2011 stattfinden sollte). *Quan Lam Bao* (Offizielle berichten) wurde im Mai 2012 gegründet, kurz vor dem 5. Plenum des Zentralkomitees der KPV (XI. Legislaturperiode). Auf diesem Plenum wurden verstärkte Bemühungen unternommen, die Macht von Premierminister Nguyen Tan Dung zu beschneiden. Ein wesentlicher Tagesordnungspunkt war eine Überprüfung der Antikorruptionsmaßnahmen, darunter auch die Arbeit und die Ergebnisse des unter der Leitung von Premierminister Nguyen Tan Dung stehenden Komitees zur Korruptionsbekämpfung. Das Plenum beschloss wesentliche Änderungen der Organisation und Führung dieses Komitees. Es wurde nun nicht mehr der Regierung, sondern der direkten Kontrolle des Politbüros der KPV unterstellt und seine Leitung oblag nicht länger dem Premierminister, sondern dem Generalsekretär der Partei. *Dan Lam Bao* und *Quan Lam Bao* fuhren zahlreiche Attacken gegen den Premierminister. Dieser reagierte darauf, indem er das Ministerium für öffentliche Sicherheit sowie das Ministerium für Information und Kommunikation offiziell anwies, Ermittlungen einzuleiten und mit strengen Maßnahmen gegen eine Reihe von Blogs vorzugehen, darunter auch *Dan Lam Bao* und *Quan Lam Bao.*[13] In der Folge wurden mehrere Blogs geschlossen.

Nach einem Vertrauensvotum für die Minister der Regierung 2013[14] und unmittelbar vor einem Vertrauensvotum für 20 Spitzenfunktionäre der Partei auf dem 10. Plenum des Zentralkomitees der KPV (XI. Legislaturperiode) im Januar 2015 wurde im Dezember 2014 der Blog *Chan Dung Quyen Luc* (Porträts der Macht) gegründet. Der Blog präsentierte eine Reihe von Korruptionsvorwürfen gegen hochrangige Politiker, darunter auch gegen den stellvertretenden Premierminister Nguyen Xuan Phuc, Verteidigungsminister Phung Quang Thanh sowie den Vorsitzenden des Obersten Volksgerichtes von Vietnam, Nguyen Hoa Binh. Da der Blog zu keiner Zeit Berichte über Premierminister Nguyen Tan Dung veröffentlichte, lag die Vermutung nahe, dass er allein die politischen Gegner des Premierministers im Visier hatte. Die meisten der von *Chan Dung Quyen Luc* und einer anderen Website, *Dan Luan* (Meinung des Volkes), enthüllten Fakten und Zahlen erwiesen sich später als zutreffend, doch führende Politiker äußerten sich zu den auf diesen Seiten geposteten Informationen nicht öffentlich und zeigten keinerlei Reaktion. Interessanterweise erklärte Premierminister Nguyen Tan Dung bei einem offiziellen Treffen

im Januar 2015 in einer öffentlichen Stellungnahme, die sozialen Medien seien »eine Notwendigkeit und können nicht verboten werden«, nachdem zuvor einige Funktionäre Bedenken über die »schädlichen« Informationen, die die sozialen Medien produzierten, geäußert und dabei implizit *Chan Dung Quyen Luc* ins Visier genommen hatten. Nguyen The Ky, ein Mitglied des Zentralkomitees der KPV und Generaldirektor des staatlichen Auslandssenders »Die Stimme Vietnams«, griff die Bemerkung Dungs auf und betonte, dass es unmöglich sei, soziale Medien zu verbieten, dass es aber ebenso wichtig sei, dass sich diese etwas »gesünder« entwickeln.[15]

Im Allgemeinen haben sich die sozialen Medien als wirksames Instrument zur Bekämpfung der Korruption erwiesen. Über soziale Medien wurden diverse Korruptionsfälle aufgedeckt; die darin verwickelten Amtsinhaber mussten Disziplinarstrafen hinnehmen. Wenn sich in den sozialen Medien Berichte über einen Funktionär häufen, der der illegalen Bereicherung enormen Ausmaßes bezichtigt wird, bedeutet dies meist, dass die Ermittlungen bereits laufen und die Verhängung einer Disziplinarstrafe gegen ihn unmittelbar bevorsteht. So wurde in den sozialen Medien Nguyen Xuan Anh, Sekretär des Parteikomitees von Danang, beschuldigt, von einflussreichen Geschäftsleuten illegale Vermögenswerte erhalten zu haben, als gegen den Mann bereits Ermittlungen eingeleitet worden waren. Im Oktober 2017 wurde er schließlich sämtlicher Ämter enthoben.

Soziale Medien: Der Einparteienstaat hegt ernste Bedenken

Soziale Medien, die sich zweckmäßiger, dichter sozialer Netzwerke bedienen und so Einfluss auf die öffentliche Diskussion über Fragen der Regierungsführung nehmen können, lösen beim Einparteienstaat natürlich massive Bedenken aus. Er hat daher verschiedene Mechanismen entwickelt, um die sozialen Medien zu kontrollieren und zu überwachen, sowohl über formelle Kanäle als auch über informelle Wege. Zu den formellen Maßnahmen gehören der Einsatz bürokratischer Mittel, finanzielle Anreize und Ordnungsstrafen, um Zustimmung und Konformität in den sozialen Medien zu erzeugen. Zu den informellen Maßnahmen kann die Nutzung von »Avataren« in den sozialen Medien gehören, die eine positive Haltung zum Einparteienstaat einnehmen, jedoch nicht notwendigerweise Teil seiner Infrastruktur sein müssen.

Obwohl der Einparteienstaat bei den herkömmlichen Medien die strikte Kontrolle über Informationszugriff und öffentlichen Diskurs beibehält, fällt es ihm zunehmend schwerer, die über digitale Kanäle präsentierten Inhalte in seinem Sinne zu beeinflussen, insbesondere bei poli-

tisch sensiblen Themen und Fragen der Religionsfreiheit. So warnt Nhan Dan, das Sprachrohr des Einparteienstaates, vor der heimlichen Macht der sozialen Medien.[16] Dass sich Aufständische in der jüngsten Vergangenheit scheinbar harmloser Internetkommunikationsmittel bedienten, insbesondere während des Arabischen Frühlings Anfang des zweiten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts, hat dazu geführt, dass der Staat in Vietnam politischen Kommentaren und Inhalten im Netz mit größter Vorsicht begegnet.

Die Presse in Vietnam galt schon immer als wirksames Propagandainstrument des Einparteienstaates. Es gibt 812 Presseagenturen, die 1084 Printmedien produzieren, darunter Tageszeitungen und in bestimmten Abständen erscheinende Zeitschriften, 1174 Nachrichtenwebsites und 67 Sendeanstalten mit 101 Fernseh- und 78 Radioprogrammen.[17] Sie sind allesamt im Besitz des Einparteienstaates und sind den Vorgaben seitens der Partei und den Anweisungen des Ministerium für Information und Kommunikation und der Kommission für Ideologie, Bildung und Propaganda der KPV unterworfen. Ihre Aufgabe sind die Erzeugung und Verbreitung bestimmter, im Interesse des Einparteienstaates stehender Formen von Wissen und Narrativen. Die für Propaganda und Kommunikation zuständigen Funktionäre beklagen häufig, dass die Massenmedien an der Informationsfront an Boden verlören gegenüber den »Amateurjournalisten« oder freien Bloggern, die mehr an der Produktion und Verbreitung kritischen Wissens interessiert seien, was immer wieder den Einparteienstaat in Verlegenheit bringe oder seine Autorität untergrabe. Diese Situation weckt im Einparteienstaat ernste Befürchtungen, ob die Sicherheit des herrschenden Systems angesichts der Entwicklungen im Cyberspace weiterhin gewährleistet werden kann.

Der Einparteienstaat führt Beschränkungen ein

Der Informations- und Propagandaapparat des Einparteienstaates versucht jedoch, verloren gegangenes Territorium zurückzugewinnen, um die öffentliche Meinung für die Politik des Einparteienstaats und die von ihm verfolgten Ziele zu gewinnen. Um die Kontrolle über die sozialen Medien zu verstärken, hat der vietnamesische Einparteienstaat bereits eine Reihe von Maßnahmen ergriffen und zieht weitere in Betracht. In erster Linie wurden Einschränkungen in Form von Gesetzen und Erlassen vorgenommen, die häufig als vage formuliert, allgemein und willkürlich kritisiert werden. Wie Abuza feststellt, »hat das Wachstum des Internets die Fähigkeit der Regierung, es technologisch zu beherrschen, weit hinter sich gelassen – stattdessen verlässt sich die Regierung auf Gesetze und Erlasse,

die die Internetanbieter und Content-Produzenten für die Regulierung und Kontrolle verantwortlich machen«.[18]

Zum anderen setzt der Einparteienstaat seinen politischen Einfluss bei gefügigen Unternehmen und ihren Netzwerken, Universitäten, Hackern und zivilgesellschaftlichen Akteuren ein und bietet ihnen finanzielle Anreize, damit sie mit Hilfe technischer Filter im Internet, durch das Errichten von Firewalls und das Platzieren bestimmter Websites auf Blockierlisten den Willen des Staates durchsetzen. So geht man davon aus, dass der Staat für die zeitweilige Nichterreichbarkeit von Facebook in Vietnam verantwortlich ist. Der Staat fordert Zusammenarbeit und Amtshilfe von Internet- und Telekommunikationsunternehmen ein, die alle entweder teilweise oder vollständig in seinem Besitz oder strukturell an ihn gebunden sind. Diese Anbieter von Kommunikationstechnologie und -service werden aufgefordert, staatliche Stellen mit den Informationen zu versorgen, die sie benötigen, und die staatliche Überwachung mit Hilfe von Data-Mining und Informationsauswertung zu Hintergrund, Vorgeschichte, Vorlieben, Geschmack und Gewohnheiten einzelner Personen zu erleichtern. Gemäß einer Entscheidung des Premierministers vom Mai 2013 müssen ausländische Nachrichtensender wie BBC und CNN sämtliche zur Ausstrahlung vorgesehenen Inhalte ins Vietnamesische übersetzen lassen. Seitdem haben einige Kabelnetzbetreiber in Vietnam Ausstrahlungen von CNN und BBC auf ihren Kanälen gesperrt.

Als eine Form sanfter Repression wurden neue Einschränkungen bürgerlicher und politischer Freiheiten im Internet in Betracht gezogen und teilweise bereits umgesetzt. Im April 2012 veröffentlichte das Ministerium für Information und Kommunikation den Entwurf einer Verordnung zur Regelung der Leitung, Bereitstellung und Nutzung von Internet-Dienstleistungen und Online-Informationen. Nach diesem Entwurf wären ausländische Provider praktisch gezwungen, ihre Zusammenarbeit mit den vietnamesischen Behörden zu intensivieren, indem sie als illegal eingestufte Inhalte entfernen sowie Rechenzentren notfalls im Land unterhalten müssten. Darüber hinaus verlangt er, dass Nutzer online ihren Echtnamen verwenden, was in einem politischen Umfeld, in dem man mit negativen Auswirkungen rechnen muss, die freie Meinungsäußerung erheblich einschränken könnte.

Repressionen und weitere vom Einparteienstaat verfolgte Strategien

Tatsächlich werden auch harte repressive Maßnahmen ergriffen, um diejenigen Blogger zu bestrafen, die »ihre demokratische Freiheit dazu missbrau-

chen, um gegen die Interessen des Staates zu verstoßen« oder »Propaganda gegen den Staat zu betreiben« (wie es im vietnamesischen Strafgesetzbuch heißt). Im Juli 2013 wurde die Direktive Nr. 72/2013 veröffentlicht, was prompt einen Aufschrei bei Menschenrechtsgruppen wie »Reporter ohne Grenzen« und »Freedom Online Coalition« und bei vietnamesischen Bloggern hervorrief. Diese Direktive untersagt es Bloggern und Nutzern der sozialen Medien, »zusammengefasste Nachrichten zu vermitteln«, und legt bei der Bereitstellung und Weitergabe von Informationen eine Reihe von Einschränkungen auf. Diese Direktive zielte ganz bewusst darauf ab, den Einfluss der sozialen Medien auf die Öffentlichkeit und die öffentliche Meinung zu untergraben.

Die meisten Bedenken, die gegen diese Direktive laut wurden, konzentrieren sich auf den Versuch des Staates, mit Hilfe dieser Verordnung eine massive und fortdauernde Überwachung des Cyberspace auszuüben, um die im Netz aktiven Bürgerinnen und Bürger zu kontrollieren. Zudem wird moniert, dass die vage Formulierung die Verordnung geradezu zu einer Blankovollmacht mache, um jeden Netzbürger nach Gutdünken des Staates zu bestrafen. Die Direktive 72/2013 untersagt »die Nutzung von Internet-Dienstleistungen und Online-Informationen, um gegen die Sozialistischen Republik Vietnam zu opponieren, die nationale Sicherheit, die gesellschaftliche Ordnung und Sicherheit zu bedrohen, die nationale Einheit und Brüderlichkeit zu untergraben, Feindseligkeiten zwischen Ethnien und Religionen zu schüren oder sich den nationalen Traditionen zu widersetzen oder ähnliche Verstöße zu begehen«.

Eine weitere Strategie besteht darin, Meinungsmacher und Online-Kommentatoren einzustellen, die sich an politischen Blogs und Social-Networking-Seiten beteiligen, um sich dort in Online-Debatten gegen sogenannte feindliche Kräfte zu engagieren.[19]

Die Wirksamkeit der vom Einparteienstaat eingesetzten Strategien ist jedoch noch begrenzt. Die Maßnahmen, die darauf abzielten, diese neuen Dimensionen des politischen Raumes zu kontrollieren und zu begrenzen, sind weitgehend fehlgeschlagen, da Zwangsmaßnahmen Widerstand der Internetnutzer hervorrufen und angeheuerte Kommentatoren meist nicht in der Lage sind, vernünftig und überzeugend zu argumentieren. Die sozialen Medien entwickeln sich weiterhin außerhalb der Kontrolle des Einparteienstaates und stellen eine wesentliche Quelle der Unterstützung für die Entwicklung der Zivilgesellschaft und eines unabhängigem politischen Raumes dar.

Was können wir daraus lernen?

Die Entwicklung der sozialen Medien in Vietnam hat unterschiedliche Mythen in Bezug auf ihre Nutzung und Wirkung hervorgebracht. Einerseits wird davon ausgegangen, dass die sozialen Medien die Macht hätten, als ein freier und sicherer Bereich der Meinungsäußerung zu fungieren. Dank neuer Technologien haben die sozialen Medien eine massenhafte Teilhabe ermöglicht und die Wirkung vieler traditioneller Kontrollmaßnahmen der Regierung, etwa die Zensur, erheblich gemindert. Trotz der gesetzlichen Beschränkungen und Hemmnisse hat der Aufstieg der sozialen Netzwerke viele ganz normale Netzbürger und gesellschaftliche Akteure dazu befähigt, ihre Sorgen zum Ausdruck zu bringen und zu konkreten Aktionen aufzurufen. Allein diese neuen Verhaltensmuster und -möglichkeiten haben zur Ausweitung des politischen Raumes und zu einer größeren Vielfalt von Akteuren, die an der Gestaltung der Politik mitwirken können, beigetragen. Durch die Entwicklung der sozialen Medien wird die Öffentlichkeit besser über wichtige politische und wirtschaftliche Themen von öffentlichem Interesse informiert.

In einem dialektischen Wechselspiel hat die zivilgesellschaftliche Einflussnahme öffentliche Reaktionen geprägt und auch die Art und Weise, wie der Staat mit kontroversen Problemen umgeht. Der Aufstieg der sozialen Medien hat die Zivilgesellschaft hinsichtlich ihrer Wirkung und ihres Organisationsgrades, ihrer Koordinierung, ihrer Mobilisierung und der Reaktionsfähigkeit der Beteiligten auf eine neue Entwicklungsstufe gehoben, auch wenn es immer noch mancherlei Grenzen und Einschränkungen gibt. Durch die Nutzung sozialer Medien können zivilgesellschaftliche Akteure die Grenzen dessen ausdehnen, was für den Staat noch akzeptabel ist, und einen größer werdenden politischen Raum für sich in Anspruch nehmen.

Doch bieten soziale Medien, anders als oft angenommen wird, bislang nicht für alle Akteure die gleichen Ausgangsbedingungen. Es handelt sich nach wie vor um einen politischen Raum, der von Ungleichheit geprägt ist: Die Teilnehmer dieses politischen Raumes haben ein unterschiedliches Gewicht. Insbesondere der Einparteienstaat engagiert sich stärker denn je in den sozialen Medien und er verfügt über genügend infrastrukturelle Macht, um den Cyberspace zu durchdringen und ihn nicht nur zu überwachen. Insofern sind soziale Medien dazu geeignet, die Angst des Einzelnen gegenüber dem Überwachungs- und Polizeistaat zu verstärken, sodass die Bürger sich weniger sicher dabei fühlen, ihre Meinung zum Ausdruck zu bringen.

Öffentliche Teilnahme über die sozialen Medien ist nicht immer ein aktiver politischer Prozess. In einem durch mangelnde Transparenz gekennzeichneten Umfeld ist die Veröffentlichung von Informationen über heikle Themen innerhalb des Einparteienstaates oft von großem politischen Nutzen. In solch einem politischen Kontext können soziale Medien leicht von den unterschiedlichsten politischen Kräften für ihre eigenen Zwecke manipuliert werden, ohne dass die ganze Wahrheit enthüllt oder völlig falsche Informationen präsentiert werden müssen. Man darf nicht außer Acht lassen, dass auch bestimmte Elemente des Einparteienstaates ein verstecktes Spiel betreiben, indem sie über soziale Medien unbestätigte Informationen streuen, um damit, wie oben dargelegt, ihre eigenen Interessen voranzutreiben.

Während viele Bürgerinnen und Bürger sowie Beobachter große Hoffnungen hegen, die sozialen Medien könnten ein wirksames Instrument sein, um soziale Bewegungen zu Themen wie Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Umwelt in Gang zu setzen, ist es zuweilen schwierig, die massenhaften Reaktionen in den sozialen Medien in konkretes gemeinsames Handeln auf physischer Ebene umzusetzen. Beispiele wie das der »6700 Menschen für 6700 Bäume« in Hanoi bleiben die Ausnahme. Gesellschaftliches Engagement lässt sich nicht mit der Kraft von »Social Media Power« gleichsetzen, da es nur dann größere Dynamik entfaltet, wenn es nicht direkt politische Autorität, die Interessen mächtiger Institutionen, Parteiführer oder einflussreiche Einzelpersonen und deren persönliche Interessen herausfordert, sei es lokal oder auf Landesebene. Dass dies nach wie vor so ist, liegt vor allem daran, dass soziale Medien leicht marginalisiert und wirkungsvoll unterdrückt werden können. Eine Partizipation, die auf breiterer und tieferer Ebene auf den politischen Prozess bei sozialen und politischen Themen Einfluss nimmt, erfordert mehr als nur die spontanen Reaktionen und Emotionen von Teilnehmern im Cyberspace, nämlich Vertrauen und Respekt. Über beides verfügen Menschen, die in den sozialen Medien miteinander agieren, nicht notwendigerweise.

Anmerkungen

1 Der Einparteienstaat ist ein politisches System, das von einer einzigen Partei dominiert wird, die sämtliche anderen politischen Organisationen und Institutionen in dem Land beherrscht, kontrolliert und einbindet. Insofern ist Vietnam ein Einparteienstaat.

2 Yên Thủy: Tăng tỷ lệ người dùng Internet Việt Nam lên mức 80 – 90% dân số (Anteil der Internet-Nutzer in Vietnam steigt auf 80 bis 90 Prozent der Bevölkerung), in: Vietnamplus,

22.2.2017, https://www.vietnamplus.vn/tang-ty-le-nguoi-dung-internet-viet-nam-len-muc-8090-dan-so/432087.vnp.

3 Statistics from the Universal Periodic Review (UPR) Report prepared by Vietnam's Ministry of Foreign Affairs in 2013, to be submitted to the United Nations Human Rights Council.

4 Benedict T. Kerkvliet, Regime Critics: Democratization Advocates in Vietnam, 1990s–2014, in: Critical Asian Studies, 47 (2015) 3, S. 359 – 387.

5 Bao Yen, Growing up in a political bubble: Are Vietnamese millennials ready to burst free?, in: Vnexpress, 22.10.2017, https://medium.com/@duoyen/growing-up-in-a-political-bubble-are-vietnamese-millennials-ready-to-burst-free-dbad8656fcde.

6 Miki Kittilson/Russell Dalton, The Internet and Virtual Civil Society: The New Frontier of Social Capital (CSD Working Papers), Center for the Study of Democracy, University of California, Irvine, CA 2008.

7 Alex Chang/Yun-han Chu/Bridget Welsh, Southeast Asia: Sources of Regime Support, in: Journal of Democracy, (24) 2013 (2), S. 150 – 164.

8 Human Rights Watch, Vietnam: Drop charges against prominent bloggers. 22.3.2016, https://www.hrw.org/news/2016/03/22/vietnam-drop-charges-against-prominent-bloggers.

9 Der Brief wurde auf seiner Facebook-Seite innerhalb weniger Tage 6567-mal gelikt, 789-mal geteilt und 588-mal kommentiert.

10 Công Lý, Các luật sư: Ai đã tham mưu cho đề án đốn hạ 6700 cây xanh (Anwälte: Wer hat bei dem Projekt zum Fällen von 6700 Bäumen beraten?), in: Voice of Vietnam (VOV) online, 20.3.2015, http://vov.vn/xa-hoi/cac-luat-su-ai-da-tham-muu-cho-de-an-don-ha-6700-cay-xanh-389181.vov.

11 Bui Hai Thiem, In search of a post-socialist mode of governmentality, in: Asian Journal of Social Science, 43 (2015) 1 – 2, S. 80 – 102.

12 Jonathan London, Politics in Contemporary Vietnam, in: Jonathan London (Hrsg.), Politics in Contemporary Vietnam, Basingstoke 2014.

13 Office of the Government of Vietnam, Official Document Nr. 7169/VPCP-NC, 12.9.2012 (Büro der Zentralregierung: Wie mit Informationen, die sich gegen die Regierung richten, umgegangen werden soll), http://vanban.chinhphu.vn/portal/page/portal/chinhphu/hethongvanban?class_id=2&mode=detail&document_id=163586.

14 Edmund Malesky, Understanding the Confidence Vote in Vietnamese National Assembly: An Update on 'Adverse Effects of Sunshine, in: Jonathan London (Hrsg.), Politics in Contemporary Vietnam: Party, State, and Authority Relations, New York 2014, S. 84 – 99.

15 Nguyễn Trang/Văn Hiếu, Không nên ngăn cấm mà cần làm cho mạng xã hội phát triển lành mạnh (Wir sollten die sozialen Netzwerke nicht verbieten, sondern sie in gesunder Weise entwickeln), 24.10.2017, https://www.baomoi.com/khong-nen-ngan-cam-ma-can-lam-cho-mang-xa-hoi-phat-trien-lanh-manh/c/23686056.epi, Übersetzung ins Englische B. H. T.

16 Anh Khôi, Quyền lực ngầm của Mạng xã hội (Die heimliche Macht der sozialen Medien) in: Nhan Dan, 13.9.2012, http://www.nhandan.com.vn/chinhtri/binh-luan-phe-phan/item/1162602-.html.

17 Diese Zahlen können dem Bericht, den das vietnamesische Außenministeriums im Rahmen der »Universal Periodic Review« im Jahre 2013 dem Rat für Menschenrechte bei den Vereinten Nationen vorlegte, entnommen werden, http://www.mofahcm.gov.vn/vi/mofa/nr040807104143/nr040807105001/ns090723074537 (vietnamesische Version), https://www.upr-info.org/sites/default/files/document/viet_nam/session_18_-_january_2014/a_hrc_wg.6_18_vnm_1_e.pdf (englische Version).

18 Zachary Abuza, Stifling the Public Sphere: Media and Civil Society in Vietnam, International Forum for Democratic Studies, National Endowment for Democracy, 2015, https://www.ned.org/stifling-the-public-sphere-media-and-civil-society-in-egypt-russia-and-vietnam/.

19 Im Rahmen einer Jahrestagung des Bereichs Information und Propaganda im Dezember 2012 teilte Ho Quang Loi, Leiter der Abteilung für Information und Propaganda des Parteikomitees von Hanoi, mit, dass im Laufe des Jahres 900 Online-Kommentatoren für den Kampf in der Blogosphäre mobilisiert worden seien, vgl. Đào Tuấn, Tổ chức nhóm chuyên gia bút chiến trên Internet (Den Online-Meinungskampf im Internet organisieren), in: Lao Động, 2012, http://www3.laodong.com.vn/chinh-tri/to-chuc-nhom-chuyen-gia-but-chien-tren-internet-98582.bld.

Adam Fforde

10

Der Mythos des 6. Parteitages 1986

Einführung

Der in diesem Kapitel untersuchte Mythos hat zwei Facetten. Der ersten zufolge ist die Kommunistische Partei Vietnams (KPV) der Urheber des Wandels in Vietnam, der zweiten nach ist der 6. Parteitag 1986 mit seiner Einführung von »Doi Moi« zentrales Beispiel und Beweis für diese Auffassung.

In diesem Beitrag wird Mythos als etwas betrachtet, was verschiedene Eigenschaften aufweist. Erstens gilt er als etwas Maßgebendes – wer nicht mit ihm übereinstimmt, sieht die Dinge nicht etwa nur anders, sondern ist im Irrtum. Zweitens zeigt sich, dass Mythen auf tönernen Füßen stehen, wenn sie mit Gegenargumenten konfrontiert werden – und diese lassen sich recht einfach finden, wenn man nur danach sucht. Drittens liegt der Schluss nahe, dass ein Mythos nicht auf einem simplen Denkfehler beruht, sondern dass er erklärt werden kann, indem man nachzuvollziehen versucht, warum diejenigen, die an ihm festhalten, sich nicht auf Gegenargumente einlassen.

Die nachfolgende Erörterung wird relevante Einzelheiten ans Licht bringen, aber die Essenz des Mythos ist schnell beschrieben: Im Dezember 1986 hielt die KPV einen ihrer regelmäßigen Parteitage ab, nämlich den sechsten. Dies geschah 22 Monate, nachdem in der Sowjetunion Gorbatschow Generalsekretär der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (KPdSU) geworden war. Die Republik Südvietnam war 1975 von Truppen aus dem Norden – der Demokratischen Republik Vietnam (DRV) – erobert worden. Dies geschah mehr als zwei Jahre nach dem Pariser Abkommen, nachdem die USA ihre Truppen abgezogen, ihre Militärhilfe drastisch gekürzt und damit das Regime im Süden aufgegeben hatten. Die DRV war auf verschiedene Art und Weise vom Ostblock und China unterstützt worden. Mit Panzern und Artillerie ausgestattete reguläre Truppen

aus dem Norden hatten schließlich den Sieg errungen. In Zeiten des Kalten Krieges erschien dies als eine schwere Niederlage für den Westen.

Nach 1975 kam es zur Wiedervereinigung Vietnams und 1976 gründete die KPV einen gemeinsamen, international anerkannten Staat, die Sozialistische Republik Vietnam. Man versuchte nach sowjetischem Vorbild gestaltete Institutionen der zentralen Planung einzuführen, den privaten Wirtschaftssektor zu verstaatlichen, die Landwirtschaft zu kollektivieren und den freien Markt strikt zu kontrollieren. Darüber hinaus wurde ein mächtiger Sicherheitsapparat aufgebaut und das aus anderen »kommunistischen« Ländern wohlbekannte System marxistisch-leninistischer Ideologie eingeführt, das an den Schulen gelehrt wurde. Unter der Ägide Hanois wurde eine kommunistische Gewaltherrschaft errichtet. Wie anderswo mussten die vietnamesischen Kommunisten jedoch feststellen, dass dieses System nicht funktionierte.

Nach vielen Schwierigkeiten, vor allem wirtschaftlicher Art, erkannten die kommunistischen Führer zehn Jahre nach der Wiedervereinigung des Landes ihren Fehler und änderten ihre Meinung, wie die Entwicklung des Landes gestaltet werden sollte. Unter der Bezeichnung »Doi Moi« (Erneuerung) fand diese neue Ausrichtung Ausdruck in den Entscheidungen des 6. Parteitages von 1986. Diese grundlegende Richtungsentscheidung wurde in einzelnen politischen Maßnahmen konkretisiert. Nach einigen antiinflationären Stabilisierungsmaßnahmen im Jahre 1989 und dem Wegbrechen der Hilfe aus dem Ostblock begann sich die Wirtschaft zu erholen und es entwickelte sich ab 1992 ein regelrechtes »Wirtschaftswunder«. Nachdem in den Städten des Landes noch bis etwa 1990 Lebensmittelrationierung geherrscht hatte, erlangte Vietnam um das Jahr 2009 den Status eines »Landes mittleren Einkommens« und die Armutsrate war drastisch zurückgegangen.

Aus diesem kurzen Abriss wird deutlich, dass eine solche Sicht der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung eine Reihe von Schlussfolgerungen nach sich zieht. Dies vor allem dann, wenn man in der freien Wirtschaft tätig ist, sich mit Fragen der internationalen Sicherheit befasst, Entwicklungshilfe leistet, ein Wissenschaftler ist oder sich schlichtweg für Zeitgeschichte interessiert.

1. Die entscheidende Ursache für den Wandel ist eine Politik, die auf der Richtungsentscheidung der Partei für die »Politik der Erneuerung« (Doi Moi) beruht. Denn sie beseitigte die wirtschaftliche Tyrannei der nach sowjetischem Vorbild ausgerichteten Wirtschaftsinstitutionen.
2. Der Positionswechsel der KPV ist auf einen schlichten Meinungswandel in der Partei zurückzuführen. Niemand vertritt die Ansicht, dass das

Regime gestürzt worden wäre, hätte der 6. Parteitag nicht das getan, was er getan hatte – was immer dies auch war. Es gab im Süden keine von verschworenen Anhängern der untergegangen Republik Vietnam kontrollierten »No-go-Areas«, es wurde auch nicht berichtet, dass der Sicherheitsapparat des Regimes das Vertrauen in die Parteiführer verloren hätte, und, soweit wir wissen, gab es auch keine Unruhen in den Städten oder Demonstrationen von Bauern, die außer Kontrolle zu geraten drohten.

3. Es ist nicht notwendig, sich eingehend mit der tatsächlichen Entwicklung des vietnamesischen Kommunismus zwischen 1976 und 1986 auseinanderzusetzen, jenem Jahrzehnt, das diesem »Meinungswandel« vorausging.

Es ist offensichtlich, dass diese Überzeugungen vielen gut ins Konzept zu passen scheinen. Das ärgerliche Problem ist nur, dass es nur allzu einfach ist, zu beweisen, dass sie schlicht nicht den Tatsachen entsprechen. Und dennoch werden derlei ärgerliche Tatsachen, und das ist wohl kaum überraschend, häufig ignoriert. In der wissenschaftlichen Literatur werden die Fakten in einigen der am häufigsten zitierten Studien zwar präsentiert, womit man implizit auch gegen den Mythos argumentiert, aber die entscheidenden Schwachstellen dieser Studien sind bislang in der wissenschaftlichen Diskussion nie explizit und grundlegend diskutiert worden.[1] Ein Charakteristikum der Literatur über Vietnam besteht darin, dass dort wenig zusammenhängend geforscht und diskutiert wird und die wissenschaftlichen Debatten daher der Komplexität der Probleme nicht angemessen sind. Dies trifft vielleicht auch auf jene Debatten zu, die sich mit den Spannungen und Konflikten auseinandersetzen, die auf das verhängnisvolle Erbe zurückzuführen sind, das die Kriege vor 1975 hinterlassen haben.

Dieser Beitrag ist in drei Abschnitte gegliedert. Zunächst wird der Mythos beleuchtet, wie er sich in Publikationen der KPV, einiger Wissenschaftler und solcher von Gebern von Entwicklungshilfe niederschlägt. Anschließend wird der Mythos aus zwei Blickwinkeln erörtert: Welche Funktionen scheint er erfüllt zu haben? Und hat er »funktioniert«? Die abschließenden Reflektionen gehen auf den Satz von Kuhn ein, dass es mehr als einer Anomalie bedarf, damit eine Anomalie Realität wird. Nicht zuletzt erfolgt eine Auseinandersetzung mit der bezeichnenden Tatsache, dass, obwohl die KPV Anfang der 1990er Jahre »Modernisierung und Industrialisierung« zum Kernziel und Kerninhalt der nationalen Entwicklung erklärte, offiziellen Wirtschaftsdaten zufolge sich das Land während des Wirtschaftswunders nicht industrialisierte, sondern eher den Dienstleistungssektor ausbaute. Offenbar hatte aber niemand etwas gegen diese Entwicklung.[2] Sie ist

Gegenstand eines anderen Mythos, auf den in diesem Beitrag nicht eingegangen wird, aber man sieht daran, dass die Partei gegenüber einigen Dingen ziemlich entspannt ist, aber keineswegs bei allen.

Der Mythos in der Literatur

In diesem Abschnitt geht es um Publikationen zum 6. Parteitag, vor allem um solche, in denen auf die viel zitierten Schriften wie die von Le Duc Thuy, de Vylder, Fforde und andere, die den Mythos in Abrede stellen, nicht eingegangen wird.[3] Dabei handelt es sich um eine vielleicht etwas trockene Erörterung. Doch der darauf folgende Abschnitt wird mehr Anschauungsmaterial aus dem realen Leben der Vietnamesinnen und Vietnamesen (darunter auch kommunistischer Kader) enthalten und dadurch sicherlich sehr viel anschaulicher sein.

Der Mythos und wie ihn die KPV sieht

Als regierende Partei ist die KPV stets bestrebt, die Geschichte in einer ihr eigenen Sichtweise oder einem ihr eigenen Narrativ zu präsentieren. Allerdings ist die Partei in vielerlei Hinsicht bemerkenswert offen. So veröffentlicht sie z. B. eine enorme Menge von Partei- und Regierungsdokumenten im Internet, auf die Forscher (so auch der Autor dieses Beitrages) über die »Law Library«[4] online zugreifen können. Was man dort findet, reicht von schwer durchschaubaren Angaben über Pensionsansprüche von Soldaten, den Grenzen von Gemeindegebieten bis hin zu wirklich bedeutenden Dokumenten von Parteitagen der KPV und Entscheidungen ihres Politbüros. Ähnliche Online-Datenbanken stehen der allgemeinen Forschung zur Verfügung oder können von Studenten in Vietnam genutzt werden, die zur Teilnahme an politischen Schulungskursen verpflichtet sind und für Schlüsselthemen »pauken« müssen. Keiner der Inhalte ist irgendwie kontrovers. Vielmehr sind die dort vermittelten Inhalte Bestandteil dessen, was die Partei als ihre Sicht der Dinge tagtäglich präsentiert.[5]

Problemlos herunterladen kann man auch einen offiziellen Lehrgang zur Geschichte der Partei.[6] Dabei handelt es sich um Lehrmaterial für Studenten. Der Text macht die Partei für die Probleme im Vorfeld des Parteitages von 1986 verantwortlich:

> » Die subjektiven Ursachen […] der Situation waren schwerwiegende Fehler in den Direktiven der Partei[7] und deren politischer Umsetzung; [und] in der stra-

> tegischen Führung und der Umsetzung der Strategie durch die Partei und den Staat. Die festgelegten Ziele und die vereinbarten Schritte zu ihrer Erreichung waren nicht auf die Realitäten unseres Landes zugeschnitten und berücksichtigten nicht die vorrangige Aufgabe des Wiederaufbaus der Wirtschaft […] Diese Versäumnisse […] sind schwerwiegende Fehler.«[8]

Nach diesem Lehrgang passt sich die Partei einfach nur flexibel und die Entwicklungen reflektierend den realen Gegebenheiten an. Doch – wie der nächste Abschnitt zeigen wird – behandelt der Text zunächst zwar bemerkenswert detailfreudig die positiv verlaufenen Teilreformen der frühen 1980er Jahre, *ignoriert jedoch die konservative Reaktion auf sie* und umgeht damit die Notwendigkeit, eine Erklärung für die Politik des Wandels zu liefern, die über »subjektive Gründe« hinausgeht. Dementsprechend heißt es:

> »Die Lage des Landes war zu jener Zeit so, dass eine dringliche, objektive Notwendigkeit für eine Erneuerung [Doi Moi] in der Parteiführung bestand, eine neue, entschlossene wissenschaftlich untermauerte Politik zu verfolgen, um die sozioökonomischen Situation des Landes zu stabilisieren und so die Krise zu überwinden, um weiter voranzuschreiten.«[9]

Vor dem Hintergrund dieser Analyse wird der 6. Parteitag von 1986 als Beginn eines Weges der Erneuerung dargestellt, auf dem in den beiden Jahrzehnten bis 2006 (dem Zeitpunkt der Veröffentlichung des Textes) Prozesse der »Modernisierung und Industrialisierung« vonstattengingen.[10] In diesem Zusammenhang sei noch einmal erwähnt, dass Vietnam während des »Wirtschaftswunders« durch ein jahrelanges hohes Wachstum, das 1992 seinen Anfang nahm, in Wirklichkeit nicht industrialisiert wurde, sondern der Dienstleistungssektor sich beträchtlich erweiterte.[11]

Der Parteitag, so wird in dem Lehrgang ausgeführt, fand inmitten einer durch politische Fehler verursachten und von Hyperinflation geprägten Wirtschaftskrise statt.

> »Die Wirtschaft steckte in einer tiefen Krise. Dies führte sowohl innerhalb wie außerhalb der Partei zu einem breiten Spektrum von Meinungen und heftigen Diskussionen. Dabei drehte sich alles um drei große Fragen: Produktionsstruktur, sozialistische Umgestaltung [der hier verwendete Begriff *cai tao* bedeutet Zwangsverstaatlichung und Kollektivierung der Landwirtschaft, A. F.] sowie das System des wirtschaftlichen Managements. Die Realität [erforderte] eine Erneuerung [Doi Moi] im Denken.«[12]

Der Parteitag zog aus den Erfahrungen bzw. Fehlern der Vergangenheit vier Lehren:

> »Erstes muss die Partei bei all ihren Aktivitäten der Ideologie folgen, ›das Volk als Ausgangspunkt nehmen‹ [eine weniger wörtliche Übersetzung könnte lauten: sich ganz ›auf das Volk zu stützen‹, A. F.].
> Zweitens muss die Partei immer von der Realität ausgehen und die objektiven Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung respektieren und im Einklang mit ihnen handeln.
> Drittens [müssen wir] verstehen, wie man unter veränderten Bedingungen die Stärke des Moments in nationale Stärke verwandeln kann.
> Viertens [müssen wir] die Partei auf eine Art und Weise weiterentwickeln, die einer regierenden Partei, die ein Volk führt, das eine sozialistische Revolution vollzieht, gemäß ist.«[13]

Diese Lehren sind natürlich nicht gerade eindeutig. Es ist keine Rede von Märkten, politischer Reform oder anderen radikalen Veränderungen. Im Text wird weiter ausgeführt, dass auf dem Parteitag fünf grundlegende Direktiven vorgestellt wurden. Zu ihnen gehörte, dass man »das System der bürokratischen, zentralen Verwaltung und Materialversorgung definitiv abzuschaffen und stattdessen ein System der Planung gemäß sozialistischer Rechnungsführung einzuführen« hätte.[14] Für diejenigen, die erfahren möchten, worum es bei dem Parteitag überhaupt ging, schließt der Abschnitt dann damit, dass der Parteitag einen größeren Richtungswechsel bedeutet habe; allerdings wird nicht ganz klar, was darunter zu verstehen ist.[15]

Der nächste Abschnitt des Lehrganges beschäftigt sich mit konkreten politischen Veränderungen, die nach dem Parteitag vorgenommen wurden. Anfang 1987 wurden Handelsbarrieren zwischen einzelnen Provinzen untersagt; das 3. Plenum des Zentralkomitees der KPV im August 1987 sprach sich für freie Handelsaktivitäten staatseigener Unternehmen aus; im April 1988 erließ das Politbüro die »Direktive #10«, die die Kooperativen zwar nicht auflöste, von diesen jedoch verlangte, über alle Arbeiten direkte Verträge mit ihren Bauernfamilien abzuschließen, wobei ein Mindestanteil bei den Bauern verbleiben sollte; im Juni 1988 schließlich versuchte sich das 5. Plenum des Zentralkomitees an einer grundlegenden Reform der Partei selbst.[16]

Diese offizielle Darstellung macht also geltend, dass der Parteitag von 1986 ein entscheidender Wendepunkt gewesen sei, und führt frühere Probleme auf Fehler der Partei zurück. In ihr ist jedoch keine Rede von einem eindeutigen Wechsel vom »Plan zum Markt« oder gar von einer

»politischen Reform«. Privatisierungen staatseigener Unternehmen werden ebenso wenig erwähnt wie Auflösungen von Kooperativen, Wahlen auf lokaler Ebene oder eine Demokratisierung à la Gorbatschow usw. Schaut man aus der Perspektive von 2016 zurück, ist man sich natürlich der grundlegenden Veränderungen bewusst, die in der Wirtschaft und in der politischen Atmosphäre seit Anfang der 1990er Jahre zu beobachten gewesen sind, als das enge Korsett kultureller und persönlicher Kontrolle gelockert wurde. Es ist allerdings schwierig, in Texten wie den hier zitierten jene Zielsetzungen zu finden, von denen die Partei sagt, sie seien die Ziele des Parteitages gewesen. Dennoch wird dieser Parteitag als ein großer Durchbruch bezeichnet und, wie oben gezeigt wurde, ist dies auch die Lehrmeinung der Partei.

Akzeptiert man diese Analyse, so fällt zweierlei auf:

1. Die Partei lehrt, dass der Parteitag nötig gewesen sei, weil die Partei nicht in der Lage war, geeignete Strategien zu entwickeln und umzusetzen, was hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, an einer Fehlentwicklung gelegen habe, die man als »subjektive Irrtümer« bezeichnet.
2. Das, um was es beim 6. Parteitag angeblich ging, ist etwas völlig anderes als die politischen Veränderungen und daraus resultierenden Politikwechsel, die in der Sowjetunion unter Gorbatschow und nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion in Osteuropa eingefordert wurden. Die KPV erscheint als eine unter großem Druck stehende Regierungspartei, die jedoch auf politischer Ebene vor allem dem Verlangen der staatseigenen Betriebe nach größerer kommerzieller Handlungsfreiheit erheblich entgegenkam; ein Verlangen, das bereits Anfang der 1960er Jahre deutlich geworden war und das Teil einer größeren politischen und wirtschaftlichen Auseinandersetzung ab Ende der 1970er Jahre war – was in den oben zitierten Texten aber nicht thematisiert wird.

Für die KPV, die durch ihre Kontrolle über die Lehrmaterialien Mythen konstruiert, scheint daher der Mythos des 6. Parteitages von 1986 zwei wesentliche Botschaften zu enthalten:

1. Er präsentiert die KPV als Urheberin wichtiger, vom Parteitag unter der Bezeichnung »Doi Moi« angekündigter Veränderungen sowie als Urheberin des »Wirtschaftswunders« und aller weiterer darauf folgender positiver Veränderungen. Dabei ist offenkundig, dass zum Zeitpunkt des Parteitages es gar nicht klar war, wie genau dies ablaufen würde.[17]
2. Er erklärt die Veränderungen auf dem Parteitag als eine Korrektur vergangener Fehler, die durch die Erkenntnis der Partei ausgelöst wurde, dass »sie etwas falsch gemacht hatte« und nun nach eingehender Reflexion und Analyse wisse, wie es richtig zu machen sei.

Wissenschaftliche Sichtweisen aus dem »westlichen Westen«[18]

Aus verschiedenen (westlichen) wissenschaftlichen Publikationen geht deutlich hervor, worauf man sich auf dem Parteitag (angeblich) verständigt hat und welche politischen Maßnahmen dort angekündigt wurden. So lesen wir z. B bei Woods:

> »Während einer Tagung der Kommunistischen Partei Vietnams (KPV) im Dezember 1986 setzten jüngere und weniger dogmatische Parteimitglieder, die nicht auf den Sozialismus als Wirtschaftsmodell festgelegt waren, eine neue, Doi Moi genannte Politik durch.«[19]

Dieses Zitat stammt aus einem Text aus der Reihe »Key Issues in Asian Studies« der US-amerikanischen »Association for Asian Studies«, einem Lehrbuch für Bachelor-Studierende, dem daher eine gewisse Autorität zukommt. Wie wir sehen konnten, lehrt die KPV selbst nicht, dass der Parteitag eine in sich stimmige Reihe von politischen Maßnahmen entwickelt und beschlossen habe, sondern eher, dass er sozusagen Türen geöffnet habe, die, erst einmal geöffnet, in verschiedene, noch unbekannte Richtungen führen konnten. Das Zitat von Woods legt zudem nahe, dass es, initiiert von einer identifizierbaren Gruppe »jüngerer« Parteimitglieder, eine klare Reformabsicht gegeben habe. Dieser Standpunkt unterscheidet sich von dem, den Le Mau Han et al. vertraten,[20] doch er entspricht der Argumentation der Partei, der zufolge die wichtigste Neuerung »subjektiver Natur« gewesen sei, die Partei änderte ihre Meinung, da sie nun unter die Kontrolle dieser »jungen Leuten« geraten war.

Litvack und Rondinelli von der Weltbank argumentieren:

> »Der tiefe Einbruch der Wirtschaft während der 1970er und 1980er Jahre führte zu wirtschaftspolitischen Reformen unter der Bezeichnung *doi moi* bzw. zu einer wirtschaftlichen Erneuerung, die das Abgleiten der Wirtschaft revidierte und ein kräftiges Wirtschaftswachstum bewirkte.«[21]

Barbieri und Bélanger, zwei weitere Wissenschaftler:

> »Vor die Wahl gestellt zwischen ihrem eigenen Überleben als politisches System und einer maßgeblichen Neuausrichtung ihrer sozioökonomischen Strategie, reformierte die Kommunistische Partei Vietnams – dem Beispiel anderer kommunistischer Länder folgend – ihr gesamtes wirtschaftliches und politisches System […]. Der 6. Parteitag der Kommunistischen Partei stimmte im

> Dezember 1986 im Wesentlichen über einen Wechsel von einem sowjetisch geprägten hin zu einem marktorientierten Wirtschaftssystem ab.«[22]

Dieser letzte Satz des obigen Zitates präsentiert wiederum eine andere Interpretation, die die Situation, stärker, als dies die KPV in ihren Lehrmaterialien tut, gleichsam in Schwarz-Weiß darstellt.

Die Zitate implizieren, dass der Mythos des 6. Parteitages von 1986 zwei Aspekte aufweist:

1. Der Parteitag war sehr wichtig und er kürte die Partei zur Urheberin jener Reformen, die ihrerseits der Grund für spätere Erfolge waren. Im Wesentlich waren Letztere darauf zurückzuführen, dass die Partei »ihre Meinung änderte«.
2. Die zitierten ausländischen Wissenschaftler neigen weit mehr als die KPV selbst zu der Behauptung, auf dem Parteitag sei eine klare Aussage dazu getroffen worden, wie es weitergehen solle. Dies steht im Widerspruch zu dem, was vietnamesischen Studenten in ihren obligatorischen Politikkursen gelehrt wird.

Der weiter oben zitierte Text ist sicherlich richtungsweisend, da er für das obligatorische politische Studium aller vietnamesischen Hochschulstudenten verbindlich ist. Aber was können wir über die Verbreitung des Mythos sagen, der in den Zitaten zum Ausdruck kommt?

Es gibt Software, die es ermöglicht, von »Google Scholar« herangezogene Materialien durchsuchen zu lassen. Eine Suche nach allen Texten, in denen »Parteitag 1986« sowie die Wörter »Vietnam«, »Doi« und »Moi« vorkommen, ergab am 20. September 2017 1366 Zitate aus 106 Arbeiten. Die ersten 11 Arbeiten wiesen 743 dieser Zitate auf – also etwas mehr als die Hälfte, und man kann also mit gutem Grund unterstellen, dass diese Arbeiten nicht unerheblichen Einfluss haben.

Es gibt in diesen Arbeiten zwei sehr unterschiedliche Ansichten über den 6. Parteitag. Sie spiegeln ein breites Spektrum wider, doch ab einem gewissen Punkt wird immer deutlicher, dass die jeweiligen Autoren den Mythos 1986 in Abrede stellen. Hier kann man eine Arbeit von Taylor aus dem Jahr 2013 heranziehen. Darin wird der Versuch unternommen, eine Verbindung zu einer Debatte über ein chinesisches Schriftstück aus dem 15. Jahrhundert herzustellen, in dem es darum geht, wie mit einem vor Kurzem eroberten Gebiet, das im Norden des heutigen Vietnams liegt, umgegangen wird, und in dem zu einem »Neuanfang« aufgerufen wird:

> »Sein [gemeint ist Huang Fu – ein Amtsträger; A. F.] erklärtes Ziel war es, ›einen Neuanfang zu machen‹ […] Er verwendete den Ausdruck ›canh tan‹

(chinesisch ›gengxin‹) […] die literarische Entsprechung des umgangssprachlichen Ausdruckes Doi Moi, der üblicherweise mit ›Erneuerung‹ übersetzt wird und als Bezeichnung der Regierungspolitik Vietnams Ende der 1980er Jahre Berühmtheit erlangte.
Seit dem 10. Jahrhundert hat kein Versuch, eine dauerhafte politische Führungsstruktur in Vietnam zu schaffen[,] länger als einige wenige Generationen Bestand gehabt […] Keiner dieser Versuche besaß eine gewisse Logik, aus der heraus der nächste Versuch unternommen wurde. […] Jeder Versuch […] wandte sich in eine neue Richtung, die sich nicht notwendigerweise aus dem ergab, was zuvor gewesen war. Diese Versuche wurden ermöglicht, geformt oder verhindert vom Auf und Ab mächtiger Reiche, die unmittelbar jenseits der nördlichen Grenze aufkamen und untergingen.«[23]

Zwischenergebnis

»Was tatsächlich geschah«, so wird deutlich, ist in Anbetracht der Bandbreite der Meinungen zum 6. Parteitag eine nicht gerade leicht zu beantwortende Frage. Was hingegen Tatsache zu sein scheint, ist, dass sich drei verschiedene »Varianten« des Mythos unterscheiden lassen:

An dem einen Ende des Meinungsspektrums argumentiert Gainsborough, es könne durchaus sein, »dass alles nur Theater ist« und dass das, was Politik, politische Maßnahmen und von klaren Absichten durchdrungene Handlungen zu sein scheinen, in Wirklichkeit nur ein großes, wirres Durcheinander ist.[24] Unterstützt wird dieser Standpunkt von Scott et al., die die Ansicht vertreten, dass politische Verantwortliche in Vietnam oft dazu neigen, »Situationen so darzustellen, wie sie sein sollten statt wie sie tatsächlich waren«.[25] »Obwohl auf dem Parteitag von 1986 wirklich etwas passierte«, halten diese Autoren es daher für falsch, darin einen Ausdruck klarer, von bestimmten Zielen gelenkter Absichten zu sehen. Taylor kann als ein Vertreter dieser Position betrachtet werden. Er vertritt die Auffassung, dass die Veränderungen nicht zwangsläufig erfolgen mussten und man daher auch keine politische Handlungsabsicht oder Logik (im Sinne von: aus X folgt Y) unterstellen könne. Folgt man dieser Position, so ist der Mythos eindeutig falsch.

Zweitens und am anderen Ende dieses Spektrums finden sich Thesen, die den Mythos voll und ganz als wahr annehmen und bestätigen. Darunter sind ganz klar Geber wie die Weltbank, andere hingegen stehen denjenigen nahe, die eindeutige Urheber für Prozesse des Wandels ausfindig machen wollen. Für beide ist der Mythos zweifellos nützlich und muss deshalb auch als wahr dargestellt werden.

Schließlich gibt es eine mittlere Position, die vielleicht am interessantesten ist. Sie findet sich in den Diskussionen und Debatten über die offensichtlichen Gegensätze zwischen Autoren wie Malesky auf der einen und Riedel und Turley auf der anderen Seite. Diese Autoren bestreiten einerseits den Mythos, andererseits benutzen sie jedoch gewisse kausale Annahmen, um den Wandel in Vietnam erklären zu können;[26] was letztlich auf eine Dekonstruktion von Vorstellungen und Begriffe wie »Politik« und »politische Maßnahmen« hinausläuft (Gillespie zeigt dies deutlich), aber den Wert kausaler Argumente in Abrede stellt. Für diejenigen, die solche Positionen vertreten, ist der Mythos falsch, jedoch interessant und gedanklich anregend.[27]

Hieraus kann gefolgert werden, dass der Mythos des 6. Parteitages, wenn er in seiner schlichtesten Form vorgebracht wird, offensichtlich falsch ist. Er wirft jedoch wertvolle Fragestellungen auf, wenn man ernsthaft bemüht ist, plausible, über den Mythos hinausgehende Argumente zu finden, und dabei häufig zu Erklärungen »jenseits der Politik und politischer Maßnahmen« kommt. Auf eines dieser Argumente aus einer vietnamesischen Analyse soll nun kurz eingegangen werden. Die Leserin bzw. der Leser sollte dabei im Blick behalten, dass eine der zahlreichen Einschränkungen, die die am sowjetischen Vorbild ausgerichteten Institutionen vornahmen, die strenge Kontrolle der *direkten* Wirtschaftsbeziehungen waren: Von Staatsbetrieben wurde verlangt, ihre Produktionsmittel von den Planungsbehörden zu beziehen und ihre Produktion an diese abzuliefern *und nicht direkt miteinander Handel zu treiben*. Solche Barrieren oder »Zäune« konnten jedoch niedergerissen und auf diese Weise konnte das System von innen untergraben werden. Da es auf der Hand liegt, dass genau dies geschehen ist, stellt dies den Mythos des 6. Parteitages infrage.

Zäune einreißen und Zäune überspringen: die Sprache der Veränderung und die Frage nach der Bedeutung von Politik

Es gibt kaum überzeugende Beweise dafür, dass sich die vietnamesischen Kommunisten jemals dem Maß an Disziplin verpflichtet gefühlt hätten, das für die Umsetzung von Entwicklungsmodellen nach sowjetischem Vorbild (etwa der zentralen Planung der Wirtschaftsaktivitäten) erforderlich ist. Im Norden, genauer gesagt in der DRV, die vor 1975 bestanden hatte, waren zweifellos alle Kräfte für den Krieg mobilisiert worden und man hatte in großem Umfang wirtschaftliche Unterstützung vom Ostblock und von China erhalten. Hohe Verluste unter den Soldaten auf bei-

den Seiten lassen darauf schließen, dass die jeweilige Motivation hoch war, doch dies verrät wenig über die Realitäten innerhalb des Partei- bzw. Staatsapparates in der DRV. Auch sagt dies wenig darüber aus, inwieweit es sinnvoll ist, die DRV als ein politisches Gebilde zu betrachten, in dem auf allen sozialen und ökonomischen Ebenen eine strenge Kontrolle ausgeübt wurde.

Da die Amerikaner den Krieg verloren hatten, musste man – nicht nur aufseiten der Amerikaner – annehmen, dass die militärische Stärke der DRV groß gewesen war. Offensichtlich führte das auch zu der Annahme, dass sich diese Stärke auch in anderen Bereichen widerspiegeln würde, etwa in einer ausgeprägten gesellschaftlichen und politischen Disziplin. Douglas Pike, ein führender amerikanischer Vietnamexperte, bezeichnete die Vietnamesen daher als die »Preußen Asiens«.[28] Man ist versucht, auf diese merkwürdige Analogie zu erwidern: »Und wer sind dann die Polen Asiens?« Es liegt der Verdacht nahe, dass die Niederlage der USA die Wahrnehmungen trübte, was wenigstens zum Teil auch damit zusammenhängen könnte, dass in der Geschichte des US-Militärs häufig die Meinung vorherrscht, Siege würden durch überlegene Macht errungen und über Verluste bräuchte man sich nicht allzu viele Gedanken zu machen. Dieses Gefühl wird noch dadurch verstärkt, dass hochrangige US-amerikanische Persönlichkeiten in ihrer Entscheidungsfindung häufig alles andere als pragmatisch vorgingen.

Zahlreiche Erkenntnisse belegen nun, dass im Norden Vietnams die Disziplin im Bereich der Wirtschaft lax war und dass die sowjetische Hilfspolitik schon frühzeitig eine solch lockere Kontrolle förderte, indem sie vorwiegend Konsumgüter lieferte. Die Versorgung der wachsenden Zahl staatlicher Angestellter musste also nicht dem Rest der Wirtschaft, vor allem den Bauern, aufgebürdet werden. Der von Nguyen Tri herausgegebene Sammelband untersucht die Situation in der staatlichen Industrie[29] und Fforde[30] analysiert die Entwicklung der kollektivierten Landwirtschaft in der DRV. Beide zeichnen das Bild eines weitverbreiteten Versagens bei der Einhaltung der Normen, die, dem sowjetischen Vorbild entsprechend, doch dringend hätten eingehalten werden müssen. Die beiden genannten Texte sind von Wirtschaftswissenschaftlern verfasst und haben mit den Debatten über den Krieg und dessen Folgen wenig zu tun.

Folgt man Huy Duc, so erfolgte die Machtübernahme in Saigon, die »Aneignung« seiner Verwaltung und das unmittelbare Oktroyieren der kommunistischen Strukturen des Nordens durch eine kleine Anzahl kommunistischer Kader:

» Vor dem 30.4.1975 waren 735 Parteimitglieder vor Ort. Das zentrale Büro [der Partei][31] stellte weitere 2820 zur Verfügung […] Ende Mai aber stieg die Zahl der Parteimitglieder rasch auf 6553 [Kader], […] [die] schnell die Kontrolle über die Schlüsselpositionen in der Stadt übernahmen, die Sendeanstalten kontrollierten, die Zeitung ›Befreites Saigon‹ gründeten und ein System von Massenorganisationen schufen, das von der Ebene der Stadt bis hinunter auf die Ebene der Dörfer reichte. «[32]

Diese zur Verwaltung eingesetzten Personen waren jedoch überfordert. Es sei hier an die oben erwähnte Schlussfolgerung erinnert, der zufolge es sicherlich falsch wäre, aus dem Faktum militärischer Stärke auf ein generell hohes Maß an Befähigung und Disziplin zu schließen.

» Vo Van Kiet teilte die Meinung, dass niemand aus den Reihen derer, die 1975 in Saigon die Macht übernommen hatten, irgendetwas von staatlicher Verwaltung verstand. Oberstes Ziel der ersten Tage war es, mit Hilfe bestimmter politischer Maßnahmen möglichst schnell Ordnung herzustellen und Stabilität zu sichern. Vor allem in Bezug auf die Wirtschaft, Bildung, Gesundheit usw. wurde [seitens der Führung] im Süden erwartet, dass die entsprechenden administrativen Einheiten [d. h. die Ministerien und deren von der Partei kontrollierten und koordinierten Strukturen der Partei, A. F.] aus dem Norden kommen würden und die relevanten Einrichtungen [Unternehmen, Krankenhäuser, Schulen usw., A. F.] im Süden übernehmen würden. «[33]

Man hatte die Hoffnung, dass in diesem Chaos die Wirtschaftskader aus der DRV für Ordnung sorgen würden. Doch die landwirtschaftlichen Kooperativen, Staatsbetriebe und Planungssysteme des Nordens wiesen eben genau diese Disziplin nicht auf und waren ihrerseits auf finanzielle Hilfe und Unterstützung angewiesen.[34] Landwirtschaftlichen Kooperativen und Staatsbetrieben war es sogar gelungen, sich der Notwendigkeit einer rigoros durchgeführten zentralen Planung gänzlich zu entziehen. Märkte waren viel verbreiteter, als dies den sowjetischen Beratern lieb war. Doch 15 Jahre vor dem Ende des Kalten Krieges war der Norden nun einmal als Sieger aus dem Vietnamkrieg hervorgegangen. Angesichts des Zugriffes auf die üppigen Reisfelder des Mekong-Deltas erwarteten viele ein auf zentraler Planung basierendes schnelles Wachstum. Doch dazu kam es nicht.

Man kann davon ausgehen, dass dieser Mangel an Disziplin wohl eine lange Vorgeschichte hatte. Aus zwei umfangreichen Studien David Marrs über die Zeit von 1945 bis 1946 lassen sich zwei wichtige Punkte herauslesen: Zum einen gewannen die Aufstände von 1945 sehr viel eher

durch eine allgemeine, gesellschaftsweite Übereinstimmung darüber, was warum zu tun sei, an Stärke und Durchschlagskraft als durch eine zentrale kommunistische oder sonstige Führung. Zum anderen ließen vietnamesische Kommunisten und andere Nationalisten in der frühen Phase der Staatsbildung 1945 bis 1946 wenig Interesse an der Schaffung nachhaltiger und kohärenter staatlicher Machtstrukturen erkennen. Und wenn sie sich doch darauf besannen, dann war staatliche Macht nur eines von vielen Mitteln, die sie einsetzten, um ihre zentralen Anliegen zu realisieren, seien diese direkter persönlicher Art oder Teil des allgemeinen nationalen Kampfes.[35] Mit anderen Worten: Das Wichtigste war die Errichtung des Regimes, nicht seine Ideologie, und innerhalb des Regimes standen persönliche Beziehungen im Vordergrund.

Dadurch entstand ein System weitverzweigter und paralleler Kanäle, die sich mit den Hierarchien des kommunistischen Systems überschnitten und daher geeignet waren, diese zu umgehen. Dieses System machte es den Akteuren einfach, günstige Gelegenheiten nicht nur zu erkennen, sondern diese auch zum eigenen Vorteil zu nutzen. So ließen sich Jobs für Kinder und Freunde finden, indem entsprechende Dossiers durch die Organisationsabteilungen der Partei hindurchgeschleust wurden, und man konnte Druck ausüben, um sich Zugang zu wertvollen Ressourcen zu sichern, z. B. Unternehmen, Krankenhäusern und Schulen (teilweise sicherte man sich den Zugang zu diesen Einrichtungen wegen des dort zu verdienenden Geldes, teilweise sicherte man sich aber auch die Kontrolle des Zugangs, weil man in einer solchen Position Bestechungsgelder beziehen und sich so individuell bereichern konnte). Derlei Beziehungsstrukturen standen hinter und existierten parallel zu den formellen Strukturen des kommunistischen Regimes und sie waren eine sehr reale Macht. Doch die formelle Struktur des Regimes war ebenfalls mächtig und umgab sich mit Zäunen, die anzugreifen gefährlich war.

Ein wesentliches Element dieser Zäune – wo sie standen, wie hoch sie waren – war ökonomischer Natur und bestand im Finden eines Gleichgewichtes zwischen Ressourcen, die man über den Markt, und solchen, die man über den Plan erhielt. In der Wirtschaft des Nordens gab es nämlich plan- und marktwirtschaftliche Elemente, so verhandelten etwa Bauern, die fest in ihre kommunistischen Kooperativen eingebunden waren, darüber, wie viel der von ihnen kontrollierten Ressourcen sie so nutzen konnten, dass sie sie letztlich als Waren am freien Markt verkaufen konnten, und wie viel der Ressourcen sie dazu benutzen mussten, um sich die Parteikader gewogen zu halten (etwa, um ihren Kindern Empfehlungsschreiben zu verschaffen), sich Zugriff auf Konsumgüter

zu sichern (etwa chinesische Textilien) usw. Für das Ministerium für Leichtindustrie in Hanoi, um ein weiteres Beispiel zu nennen, war es eine äußerst rentable Angelegenheit, Kontrolle über Fabriken in Saigon zu erlangen. Denn so konnte ein Teil der Produktion mühelos zu Geld gemacht werden oder man erhielt auf diese Weise Mittel, die man in Beziehungen investieren konnte, womit man zukünftig gewisse Gefälligkeiten erwarten durfte.

Das Aufkommen eines freien, parallel zu den gebundenen Preisen und der Rationierung des Planes existierenden Marktes geht in der DRV bis in die frühen 1960er Jahre zurück.[36] Bauern in den nach sowjetischem Vorbild organisierten Kooperativen, die eigentlich unter politischer Kontrolle, die sie dazu zwingen konnte, ihre Ressourcen für die Planerfüllung einzusetzen, stehen sollten, taten in Wirklichkeit genau das Gegenteil. Offizielle Daten belegen, dass die mit Grundnahrungsmitteln bestellte Fläche nach dem Höchststand 1964 abnahm.[37] Während man in den üblichen Erklärungen dafür die Bombardierungen verantwortlich machte, führen interne Berichte der Kommunistischen Partei, auf die sich Dinh Thu Cuc bezieht, die Abnahme der Aussaatfläche darauf zurück, dass Bauern schlicht gegen die offiziellen Normen verstießen:

> »Es gab eine weit verbreitet und lang andauernde Praxis, dass Mitglieder der Kooperative ohne Genehmigung Land der Kooperative in Besitz nahmen […], so dass die Anbaufläche vieler Kooperativen abnahm […]. In Thai Binh sank im Verlauf von zwölf Jahren die Anbaufläche der Provinz um zwölf Prozent […].«[38]

Was Dinh Thu Cuc als »illegale Inbesitznahme von Land der Kooperative« bezeichnet, wurde Berichten zufolge von der lokalen politischen Führerschaft in der Provinz Vinh Phu formal hingenommen. Aber eben dies wurde von ihm auch kritisiert. Aus Dinh Thu Cucs Ausführungen kann man weiterhin herauslesen, dass es sich um eine politische Debatte darüber handelte, was man offiziell angeben sollte, und dass es nicht darum ging, was in Wirklichkeit passierte.[39]

Das Einreißen solcher Zäune birgt also weitreichende und verschiedenste Bedeutungen und hat sehr viel zu tun mit dem gespannten Verhältnis zwischen dem, was in Wirklichkeit passierte, und dem, was darüber berichtet wurde. Wie wir gesehen haben, war dieses Spannungsverhältnis im Norden vor 1975 bereits deutlich zu erkennen. Es ist viel darüber geschrieben worden (zum großen Teil vom Autor dieses Beitrages) und die entsprechenden politischen Dokumente können eingesehen zu werden.

Sie weisen in der Regel eine weit größere Vielschichtigkeit und Detailgenauigkeit auf, als die Wissenschaftler erwarten würden, die sich von jenen weitverbreiteten Mythen leiten lassen. Ich beziehe mich hier auf das amtliche Mitteilungsblatt (Cong Bao), das in seiner gedruckten Form erhältlich ist, aber neben anderen offiziellen Mitteilungsblättern heutzutage auch online zur Verfügung steht und auch online durchsucht werden kann.[40] Über die Geschichte der staatlichen Industrie kann man bei Fforde eine detaillierte Analyse nachlesen. Er ergänzt diese mit einer eingehenden Diskussion über die Entwicklung der staatseigenen Wirtschaft und das, was sie erreichen sollte. Seine Arbeit basiert auf Berichten, die sich in der öffentlich zugänglichen vietnamesischen Presse darüber finden lassen. Darüber hinaus zitiert er Manager staatseigener Betriebe, die sich auf einem Wirtschaftsforum äußerten.[41]

Der Ausdruck »Zäune niederreißen« (pha rao) findet sich bei Dam Van Nhue und Le Si Thiep, und zwar in einem Diskussionsbeitrag aus dem Jahre 1981, in dem diese Autoren die Idee propagieren, dass die Aktivitäten staatseigener Betriebe auf freien Märkten, obwohl sie »im Gegensatz zum Plan stehen«, gut seien, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil sie das Einkommen der Arbeiter erhöhten.[42] Sie erläutern, dass Aktivitäten, die die von der zentralen Planung vorgesehenen »Zäune niederrissen«, schon vor 1981 den staatseigenen Betrieben Produktionszuwächse beschert hätten. Sie fanden also statt, bevor solche Aktivitäten im Rahmen bestimmter Politiken gesetzlich erlaubt wurden. Diese Zäune sollten staatseigene Betriebe davon abhalten, auf den Märkten direkt mit Lieferanten, Kunden und denjenigen, die solche Handelsgeschäfte ermöglichen konnten, in Kontakt zu kommen. Sieht man einmal davon ab, dass es, wie zahlreiche Wirtschaftswissenschaftler einwenden würden, effektivere Möglichkeiten gibt, um Geschäfte zu machen, veränderten diese direkten Beziehungen offenkundig nicht nur die Salden aller Beteiligten, sondern auch die Art, wie Geschäfte gemacht wurden, und auch die Beziehungen zwischen den Wirtschaftspartnern – und all das geschah hinter der Fassade des sozialistischen Einparteienstaates. Dem 6. Plenum von 1979, das ebenfalls zum »Einreißen der Zäune« ermunterte, folgte 1981 die erwähnte parteioffizielle Richtlinie, die ebenfalls privatwirtschaftliche Aktivitäten in einem bestimmten Umfang erlaubte. Dazu kam es, weil starke Kürzungen der chinesischen und westlichen Entwicklungshilfe den »Zaunbrechern« Argumente und Anreize für ihr Vorgehen lieferten. Aber auch von finanzieller Unterstützung abhängige Teile der Wirtschaft sahen sich gezwungen, »Zäune niederzureißen« und direkte, statt vom Plan vorab festgelegte Beziehungen zu Kunden und Zulieferern zu knüpfen.

Nach 1980 war der Ostblock der einzig nennenswerte Geber, der mit seinem breit aufgestellten Förderprogramm weitgehend die Hilfe ersetzte, die in den späten 1970er Jahren verloren gegangen war. Aber nun war die Katze aus dem Sack. 1982 und 1984 wurden politische Maßnahmen eingeleitet, um das »Einreißen der Zäune« wieder einzuschränken. Doch Anfang 1986, also noch *vor* dem 6. Parteitag, wurde diese Politik wieder revidiert und man unterstützte erneut das »Zäune-Niederreißen«. In den offiziellen vietnamesischen Medien der frühen 1980er Jahre findet sich eine Vielzahl von detaillierten Berichten über das Für und Wider solcher Wirtschaftspraktiken und ihrer Auswirkungen.[43] Dies macht es leichter, zu verstehen, warum Le Mau Han et al. in dem oben erwähnten parteioffiziellen Lehrmaterialien aus dem Jahre 2006 eine differenzierte Position einnehmen und dem Parteitag zwar einiges zuschreiben, aber eben nicht zu viel, denn das wäre angesichts der gelebten Erfahrung und dem, was darüber geschrieben wurde, schwer nachzuvollziehen.[44]

Abschließend sei eine Geschichte wiedergegeben, die sich bei Huy Duc findet. Es geht um eine Auseinandersetzung zwischen einer gewissen Nguyen Thi Dong, Parteisekretärin der Textilfabrik Thanh Cong (über die häufig in der Presse berichtet wurde), und einem Inspektorenteam, die um 1980 herum stattfand:

> »›Ich folge der Theorie der Partei, aber ich habe auch Einwände. Ich sage euch, wenn Ihr mir kein Garn liefert, dann muss ich eben selbst die Fabrik in Ordnung bringen. Ich werde die Dinge selbst ins Reine bringen. Der Staat wird sein Geld schon bekommen. Warum also wollt ihr mich verhaften?‹ Der Leiter des Inspektionsteams fragte: ›Wenn den Arbeiterinnen den Bestimmungen zufolge 700 Dong als Essensgeld zustehen, wie können Sie es dann wagen, ihnen 1000 zu bezahlen?‹ ›Nach Feierabend sollten sie zu Hause sein‹, erwiderte die Parteisekretärin. ›Ich gebe ihnen ein wenig zusätzliches Geld, um sie zu ermutigen, lieber zu arbeiten, als Zeit mit ihren Familien zu verbringen. Sie bekommen zusätzliche 300 Dong für das Essen, damit sie für den Staat arbeiten und nicht für sich selbst.‹ Herr Duc sagte: ›Das versteht man also unter ›Zäune niederreißen‹. Ohne zu zögern, erwiderte sie: ›Würden wir keine Zäune niederreißen, bekämen wir nichts zustande.‹«[45]

Zurück zum Mythos und seiner nochmaligen Überprüfung

Es scheint ziemlich klar zu sein, dass der Mythos zwar nicht sehr glaubhaft, jedoch von Bedeutung ist. Wenn wir uns die Frage stellen, welche Funk-

tionen er anscheinend erfüllt hat, so gibt es eine Reihe möglicher Antworten. Was die KPV selbst betrifft, so scheint es einerseits so zu sein, dass er – wie dies Le Mau Han et al. darlegen – Teil der üblichen Versuche ist, der Partei und ihrer Herrschaft Legitimation zu beschaffen.[46] Allerdings sind solche Versuche nicht allzu bemüht und auch nicht allzu weitgehend. Das kann man daran sehen, dass die Diskrepanz zwischen dem, was mittlerweile parteioffiziell über diese Zeit und über die damalige Situation der Planwirtschaft gelehrt wird, auf der einen Seite und dem, was Studenten bzw. ihre Eltern in den Zeitungen der damaligen Zeit lesen können, auf der anderen Seite nicht allzu groß ist.

Dadurch reduziert sich dann auch sozusagen die Bedeutung des Parteitages von 1986. Er war zwar »wichtig«, jedoch verknüpft man aufseiten der Regierenden mit ihm keine klare politische Botschaft und man bezeichnet ihn umfassender auch nicht als eine »Blaupause« für den danach einsetzenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wandel. Geschichtlich und politisch betrachtet, lag das Problem nun für alle sichtbar auf dem Tisch: Es war nicht mehr länger verborgen und unsichtbar und solche Einschätzungen legten sogar eine Revision des herkömmlichen Narrativs der KPV nahe. Der sehr frühe Artikel von Dinh Thu Cuc und die späteren, detaillierten Berichte von Huy Duc zeigen, dass diese Veränderungen grundlegend, weitreichend und nicht mehr zu stoppen waren.[47]

Akademische Forschungen, die den Mythos befürwortend zur Sprache bringen, scheinen nun in der Minderheit zu sein, aber ihre Vertreter bilden eine auf vielerlei Weise interessante Minderheit. Einige werden von einem anhaltenden und etwas provinziellen amerikanischen Interesse an »dem Krieg« getrieben und sie sind auch nach wie vor der Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden Ideologien verpflichtet. Vor diesem Hintergrund ist es naheliegend, dass sie vietnamesischen und anderen Aussagen darüber, »was sein sollte«, mehr Glauben schenken als vietnamesischen Aussagen darüber, »was wirklich geschah«.[48] Für Völker, die bewaffnete Konflikte durchgemacht haben, sind derlei konträre Positionen hinsichtlich der eigenen Geschichte möglicherweise nicht ungewöhnlich.[49]

Hat der Mythos nun für die verschiedenen Gruppen, die hier identifiziert wurden, funktioniert? Im Falle der KPV ist diese Frage schwer zu beantworten. Zunächst ist festzustellen, dass die Partei nach wie vor an der Macht ist. Auch scheinen die gegenwärtigen politischen Spannungen, etwa der gewaltsame Widerstand von Bauern gegen lokalen Kader, längst nicht so gravierend zu sein wie jene, die in den 1980er Jahren zu beobachten waren. Was die verschiedenen Gruppen von Wissenschaftlern angeht, so scheint das Festhalten am Mythos des 6. Parteitages nicht zu nennens-

werten Problemen geführt zu haben. Den Autoren gelang es, ihre Studien zu veröffentlichen, was ihrem Ruf nicht wirklich geschadet hat. Auch für die Geldgeber funktionierte der Mythos und er war von Nutzen: Er diente der Förderung von Maßnahmen, für die große Summen ausgegeben und Gehälter bezahlt wurden. Um das Jahr 2009 erlangte Vietnam den Status eines Landes mittlerer Einkommen und legt man die einschlägigen Armutsindikatoren zugrunde, so ergibt sich daraus ein deutlicher Rückgang der Armut. Um es mit den Worten von Thomas Kuhn auszudrücken: »Wenn eine Anomalie eine Krise auslösen soll, bedarf es gewöhnlich mehr als nur einer Anomalie.«[50]

Der Mythos des 6. Parteitages mag als ein ziemlich theoretischer Streit zwischen Wissenschaftlern erscheinen. In Wirklichkeit ist er aber von weit größerem Interesse. Denn er berührt eine politische Frage, die viele Kulturen betrifft: Wie ist es zu erklären, dass Politiker davon ausgehen können, mit der den meisten Wählern bestens bekannten Strategie durchzukommen, nämlich Anerkennung für die Dinge zu bekommen, die gut gelaufen sind, und mit den schlechten Entwicklungen nicht in Verbindung gebracht zu werden (oder solche Entwicklungen irgendwie anders zu ihrem Vorteil zu wenden)? Wie ein deutscher Student von mir in Singapur anmerkte, sind derlei Fragen wertvoll, wertvoller vielleicht sogar als die möglichen Antworten darauf. Denn solche Fragen sind nützlich. Vereinfacht gefragt: Warum schenken Menschen der Feststellung Glauben, aus X folgt Y? Zunächst: Da Experten bei Evaluierungen von Hilfsprojekten dafür bezahlt werden, herauszufinden, welche Maßnahme zu welchen Ergebnissen geführt hat, neigen die jeweiligen Experten zu unterschiedlichen Ansichten. So argumentiert Tilley 2000:

> » Widersprüchliche Ergebnisse aus […] Evaluierungsstudien sind der Regelfall. Analysiert man mehrere Evaluierungsstudien zum gleichen Studienobjekt, so weichen die Ergebnisse in der Regel voneinander ab. «[51]

Kritischen Geistern mag heutzutage die Suche nach der einzigen Wahrheit und deren Ursache mehr als seltsam anmuten. Aber erneut das Beispiel Entwicklungshilfe aufgreifend, argumentiert Fforde, dass ein Großteil der Grundsätze in der Entwicklungshilfe einfach merkwürdig sei. So fordere der Ausschuss für Entwicklung der OECD (Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung), dass Entwicklungshelfer und Geldgeber eine gemeinsame Auffassung davon haben sollten, »was was verursacht«, und, wenn sie nicht einer Meinung seien, dann würde eben einer von ihnen falsch liegen.[52]

Es verdichten sich die Hinweise, dass man auf vielen wichtigen und interessanten Gebieten die Suche nach der »einzigen Wahrheit« aufgegeben hat. So z. B. bei der Evaluierung wissenschaftlicher Forschungsprogramme, bei denen Milliarden von Euro ausgegeben werden. Hier sei auf Van Eijndhovens verwiesen, der darauf hinweist, dass es eine Tendenz gebe, Geld nicht länger für Erläuterungen auszugeben, die von der Frage bestimmt würden, »was was verursacht hat« (da solches eher zum Streit als zum Konsens führe).[53] Stattdessen bevorzuge man nunmehr eine Art »Konsensfindung«, bei der unterschiedliche Ansichten offengelegt und dokumentiert werden.

Und doch gibt es nach wie vor die Suche nach einzigen, maßgeblichen Wahrheiten. Man vergleiche Baker 2000, eine Publikation der Weltbank, mit einer Sammlung von Aufsätzen, die mit einer Einleitung von Bimber und Guston in der Zeitschrift »Technological Forecasting and Social Change« veröffentlicht wurden (insbesondere den Beitrag von Norton über das Parlamentsbüro für Wissenschaft und Technologie im Vereinigten Königreich und den Artikel von Hill über den Niedergang des »Office of Technological Assessment«, einer ehemaligen Beratungsstelle des US-Kongresses).[54] In der gleichen Nummer dieser Zeitschrift findet sich auch eine Arbeit von Hoos. Sie erörtert in diesem Zusammenhang eine ungleich diskursivere, um nicht zu sagen ethnografische Herangehensweise und entfernt sich dabei von der Idee »objektiver« Befunde.[55]

Aus der Perspektive eines modernen Skeptizismus mag der Mythos des 6. Parteitages etwas merkwürdig erscheinen – dies ist er jedoch nur so lange, bis man erkennt, dass er wohl wichtige Entscheidungen in Fragen der internationalen Sicherheit, der Verwendung von Hilfsgeldern in Höhe von Milliarden von Dollar und dergleichen zu rechtfertigen vermag.

Anmerkungen

1 Stefan de Vylder/Adam Fforde (Hrsg.), From Plan to Market: The Economic Transition in Vietnam, Boulder, CO 1996, eine der am häufigsten zitierten Studien der Übergangsphase der 1980er Jahre, basiert hauptsächlich auf einer ein Jahrzehnt zuvor veröffentlichten Sachverständigenstudie (Stefan de Vylder/Adam Fforde (Hrsg.), Vietnam: An Economy in Transition, Stockholm 1988) und ist meines Wissens nie rezensiert worden. Als sie in einer Übersetzung einem vietnamesischen Publikum aus Offiziellen vorgelegt wurde, kam die ironisch gemeinte, aber aufschlussreiche Frage auf: »Wenn Sie so viel Nachdruck auf die Belanglosigkeit von Politik legen, warum dreht sich dann in Ihrer Periodisierung alles um politische Wendepunkte?«

2 Thomas Kuhn, The structure of scientific revolutions, 2. erw. Aufl., Chicago 1970.

3 Le Duc Thuy, Economic doi moi in Vietnam, in: William. S. Turley/Mark Selden (Hrsg.), Reinventing Vietnamese Socialism: Doi Moi in Comparative Perspective, Boulder, CO 1993, S. 97 – 106; De Vylder/Fforde (Anm. 1).
4 https://thuvienphapluat.vn/.
5 Ein Bezug auf solche Datenbanken findet sich z. B. bei der Erörterung von Definitionen einer »sozialistischen Marktwirtschaft« in Adam Fforde, Vietnam: economic strategy and economic reality, in: Journal of Current Southeast Asian Affairs, 35 (2016) 2, S. 3 – 30. Lehrmaterial für vietnamesische StudentInnen findet sich hier: https://www.wattpad.com/2927500-l%C3%BDlu%E1%BA%ADn-v%E1%BB%81-c%C3%B4ng-nghi%E1%BB%87p-h%C3%B3a-hi%E1%BB%87n-%C4%91%E1%BA%A1i-h%C3%B3a-g%E1%BA%AFn-v%E1%BB%9Bi, keine Seitennummerierung. Der für Prüfungen vorgeschriebene Text gibt auf die Frage, »Wie lautet die Theorie (ly luan) der Industrialisierung und Modernisierung?«, folgende Antwort: »Der Erfolg von Industrialisierung und Modernisierung der Volkswirtschaft ist der maßgebliche Erfolgsfaktor auf dem Weg zum Sozialismus, den die Partei und unser Volk eingeschlagen haben. Hauptsächlich aus diesem Grund werden Industrialisierung und Modernisierung der Volkswirtschaft als die zentrale Aufgabe der gesamten Übergangsphase zum Sozialismus in unserem Land angesehen […]« [S. 22].
6 Lê Mậu Hãn/Trình Mưu/Mạch Quang Thắng (Hrsg.), Giao trinh Lịch sử Đảng Cộng sản Việt Nam (Dùng trong các trường đại học, cao đẳng) (Kurs über die Geschichte der Kommunistischen Partei Vietnams – zur Benutzung an Universitäten und Hochschulen), Tái bản lần thứ hai có sửa chữa và bổ sung (2. Nachdruck mit Korrekturen und Zusätzen), Hanoi 2006, http://dspace.elib.ntt.edu.vn/dspace/handle/123456789/4087.
7 Das hier verwendete Wort (chu truong) bezieht sich auf die von der Partei vorgegebene und vom Staat durch politische Maßnahmen konkretisierte »Gesamtausrichtung«. Die KPV folgte der sowjetisch orientierten klaren Abgrenzung zwischen Partei und Staat, wobei die Aufgaben zwischen Partei und Staat klar getrennt sind und die Partei gegenüber dem Staat eine führende und anleitende Rolle hat. Für eine Erörterung des politischen Wiederaufbaus der Sowjetunion nach Stalins Tod unter Chruschtschow vgl. William Taubman, Khrushchev: The Man and His Era, New York 2003.
8 Lê Mậu Hãn/Trình Mưu/Mạch Quang Thắng (Anm. 6), S. 146.
9 Ebd.
10 Ebd., S. 147 ff.
11 Fforde (Anm. 5).
12 Lê Mậu Hãn/Trình Mưu/Mạch Quang Thắng (Anm. 6), S. 147
13 Ebd., S. 147 f.
14 Ebd., S. 147.
15 Ebd., S. 149.
16 Ebd., S. 150.
17 Als eines von vielen möglichen Beispielen sei Nguyen Duy Quy zitiert: »Seit 1986 führt Vietnam einen allumfassenden Umbau durch. Dieser unterscheidet sich von dem in anderen Ländern […] Es ist ein experimenteller Prozess, und während dieses Prozesses existieren Altes und Neues nebeneinander. Das Alte verschwindet nicht sofort, sondern es weicht allmählich, und ab und zu und hier und da hat das Alte noch Vorrang vor dem Neuen. Doch die allgemeine Tendenz ist, dass das Neue allmählich eingeführt wird und zum Erfolg führt.« Nguyễn Duy Quý,

Công cuộc đổi mới - những thành tựu và bài học kinh nghiệm (Doi moi – Erfolge und gelernte Lektionen), 2016, http://dangcongsan.vn/tu-lieu-van-kien/tu-lieu-ve-dang/sach-ve-cong-tac-dang/books-310520153565356/index-51052015351515676.html (keine Seitennummerierung).

18 Hier konzentriere ich mich auf englischsprachige Publikationen und schließe die Arbeiten von Experten aus dem ehemaligen Ostblock (dem »östlichen Westen«) aus, da ich des Russischen, in dem die meisten für das Thema relevanten Publikationen verfasst sind, nicht mächtig bin.

19 Shelton Woods, The Story of Viet Nam: From Prehistory to the Present, Key Issues on Asian Studies, Nr. 12, AAS Resources for Teaching about Asia, Ann Arbor 2013, S. 73.

20 Lê Mậu Hãn/Trình Mưu/Mạch Quang Thắng (Anm. 6).

21 Jenny I. Litvack/David A. Rondinelli (Hrsg.), Market Reform in Vietnam: Building Institutions for Development, London 1999. S. 2.

22 Magali Barbieri/Daniele Bélanger, Introduction, in: dies. (Hrsg.), Reconfiguring Families in Contemporary Vietnam, Stanford 2009, S. 20.

23 Keith Taylor, A history of the Vietnamese, Cambridge 2013, S. 175.

24 Martin Gainsborough, From Patronage to» Outcomes«: Vietnam's Communist Party Congresses Reconsidered, in: Journal of Vietnamese Studies, 2 (2007) 1, S. 3 – 26.

25 Steffanie Scott/Fiona Miller/Kate Lloyd (Hrsg.), Doing fieldwork in development geography: research culture and research spaces in Vietnam, in: Geographical Research, 44 (2006) 1, S. 28 – 40, hier S. 33.

26 Edmund J. Malesky, Straight ahead on red: how foreign direct investment empowers subnational leaders, in: The Journal of Politics, 70 (2008) 1, S. 97 – 119; James Riedel/William S. Turley (Hrsg.), The politics and economics of transition to an open market economy in Viet Nam, OECD Development Centre Working Papers, Nr. 152, Paris 1999, https://www.oecd-ilibrary.org/development/the-politics-and-economics-of-transition-to-an-open-market-economy-in-viet-nam_634117557525.

27 John Gillespie, Transplanted Company Law: An Ideological and Cultural Analysis of Market-Entry, in: Vietnam, International and Comparative Law Quarterly, 51 (2002) 3, S. 641 – 672.

28 Douglas Pike, PAVN: People's Army of Vietnam, Boston 1986, Kapitel 1.

29 Nguyễn Trí, Về tổ chức sản xuất trong công nghiệp miền Bắc nước ta (Über die Organisation der Produktion in der Industrie im Norden unseres Landes), Hanoi 1972, passim.

30 Adam Fforde, The Agrarian Question in North Vietnam 1974 – 79: A Study of Cooperator Resistance to State Policy, New York 1989.

31 Hier ist das Büro des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei im Süden gemeint

32 Huy Đức, Bên thắng cuộc (Der Gewinner), in: Giải phóng (Befreiung), Bd. 1, Ho-Chi-Minh-Stadt 2012, S. 33.

33 Ebd.

34 Huy Duc zitiert einen leitenden Kader aus dem zentralen Büro mit den Worten, dass das Modell, das man in Hanoi 1954 verfolgt habe, ein ganz anderes gewesen sei, denn »Onkel Ho erlaubte fast allen Verwaltungsmitarbeitern des alten Regimes bei Fortzahlung ihrer bisherigen Bezüge zu bleiben, wobei ihre Bezüge manchmal höher als unsere waren«, ebd.

35 David G. Marr, Vietnam 1945 – The quest for power, Berkeley 1997; ders., Vietnam State, War, and Revolution (1945 – 1946), Berkeley 2013.

36 Adam Fforde/Suzanne Paine (Hrsg.), The Limits of National Liberation: Problems of Economic Management in the Democratic Republic of Vietnam, with a Statistical Appendix, London 1986.

37 Ebd., S. 193.
38 Đinh Thu Cúc Quá trình từng bước củng cố và hoàn thiện quan hệ sản xuất ản xuất xã hội chủ nghĩa trong các hợp tác xã sản xuất nông nghiệp ở miền bắc nước ta (Der Prozess der schrittweisen Stärkung und Verbesserung der sozialistischen Produktionsbeziehungen in den landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften im Norden unseres Landes), in: Nghiên cứu lịch sử (Historische Forschung) 175/1977, S. 37 – 52, hier S. 40.
39 Eine biografisch gefärbte Darstellung der Situation in Vinh Phu findet sich in: Vân Thảo, Bí Thư Tỉnh Ủy – Từ Cuộc Đời »Cha Đẻ Khoán Hộ« Kim Ngọc (Provinzparteisekretär – aus dem Leben des »Vaters des Haushaltskontrakts«), Ho-Chi-Minh-Stadt 2010. Eine Diskussion des wirklichen Lebens von Genossenschaftskadern, die sich Problemen gegenübersahen, bspw. dem Bauern, der Schweinegülle, die er an die Kooperative abliefern sollte, verunreinigte, findet sich in dem zitierten Buch auf Seite 17.
40 Vgl. z. B. www.thuvienphapluat.vn.
41 Adam Fforde, Vietnamese State Industry and the Political Economy of Commercial Renaissance: Dragon's tooth or curate's egg?, Oxford 2007.
42 Đàm Văn Nhuệ/Lê Sĩ Thiệp (Hrsg.), Kết hợp lợi ích của tap the người lao động trong công nghiệp địa phương (Zusammenführung der Interessen des Arbeitskollektivs in der regionalen Industrie), in: Nghiên cứu kinh tế (Wirtschaftsstudien), 5 (1981) 10, (keine Seitennummerierung).
43 Fforde (Anm. 41), passim.
44 Lê Mậu Hãn/Trình Mưu/Mạch Quang Thắng (Anm. 6).
45 Huy Duc (Anm. 32) S. 188.
46 Lê Mậu Hãn/Trình Mưu/Mạch Quang Thắng (Anm. 6).
47 Dinh Thu Cuc (Anm. 38); Huy Duc (Anm. 32).
48 Goscha betrachtet den kommunistischen Staat daher als »aus dem Krieg geborenen Staat« und den Konflikt als »vorrangig einen Konflikt zwischen zwei konkurrierende Visionen, der der französischen Kolonialisten und der der vietnamesischen Nationalisten«. Christopher Goscha, Vietnam Un état né de la guerre 1945 – 1954, Paris 2011, S. 22. Demgegenüber kann man David Marr (Anm. 35) so verstehen, dass er einen Machtbegriff verwendet, der politisch, differenziert, die lokalen Gegebenheiten und strittige Konnotationen reflektierend ist und der daher weit besser zu den in diesem Beitrag zitierten vietnamesischen Ausführungen passt.
49 Für eine detaillierte Diskussion der im Vereinigten Königreich im Zweiten Weltkrieg gemachten Erfahrungen vgl. Angus Calder, The People's War: Britain 1939 – 1945, London 1969.
50 Kuhn (Anm. 2), S. 82.
51 Nick Tilley, Realistic evaluation – an overview, Presented at the Founding Conference of the Danish Evaluation Society 2000, S. 4, https://www.researchgate.net/publication/252160435_Realistic_Evaluation_An_Overview.
52 Adam Fforde, Reinventing Development: The Sceptical Change Agent, New York 2017; für die Anforderungen des Ausschusses für Entwicklungshilfe der OECD vgl. DAC, Criteria for Evaluating Development Assistance, http://www.oecd.org/dac/evaluation/daccriteriaforevaluatingdevelopmentassistance.htm
53 Josee Van Eijndhoven, Technology assessment: product or process?, in: Technological Forecasting and Social Change, 54 (1997) 2 – 3, S. 269 – 286.
54 Judy Baker, Evaluating the Impact of Development Projects on Poverty A Handbook for Practitioners, Washington, DC 2000; Bruce Bimber/David H. Guston, Introduction: the end of

OTA and the future of technological assessment, in: Technological Forecasting and Social Change, 54 (1997) 2 – 3, S. 125 – 130; Michael Norton, The UK Parliamentary Office of Science and Technology and its interaction with the OTA, in: Technological Forecasting and Social Change, 54 (1997) 2 – 3, S. 215 – 231; Christopher T. Hill, The Congressional Office of Technological Assessment: a retrospective and prospects for the post-OTA world, in: Technological Forecasting and Social Change, 54 (1997) 2 – 3, S. 191 – 198.

55 Ida Russakow Hoos, From my perspective – The Anatomy of a Decision, in: Technological Forecasting and Social Change 60/1999 S. 295 – 297, http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0040162598000614/pdf?md5=3a616f8819b0f74ce3e16cf75cb9bb45&pid=1-s2.0-S0040162598000614-main.pdf.

Gerhard Will/Jörg Wischermann

11 Politische Mythen in Vietnam und ihre Lehren für andere Regionen

Politische Mythen: Kern, Konjunkturen und Kontexte

Politische Mythen in und um Vietnam lassen sich an sehr unterschiedlichen Themen und auf sehr unterschiedlichen Gebieten festmachen. Die Autoren der einzelnen Beiträge dieses Bandes haben geschichtliche, politische, wirtschaftliche und auch wissenschaftliche Mythen analysiert. Ihre Fallstudien verdeutlichen, dass sich Mythen bilden, wo immer größere Gruppen von Menschen miteinander kommunizieren, kooperieren oder in Konflikt liegen. Sie geben Orientierung, verleihen Herrschaft Legitimation und schaffen, ja zementieren sozialen Zusammenhalt.

Die in diesem Band vorgestellten Mythen weisen eine große Vielfalt auf. Analysiert wurden Mythen mit einer langen Geschichte, die sich auf weit in der Vergangenheit liegende Ereignisse beziehen und deren Zielgruppen sich im Laufe ihrer langen Geschichte verändert haben. Andere Mythen sind auf konkrete, klar definierte Ereignisse zugeschnitten, z. B. der Mythos vom 6. »Reform«-Parteitag. Dennoch zielen sie auf eine nachhaltige Wirkung und bilden zusammen mit anderen Mythen weitere Mythen, etwa den vom starken Staat, dessen Stärke auf der »korrekten Führung« durch die Kommunistische Partei Vietnams (KPV) beruht. Gerade im letzteren Falle sollte nicht übersehen werden, dass Mythen auch zu Ritualen erstarren können, die nur noch der Selbstbestärkung der eigenen Gruppe, in diesem Fall der KPV, dienen und bei Außenstehenden kaum mehr Resonanz finden.

Mythen sind aber auch regelrechten konjunkturellen Schwankungen unterworfen. Manche sind so stark an äußere Umstände und Rahmenbedingungen gebunden, dass sie bei deren Wegfall recht schnell in Vergessenheit geraten. Wer erinnert sich heute noch an den Mythos der »68er« von der »unverbrüchlichen Solidarität mit dem vietnamesischen Volk«, den Protagonisten von damals heute als »Kopfschrott« bezeichnen? Andere Mythen (wie der vom starken zentralistischen sozialistischen Staat) erwei-

sen sich als wesentlich robuster und zeitunabhängiger und haben immer dann Konjunktur, wenn einzelne bis dahin wirksame soziale, wirtschaftliche und politische Mechanismen nicht mehr ausreichen, um aktuelle Entwicklungen oder Krisen zu erklären; d. h., wenn die Legitimation bisher führender Gruppen brüchig wird oder neue, aufstrebende Gruppen sich Legitimation suchen.

Obwohl »Mythos« meist mit nebulösen, irrealen, fantastischen Geschichten assoziiert wird, hat er im Kern die Funktion, Linien zu ziehen, zu strukturieren, klare Bilder zu zeichnen und so zum Selbstbewusstsein, zur Selbstvergewisserung beizutragen. Mythen zu hinterfragen oder gar zu dekonstruieren, bedeutet auch »Zäune niederreißen« (pha rao). Sie mit belegbaren, nachprüfbaren Erkenntnissen zu konfrontieren, ihre Funktion zu analysieren, wird fast zwangsläufig Verunsicherung und das Bedürfnis nach neuen Mythen auslösen, die nicht nur neue Linien aufzeigen, sondern diesen auch eine erneuerte und sinnstiftende Aura verleihen. Sie sind damit Indikatoren für Probleme, denen sich im Prinzip jede Art von politischer Herrschaft gegenübersieht, besonders aber die, die als autoritäre Herrschaft zu bezeichnen ist.

Politische Mythen sind daher stets in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu verstehen und zu analysieren. Sie haben bestimmte politische Funktionen. Sie können politische Herrschaft stabilisieren, diese aber auch schwächen. Sie haben soziokulturelle Dimensionen und Wurzeln und sie werden nicht zuletzt von wirtschaftlichen Faktoren bestimmt. Politische Mythen sind auf drei Ebenen von Gesellschaft angesiedelt, die sich wiederum gegenseitig bedingen und beeinflussen.

Legt man einen solch umfassenden Gesellschaftsbegriff zugrunde, dann weisen die in diesem Band untersuchten Mythen aber auch über Vietnam hinaus und laden dazu ein, Schlussfolgerungen und Lehren zu ziehen. In diesem abschließenden Beitrag wird beides angeboten, dabei werden Parallelen skizziert, die sich zwischen Vietnam einerseits und der weiteren Region Asien, aber auch Europa und nicht zuletzt Deutschland andererseits ergeben.

Die im Folgenden angeführten Lehren und Schlussfolgerungen beziehen sich auf die genannten drei Ebenen wie auch auf deren Interaktion:

- Die Ebene der Kultur, die auch Formen von Ideologie einschließt: Hier liegt der Fokus auf der Frage, wie Geschichte instrumentalisiert und kulturelle wie nationale Identität konstruiert wird, um eine Legitimation von Herrschaft zu erzielen und Gefolgschaft zu mobilisieren. Dieser Abschnitt bezieht sich auf die Beiträge von *Vu Duc Liem, Martin Großheim* und *Gerhard Will*.

- Der politische Bereich: Hier stehen wichtige, wenn nicht zentrale Akteure, Institutionen und Organisationen der Politik im Mittelpunkt. Dies sind staatliche Akteure und »der Staat«, aber auch die Zivilgesellschaft, zivilgesellschaftliche Organisationen sowie ihr zuzurechnende Räume (namentlich die Blogosphäre) und Handlungen (z. B. die internationale Solidarität). Dieser Abschnitt greift auf die Beiträge von *Martin Gainsborough, Jörg Wischermann, Nguyen Hong Hai* und *Bui Hai Thiem* zurück.
- Die wirtschaftliche Grundstruktur: Hier geht es um die Wirkung bestimmter Wirtschaftspolitiken sowie der damit verbundenen Vorstellung, dass es nur der richtigen Wirtschaftspolitiken bedarf, um das meiste, wenn nicht sogar alles für die meisten Gesellschaftsmitglieder zum Guten zu wenden. *Adam Fforde* lenkt dagegen unser Augenmerk weg von den »klugen« Aktivitäten der Staatslenker und hin zu den sogenannten großen wie kleinen Wirtschaftsakteuren wie den Leitern und Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der staatseigenen Betriebe und den bäuerlichen Familien und kleinen Gewerbetreibenden.

Lehren und Schlussfolgerungen

Gründungsmythen, Geschichtsbilder, die nationale Einzigartigkeit und Folgen der Instrumentalisierung

Wie *Vu Duc Liem* in seinem Beitrag zeigt, bedient man sich auch in Vietnam eines Gründungsmythos, um die Keimzelle der eigenen Kultur und Identität zu belegen und damit den Anspruch auf nationale Eigenständigkeit und Besonderheit zu dokumentieren. Der Kult um die Hung-Könige weicht aber insofern von den Gründungsmythen anderer Völker ab, als er das Gründungsdatum und die Dauer der Regentschaften an konkrete Jahreszahlen knüpft, was eine historische Exaktheit dokumentieren soll. Denn mit der Festlegung des Gründungsdatums der Dynastie der Hung-Könige auf das Jahr 2879 v. u. Z. soll der Beweis erbracht werden, dass die »Geburtsstunde« des vietnamesischen Volkes zu einem weit früheren Zeitpunkt stattfand, als dies im Nachbarland China durch solch »exakte« Jahresangaben zu belegen ist.

Für die Konstruktion einer nationalen Identität und einer einzigartigen Geschichte ist neben einem Gründungsmythos ein Antipode, ein Gegner notwendig, der diese Einzigartigkeit bedroht und gegen den diese Einzigartigkeit immer wieder verteidigt werden muss. Die ideologische Über-

höhung dieses Gegensatzes ist umso notwendiger, je zwiespältiger und ambivalenter dieses Verhältnis ist. Die Beziehungen zwischen China und Vietnam sind hierfür ein sehr anschauliches Beispiel. Wie *Gerhard Will* in seinem Beitrag darlegt, ist das Verhältnis Vietnams zu China einerseits durch massiven kulturellen Transfer, andererseits durch immer wiederkehrende blutige Auseinandersetzungen geprägt. Als vergleichbare Beispiele aus dem europäischen Kontext könnten hier die Beziehungen zwischen der Ukraine und Russland oder zwischen Irland und England und nicht zuletzt das deutsch-französische Verhältnis herangezogen werden.

Will man angesichts einer solchen historischen Ambivalenz die nationale Eigenständigkeit und Unabhängigkeit besonders herausstellen, so muss man dieses bilaterale Verhältnis als einen nahezu ununterbrochenen Kampf um die nationale Unabhängigkeit darstellen und den Widerstand gegen ausländische Aggressionen als ein wesentliches Merkmal des eigenen Nationalcharakters definieren. Solch ein gemeinsames Feindbild kann sich als nützlich erweisen, wenn es darum geht, Gegensätze zwischen verschiedenen Interessengruppen oder regionale Unterschiede zu überwinden und landesweiten Zusammenhalt zu erzielen. Gerade in einem Land wie Vietnam, das sich durch höchst unterschiedliche geografische Gegebenheiten, kulturelle Traditionen und nicht zuletzt ökonomische Potenziale auszeichnet und erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts seine derzeitige territoriale Ausdehnung erreicht hat, ist dies ein ebenso notwendiges wie schwieriges Unterfangen.

Es erfordert ein Geschichtsbild, das klar auf die Vorgabe der nationalen Einheit ausgerichtet ist und den historischen Prozess in Begriffe und Kategorien fasst, die für die historischen Akteure nicht relevant waren. Vietnamesen, die sich im 19. Jahrhundert gegen die französische Kolonialherrschaft erhoben, bezogen jedoch Kraft und Selbstvertrauen aus einem Geschichtsverständnis, das sie in eine historische Linie mit jenen Heroen stellte, die sich in den vorangegangenen Jahrhunderten siegreich gegen die chinesischen Übergriffe behauptet hatten. Sie sahen in den Auseinandersetzungen mit China einen Kampf um die nationale Unabhängigkeit ihres Landes, obgleich Konzepte wie Nation, nationale Souveränität und territoriale Integrität erst sehr viel später in Europa entwickelt worden waren und dann auch auf die kolonialisierten Länder Asiens große Faszination ausübten.

Eine solche Kategorisierung und Instrumentalisierung von Geschichte dienten jedoch nicht nur der Selbstmotivation, sondern wurden in dem Maße, in dem die KPV die Macht übernahm, auch zunehmend zur Legitimation und Untermauerung ihrer Herrschaft eingesetzt. *Martin Großheim*

analysiert in diesem Band die umfassenden Bemühungen der KPV, sich als einzige legitime Kraft im Kampf gegen Kolonialismus und Imperialismus darzustellen und damit auch ihren Anspruch auf Alleinherrschaft zu verteidigen. Mit Hilfe des ihr zur Verfügung stehenden Machtapparates konnte die KPV die Deutungshoheit nicht nur in ihren Propagandaorganen, sondern auch in den verschiedenen Institutionen des Bildungswesens wie Universitäten, Schulen, aber auch Museen rigoros durchsetzen.

Bei der Rechtfertigung ihres Führungs- und Organisationsmonopols vertraut die KPV aber nicht allein auf die Umschreibung und Instrumentalisierung der modernen Geschichte Vietnams. Das außerordentliche Engagement von Partei und Regierung für den Kult der Hung-Könige und die Glorifizierung der siegreichen Schlachten gegen die »Invasoren aus dem Norden« sind ein Beleg dafür, dass sich die KPV von ihrem Einsatz für die Bewahrung und Weiterentwicklung der »nationalen Tradition« eine mindestens ebenso große, wenn nicht gar größere Anerkennung verspricht wie von dem Nachweis, im Gegensatz zu den anderen politischen Gruppierungen stets eine »korrekte« Linie verfolgt zu haben.

Dies liegt nicht zuletzt daran, dass auch die KPV erhebliche Mühe hat, attraktive Visionen einer strahlenden Zukunft zu entwerfen und Werte und Normen einer »Leitkultur« zu skizzieren, die dem Anspruch auf nationale Einzigartigkeit gerecht würden. Höchst unklare und damit auch wenige attraktive Begriffe wie »sozialistische Orientierung« offenbaren ein Dilemma, aus dem man sich durch einen Rekurs auf traditionelle Deutungsmuster zu befreien versucht. Die jüngsten Konflikte mit China über divergierende Besitzansprüche im Südchinesischen Meer zeigen, dass solch ein Rekurs alles andere als unproblematisch ist. Erschwert er doch eine nüchterne Abwägung der Chancen und Probleme, die ein mächtiger Nachbar, mit dem man sich allein aufgrund unabänderlicher geografischer Gegebenheiten arrangieren muss, bietet. Jede vietnamesische Regierung, die eine solche Abwägung vornimmt und sich auf entsprechende Kompromisse einlässt, wird daher immer wieder auf den geharnischten Protest einer vietnamesischen Öffentlichkeit stoßen, die darin nicht nur einen Verrat an den nationalen Interessen, sondern einen Verrat am nationalen Erbe des Vaterlandes sieht. Es schließt sich damit ein Teufelskreis, der Konflikte intensiviert und ihre Lösung verunmöglicht.

Der Staat, Autoritarismus, Zivilgesellschaft und die Blogosphäre

Der Staat: eine Verdichtung gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse – in Vietnam und anderswo

Die Analyse autokratischer Staaten wurde lange Zeit durch ein Verständnis von Staat und Gesellschaft dominiert, das sich, wenngleich theoretisch eher schwach begründet, dem äußeren Anschein nach empirisch gut belegen ließ. Im Mittelpunkt der Analysen stand die Vorstellung von einem zentral steuernden und allmächtigen Staat, dem eine schwache bis nicht existente Zivilgesellschaft gegenübersteht. Zivilgesellschaft stellte man sich in den Dekaden zwischen 1980 und 2010 zumeist als einen uneingeschränkt demokratieförderlichen, aber von Staat, Wirtschaft und Familie gesonderten Bereich vor – eine theoretisch kurzschlüssige und politische wie wissenschaftliche Fehlschlüsse veranlassende, wenig realitätstaugliche Sichtweise.

In Bezug auf Autoritarismus und autoritären Staat herrscht vielleicht sogar heute noch die Vorstellung vor, dass beide ausschließlich auf Zwang und nicht auch auf einem gewissen Maß an gesellschaftlicher Zustimmung basieren. Zu diesem Bild gehört zudem, dass Autoritarismus und autoritärer Staat kaum über Responsivität verfügen, allenfalls marginal reformfähig sind und rigoros gegen die Blogosphäre vorgehen. Letztere stellt man sich dann einseitig als eine Art herrschaftsfreier Raum und institutionalisierte Einladung zum und Garant des herrschaftskritischen Diskurses vor. Die Beiträge dieses Bandes untersuchen und kritisieren den mystifizierten Kern derartiger Vorstellungen von Staat, Autoritarismus, Zivilgesellschaft und Blogosphäre.

Von *Martin Gainsborough* lässt sich zunächst lernen, dass »der starke, zentralistische sozialistische Staat« ein Mythos mit vielen Facetten ist. Hinterfragt man ihn, so erscheint es ungleich sinnvoller, eine eher »staatsferne« und stärker gesellschaftliche Perspektive einzunehmen, statt von einer umfassenden Gestaltungsmacht des Staates auszugehen. In einer solchen Perspektive bedeutet die Diskussion »des Staates« eine Beschäftigung mit den gesellschaftlichen Akteuren, deren Interessen, den darauf basierenden unterschiedlichen Aktivitäten und damit auch diversen einträglichen Ränkespielen von Staatsbediensteten, einflussreichen Politikern sowie den von ihnen gebildeten Netzwerken. Diese gesellschaftliche Perspektive auf den Staat beinhaltet aber auch, sich den Staat nicht als ein »Ding«, als eine über der Gesellschaft schwebende und letztlich von ihr abgetrennte Entität oder gar als einen neutralen Schiedsrichter mit eigenen Machtquellen vorzustellen. Ungleich mehr Sinn ergibt es, den Staat, auch den sich auto-

kratisch gebenden Staat, als in der einen oder anderen Form in die Gesellschaft »eingebettet« (Mitchell) oder jedenfalls sehr eng mit ihr verbunden zu begreifen. Mit einer solchen Perspektive rücken auch die Grundlage des Staates (die Spaltung der Gesellschaft in Klassen und Schichten) und sein Klassencharakter wieder in den Blickpunkt. Der autokratische wie der kapitalistische Staat werden dann begriffen als notwendiges Produkt wie Garant bestimmter Produktions-, Eigentums- und Klassenverhältnisse.

Aus einer bestimmten, marxistischen Perspektive kann der Staat verstanden werden als »gesellschaftliches Verhältnis« (Poulantzas). Wenn Martin Gainsborough gegen den Mythos von einem starken zentralistischen sozialistischen Staat argumentiert, setzt er damit um, was seit geraumer Zeit in den Sozialwissenschaften zu beobachten ist, nämlich sich nicht nur wieder mit »dem Staat«, vor allem dem kapitalistischen Staat, in einer theoretischen Perspektive zu beschäftigen (statt »nur« mit »Regieren mit großem R« und Phänomenen von »governance«), sondern diesen auch (wieder) in seinen vielgestaltigen Bezügen auf Gesellschaft zu fassen und, wie es Gramsci ausdrückte, als den politischen Bereich von Gesellschaft zu verstehen.

Gegen diese von *Gainsborough* vorgelegte, geradezu agnostische Sicht auf den Staat, die besagt, dass wir letztlich nicht wissen, was der Staat ist, und dass wir dies vielleicht auch gar nicht wissen können, stehen die Aussagen von Gramsci, Poulantzas und Sauer, die den Staat als ein soziales Verhältnis, eine Institutionalisierung und »materielle Verdichtung sozialer Kräfteverhältnisse« (Poulantzas) begreifen, in dem bestimmte gesellschaftliche Kräfte (Klassen, Klassenfraktionen und Schichten) und Vorstellungen zeitweise hegemoniale Positionen innehaben, die aber stets hart umkämpft sind.[1]

Robison/Hadiz haben am Beispiel Indonesiens dargelegt, wie fruchtbar es sein kann, von einer Vorstellung des Staates als eines materiell verdichteten gesellschaftlichen Kräfteverhältnisses auszugehen und dabei auch die Vorstellung nicht auszuschließen, dass der Staat regelrecht zur Beute einzelner gesellschaftlicher Kräfte werden kann. Ihre Analyse Indonesiens vor und nach dem Jahr 1997 (in dem Suharto gestürzt wurde) zeigt, dass nahezu dieselben wirtschaftlich einflussreichen Kräfte, die die Suharto-Diktatur über viele Jahre stützten und auch von ihr genährt wurden, seit dem Sturz des Diktators und dem Übergang Indonesiens zu einer Art Demokratie wieder bzw. immer noch die wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Geschicke Indonesiens lenken und leiten.[2]

An dieser Analyse gibt es wissenschaftliche und politische Kritik, die besagt, dass Indonesien hinsichtlich der Herrschaft alter und neuer Inte-

ressenvertreter inzwischen pluralistischer geworden sei. So argumentieren Aspinall und Mietzner, dass eine neu entstandene Mittelklasse, eine gestärkte Zivilgesellschaft und andere Akteure inzwischen Einfluss im indonesischen Staat gewonnen haben gegen auch von ihnen nicht in Zweifel gezogene weiterhin einflussreiche alten Oligarchien und Netzwerken, die den indonesischen Staat immer noch wenigstens in Teilen und gleichsam als Beute okkupieren.[3] Diese Diskussion über den Charakter des indonesischen Staates soll an dieser Stelle nicht weiter kommentiert werden. Es soll aber darauf hingewiesen werden, dass eine Sicht auf den Staat als soziale Beziehung Sinn zu ergeben scheint. Sie impliziert, dass man den Staat, auch wenn man ihn als institutionelles Ensemble begreift oder sogar als eine Art Subjekt, das gewisse Ressourcen und Kapazitäten hat, weder als einen neutralen Akteur noch als ein Werkzeug ohne eigenen Willen versteht.[4]

Auch im Hinblick auf Vietnam liegt es nahe, ausgehend von der Staatsvorstellung von Poulantzas und an Robinsons und Hadiz' Analyse indonesischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse anknüpfend, zu untersuchen, welche wirtschaftlichen und politischen Interessen wie und wo im vietnamesischen Staat repräsentiert sind, wie und wo systematisch bestimmte Wirtschaftsinteressen bevorzugende Entscheidungen im politisch-administrativen System gefällt werden, gegebenenfalls welche Eigenlogik und relative Autonomie der politisch-administrative Apparat gegenüber welchen Interessen entwickelt u. a. m. Dass es bislang eine solche Staatsanalyse für Vietnam nicht gibt, ist vielleicht auch ein Ergebnis der anscheinend ungebrochenen Wirksamkeit des Mythos vom starken, zentralistischen sozialistischen Staat in Vietnam.

Zivilgesellschaft: weder »gut« noch »schlecht«, sondern »polyvalent«

Vielfach wird, und dies nicht nur im Falle Vietnams, Zivilgesellschaft als eine Art demokratieförderlicher Gegenspieler und ein Bollwerk gegenüber dem Staat, zumal gegenüber dem autoritären Staat, gesehen. Auch in demokratischen Staatswesen hat eine solche Vorstellung von Zivilgesellschaft immer noch viele Anhänger. *Jörg Wischermann* arbeitet in seinem Beitrag zum wissenschaftlichen Mythos von Zivilgesellschaft die theoretischen Kurzschlüsse und empirischen Mängel dieser Sichtweise heraus und zeigt auf, dass sie zu Ergebnissen und politischen Schlüssen führt, die allein in den theoretischen Vorannahmen begründet sind. Auch die autoritär Herrschenden benutzen sehr gerne diese Vorstellung von Zivilgesellschaft als Hort und Schule der (westlichen) Demokratie, als (weltweiter) Förderer von Demokratie und Gegengewicht zum Staat. Sie tun dies in Vietnam wie anderenorts, weil ein solches Verständnis von Zivilgesell-

schaft es ihnen leichter macht, die eigene Herrschaft und die bestehende Ordnung gegen potenzielle Umstürzler, Chaosstifter und Störenfriede zu verteidigen.

Empirische sozialwissenschaftliche Untersuchungen haben jedoch gezeigt, dass Zivilgesellschaften und die sie repräsentierenden vielgestaltigen Ensembles von unterschiedlichsten Assoziationen keineswegs immer und überall »Schulen der Demokratie« sind und dass sie vielfach und vielerorts zwar autoritäre Regime demokratisieren, aber in anderen Fällen solche eben auch stützen und in manchen Fällen sogar beides tun. Kritischen und alternativen Ansätzen zu Zivilgesellschaft folgend, betrachten diese Untersuchungen Staat einerseits und Zivilgesellschaft und zivilgesellschaftliche Organisationen (CSOs) andererseits nicht als Gegensätze. Vielmehr sehen sie diese als Teile des gesellschaftlich-politischen Gesamtzusammenhanges und der gesellschaftlichen Konflikte, die den Staat konstituieren. Eine solche Sicht schließt die Erkenntnis ein, dass zivilgesellschaftliche Organisationen selbst Terrain sozialer Auseinandersetzungen sowie Teil spezifischer Praktiken der Machtausübung des Staates sind und damit zum Erhalt staatlicher Herrschaft beitragen können. Sie können solche aber auch verändern, weil und insofern ihr Handeln nicht einseitig und mechanistisch durch die ökonomische Basis bestimmt ist; weil Staaten »stets umkämpfte Projekte« sind und weil »Staatlichkeit stets Kompromisscharakter hat«.[5] Deshalb besteht zumindest die Chance zu »Veränderung und Transformierung der Klassen- und Geschlechterverhältnisse«.[6] Zivilgesellschaftliche Organisationen sind, wie Kössler es prägnant formuliert hat, »polyvalent«.[7]

In anderen Worten: Es ist weder in Asien noch in Europa sinnvoll, Zivilgesellschaften und die sie bildenden Akteure und Organisationen als etwas prinzipiell Gutes zu verstehen. Zivilgesellschaften sind keine Heilsbringer und folgen auch in westlichen Staaten selten jenen theoretischen Auffassungen und empirischen Formen, wie sie manche Theoretiker, vor allem aus den Reihen des lange Zeit vorherrschenden »Mainstreams« der Zivilgesellschaftsforschung, propagieren. In diesem Zusammenhang schlägt Sheri Berman vor, Zivilgesellschaft und CSOs »als politisch neutrale Multiplikatoren, die weder ›gut‹ noch ›schlecht‹ sind«, zu verstehen.[8] Berman weiterdenkend und ein funktionales und relationales Verständnis von Zivilgesellschaft zugrunde legend, lässt sich schlussfolgern: Was Zivilgesellschaft und CSOs sind, ist einerseits vom weiteren politischen Umfeld, den Werten derjenigen, die dieses Umfeld kontrollieren, und den Wirkungen, die beide auf Zivilgesellschaften und CSOs haben, abhängig, andererseits von den Wirkungen, die Zivilgesellschaften und CSOs auf

dieses politische Umfeld und die Werte derer, die dieses Umfeld kontrollieren, ausüben. Zivilgesellschaften können die Demokratisierung autoritärer Regime fördern, sie können aber auch Unterstützer solcher Herrschaft sein – in Vietnam, Algerien, Mosambik, um nur einige Beispiele zu nennen.[9]

Autokratien: gesellschaftliche Zustimmung trotz Unterdrückung

Vielfach werden autoritär regierte Staaten wie Vietnam als etwas tumbe Diktaturen dargestellt, in denen Willkür, Zwang und Unterdrückung herrschen. Einschlägige Bewertungsskalen von Demokratien und Autokratien wie die von »Freedom House« legen solche Bewertungen nahe. Auch das politische Leben in der DDR wird in vielen Publikationen verkürzt auf Unterdrückung, Willkür und Zwang. Autokratien werden zum Gegenmodell zu der hierzulande bekannten, lebendigen, toleranten, gewaltfreien und wandlungsfähigen Demokratie stilisiert.

Dabei werden nicht nur vielfältige Aspekte der Entleerung von Demokratie im Zeitalter der »Postdemokratie« (Crouch) nicht angemessen berücksichtigt. Es wird darüber hinaus übersehen, dass es weltweit inzwischen mehr Autokratien und »Semidemokratien« als Demokratien gibt. Was den Schluss nahelegt, dass Autokratien und »Semidemokratien« für die dort lebenden Menschen eine gewisse Attraktivität haben müssen. Wie *Nguyen Hong Hai* in seinem Beitrag erläutert, basiert auch das autoritäre Regime in Vietnam nicht allein auf Zwang und Unterdrückung. Vielmehr liegt seinem Bestehen nicht zuletzt ein erhebliches Maß an gesellschaftlicher Zustimmung zugrunde. Dies mag seinen Grund darin haben, dass das bestehende politische System zumindest für die allermeisten Vietnamesinnen und Vietnamesen spürbare wirtschaftliche Verbesserungen bringt und diese das politische Stillschweigen gegenüber den Autokraten als Teil des »Deal« verstehen. Um es mit Gramsci auszudrücken, bedeutet und beinhaltet der kapitalistische Staat (und als einen solchen verstehen wir auch den vietnamesischen Staat) auch unter Verhältnissen des autoritären Etatismus immer »Hegemonie, gepanzert mit Zwang«.[10] Krennerich hat unlängst in »Aus Parlament und Zeitgeschichte« unter Bezug auf Johannes Gerschewski darauf hingewiesen, dass Wahlen in Autokratien nicht nur Schein sind.[11] Sie tragen auch zur Legitimation des Regimes bei und helfen, kritische Geister zu kooptieren. Wahlen sind also wichtige Instrumente zur Ausübung und Legitimierung von Herrschaft – in Demokratien wie in Autokratien.

Die Herrschenden in Vietnam wie anderswo haben es regelrecht zu ihrem Markenzeichen gemacht, wandlungsfähig zu sein und ein bestimm-

tes Maß an Einsicht, oftmals auch die Einsicht in Notwendigkeiten und Handlungszwänge, zeigen zu können. Dass man sich dabei öfters mit fremden Federn schmückt, zeigt der Beitrag von *Adam Fforde*. Auf diesen Aspekt wird im nächsten Abschnitt eingegangen. Hier soll nur darauf verwiesen werden, dass nicht nur vietnamesische regierende Kommunisten imstande sind, Zustimmung zu ihren Politiken zu generieren und davon zu zehren.

Nguyen Hong Hai verweist in seinem Beitrag unter anderem auf einen Vorfall im Sommer 2017, bei dem der Bürgermeister von Hanoi mit Dorfbewohnern verhandelte, ihnen sogar Straffreiheit zusicherte, obwohl diese drei Dutzend Polizisten in ihrem Dorf (Dong Tam) festhielten. Er tat dies, um zu signalisieren, dass der Staat zu Gesprächen bereit ist, wenn die Bevölkerung sich gegen Unrecht wehrt, das ihnen der (lokale) Staat, das Militär und ein dem Verteidigungsministerium unterstehendes Telekommunikationsunternehmen (VIETTEL) zugefügt hatten. Entgegen der Erwartung, dass der Staat polizeiliche oder militärische Sondereinheiten schicken würde, demonstrierte man zunächst Gesprächsbereitschaft, verwies auf die Bereitschaft, Entscheidungen zu überprüfen, und darauf, auf Gewalt zu verzichten. Dass man mittlerweile gegenüber diesen Bauern und ihren »Rädelsführern« wieder andere Seiten aufzieht, entwertet nicht systematisch *Nguyen Hong Hai* Argument einer zumindest in Grenzen responsiven und deshalb wohl mit einem gewissen Maß an Zustimmung ausgestatteten Autokratie in Vietnam. Wie bereits angemerkt, basierte auch die Herrschaft der SED in der DDR nicht allein auf Zwang und Unterdrückung. Sogar wenn beides allgegenwärtig gewesen sein mag, gab es doch auch breite gesellschaftliche Zustimmung zu und Anerkennung von Leistungen, die das Regime erbrachte, z. B. soziale Sicherheit für alle Bürgerinnen und Bürger. Will man dennoch die Autorität und Rechtmäßigkeit eines solchen Staates infrage stellen, so muss man eine Art Gegenhegemonie organisieren, medial, aber auch in der Realität, d. h. auf den Straßen und in den Betrieben.

Die Blogosphäre: ein umkämpfter Schauplatz von Meinungskämpfen mit Vorteilen für »Digital-Leninisten«

Mediale Gegenhegemonie zu schaffen, verspricht seit geraumer Zeit das Internet. Es ist nicht nur in dieser Hinsicht mythenbeladen. *Bui Hai Thiem* dekonstruiert den Mythos vom Internet als eine allen offenstehende Informationswelt, als probates Mittel für demokratische Veränderungen und als effektives Werkzeug, das tendenziell allen Bürgerinnen und Bürgern Möglichkeit zu Mitsprache und Einspruch bietet. Denn dieser Mythos

besagt, dass das Internet wie Öffentlichkeit im Allgemeinen ein wichtiges Mittel zur Kontrolle von oder zumindest als Gegengewicht zu jeder Art von Herrschaft sei und in vielfacher Form Veränderungen von Gesellschaft, Wirtschaft und Politik ermögliche. All das trifft auch im Falle Vietnams mehr oder weniger zu und insofern hat der Mythos einen gewissen realen Kern. Aber *Bui Hai Thiems* Analyse lehrt uns darüber hinaus, dass das Internet nicht immer und überall hilft, soziale und politische Differenzen zu überbrücken. Das Netz ist in Vietnam wie anderswo eben auch Ausdruck von politischen und sozialen Differenzen und es hilft, solche weiter zu befestigen.

Wenn wir die sozioökonomischen Differenzen beiseitelassen, die das Internet durchaus zum Ausdruck bringt und auch weiterbefördert, und uns auf die politische Ebene beschränken, so müssen wir feststellen, dass Autokraten in Vietnam wie China, um nur zwei Exponenten solcher politischer Ordnungen zu nennen, sich das Internet und die sozialen Medien für die Durchsetzung ihrer Interessen zunutze machen können. Obgleich die Kontrolle des Netzes und der sich dort artikulierenden Bürgerinnen und Bürger in Vietnam längst nicht so tiefgreifend und umfassend ist wie in China, so weisen doch zumindest die Versuche, über das Internet und im Internet Kontrolle auszuüben, bei den »digitalen Leninisten« Chinas wie Vietnams in die gleiche restriktive Richtung. Oftmals sind hierbei weltumspannende Unternehmen wie Google mehr oder minder willfährige Helfer.

Trotz aller Kontrollversuche und Restriktionen sind in China, Vietnam und anderswo das Internet und die Blogosphäre hart umkämpfte Schauplätze von Meinungskämpfen geworden. Blogger und andere engagierte Akteure haben hier unter schwerwiegenden Konsequenzen zu leiden. 2016 wurden in Vietnam 21 Demokratieaktivisten und Blogger inhaftiert, im Jahre 2017 waren es bislang 17, die überwiegend zu langjährigen Haftstrafen verurteilt worden sind. Insgesamt zählt »Human Rights Watch« im Jahr 2017 110 Gefangene, denen nichts anderes vorgeworfen wird, als ihre Meinung in der einen oder anderen Weise, aber immer friedlich artikuliert zu haben.

Darüber hinaus bewährt sich der Mythos des Internets als Geburtshelfer praktischer Veränderungen nicht immer in der Realität. *Bui Hai Thiem* weist darauf hin, dass es 2015/16 zwar gelang, medialen Protest auf der Straße zu vereinen und so eine Kahlschlagaktion der Hanoier Stadtregierung gegen Straßenbäume zumindest zu stoppen. Eine solche Verbindung von medialem und realem Protest gelang aber bei anderen Gelegenheiten nicht, und zwar deshalb nicht, weil in diesen Fällen die politische Autori-

tät und/oder Interessen politisch und wirtschaftlich einflussreicher Gruppen und der von ihnen beherrschten Institutionen angegriffen wurden und diese sich »erfolgreich« gegen mediale Angriffe zur Wehr setzen konnten, indem sie die Kritik und ihre Kritiker schlicht mundtot machen konnten. *Bui Hai Thiem* weist in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, dass es für grundlegende politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Veränderungen mehr bedarf als spontaner Reaktionen und Emotionen im Cyberspace. Dies gilt nicht nur für Vietnam, sondern auch für andere Länder, z. B. Deutschland.

Solidarität mit Vietnam: Stellvertreterfunktion ohne Realitätsbezug

Jörg Wischermann warnt in seinem Beitrag zur »Vietnam-Solidarität« der »68er« davor, diese und den damals praktizierten Internationalismus als »eine ›praktisch-revolutionäre‹, emphatische und freiwillige Solidarität des Stärkeren mit dem Schwächeren *ohne den Impetus des Eigeninteresses*« zu sehen.[12] Denn die Studenten, Schüler und Lehrlinge verfolgten durchaus eigene Interessen in ihrer Vietnam-Solidarität. Ihr Internationalismus zielte auf Gesellschaftsveränderung hierzulande ab und hatte somit eine Art *Stellvertreterfunktion*. In diesem Sinne argumentieren auch damalige Akteure wie Dietrich Wetzel, der in einer Diskussion mit Daniel Cohn-Bendit und Joschka Fischer bereits 1979 urteilte:

> »Der Internationalismus […] hatte gewissermaßen eine *Stellvertreterfunktion*. Wenn in anderen Ländern Kämpfe stattfanden, dann meinte die Identifikation mit diesen Kämpfen im Grunde: Kampf gegen diesen den Imperialismus deckenden, unterstützenden Staat, die Bundesrepublik, und da hat ganz stark, jedenfalls für unsere Generation, auch der Faschismus eine Rolle gespielt, d. h. dieser hilflose, auf uns angesichts von Vietnam auch zynisch wirkende Antifaschismus der Bundesrepublik.«[13]

In noch stärkerem Maße gelte eine solche Indienstnahme Vietnams für die Art Solidarität, wie sie von der »Initiative internationale Vietnam-Solidarität« und mit ihr zusammenarbeitender Organisationen (wie der »Hilfsaktion Vietnam«) praktiziert worden sei. Hier habe der Mythos des siegreich kämpfenden vietnamesischen Volkes und der Solidarität mit ihm letztlich parteipolitischen Interessen und dem Ziel einer Umgestaltung der BRD nach nordvietnamesischen und dem Beispiel der DDR und der Sowjetunion gedient. Ob und inwieweit dies politische Tagträumerei war, braucht in diesem Zusammenhang nicht diskutiert zu werden. Es genügt, dass solche Vorstellungen ihre Aktivitäten beflügelten und anleiteten.

Wie Internationalismus und internationale Solidarität stattdessen hätte aussehen sollen und auch heute noch aussehen könnten, haben Andreas Buro und der Journalist Karl Grobe bereits Mitte der 1980er Jahre mit Blick auf Vietnam, aber auch darüber hinausweisend, beschrieben. Sie kritisieren die damalige und teilweise heute noch anzutreffende Identifikation mit den Revolutionen in der sogenannten Dritten Welt sowie mit deren Protagonisten, führenden Organisationen und Parteien. Denn diese habe

> »eine eingehende Auseinandersetzung mit der Realität Vietnams verhindert, könnte sie doch ein mit unseren Hoffnungen unvereinbares Bild bieten. […] Doch die Wirklichkeit ließ sich nicht ausschließen. […] Heute [1983, JW], 10 Jahre nach dem Abschluß der Pariser Friedensverträge, die den Abzug der USA aus Vietnam besiegelten, kann eine durch Erfahrung abgesicherte Lehre formuliert werden: jede Heilserwartung an die sozialrevolutionären Gesellschaften der Dritten Welt ist illusionär. Ihre wirtschaftlichen, sozialen und politischen Schwierigkeiten, die nicht zuletzt auf Hinterlassenschaften des Kolonialismus und den Auswirkungen der aktuellen Politik der Industriestaaten beruhen, sind derart groß, dass ihre eigene Existenz bedroht ist. Am Beispiel Vietnam nach 1973/75 […] wird dies nur allzu deutlich. Ihnen können wir nicht zu unserer Entlastung die Weltveränderung aufbürden. Dementsprechend muß sich die Einstellung zu den Vorgängen in der Dritten Welt ändern. […] Internationale Solidarität heißt […] jetzt kritische Auseinandersetzung und gegenseitige Unterstützung. In diesem Sinne besteht keine Veranlassung, uns von Vietnam abzuwenden, weil vieles, was dort geschieht, aus politischen und humanen Gründen nicht unsere Zustimmung findet. Wegen der immensen Schwierigkeiten und Widersprüche in den Entwicklungswegen der sozialrevolutionären Gesellschaften haben wir vielmehr allen Grund, uns ihnen ebenso wie unseren eigenen Gesellschaften kritisch und unter der Perspektive gemeinsamer Ziele zuzuwenden.«[14]

Nachhaltiger wirtschaftlicher Wandel kommt von »unten«

Ffordes Analyse des Mythos vom 6. Parteitag der KPV und der Rolle, die die Partei bei der Einleitung marktwirtschaftlicher Reformen gespielt hat, ist auf zwei Elemente dieses Mythos fokussiert: zum einen, dass Wandel in Vietnam planvoll und wohlbedacht allein von der führenden Partei ausgeht, zum anderen, dass der sogenannte Reformparteitag von 1986 dies eindrucksvoll bestätigt.

Allerdings legen die von *Fforde* untersuchten Dokumente der KPV nahe, etwas vorsichtiger zu argumentieren und deutlicher in Rechnung zu stel-

len, dass die Fehler und Versäumnisse der Partei Anlass für Veränderungen waren. Es fällt auf, dass die Partei selbst diesen Parteitag gar nicht so sehr als Meilenstein für die Einführung marktwirtschaftlicher Reformen und der Proklamation richtungsweisender Politiken sieht. Ausländische Institutionen und Wissenschaftler pflegen diesen Mythos in einem sehr viel stärkeren Maße. Sie haben offensichtlich großes Interesse daran, ein den Prozess steuerndes Zentrum, nämlich die KPV und den von ihr kontrollierten Staat, als Initiator der geplanten und wirkungsvollen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Veränderungen in Vietnam darzustellen.

Aus *Adam Ffordes* Analyse lässt sich dagegen schließen, dass staatliche Politiken zwar nicht unwichtig sind, dass aber nachhaltiger Wandel eines politischen und wirtschaftlichen Systems nicht von ihnen ausgeht. Solche Veränderungen entstehen vorrangig in und durch die Gesellschaft, manchmal sind sie sogar aus blanker Not geboren, nehmen sogar die Form einer »Automodernisierung« an. Die wirtschaftlichen Akteure müssen dazu verschiedenste politische, administrative, wirtschaftliche, soziokulturelle »Zäune« niederreißen. In Vietnam wie anderswo verlief dieser Prozess oft ebenso spontan wie erfolgreich. Wie notwendig dies war, bringt eine von Fforde zitierte Zeitzeugin im wiedervereinigten Vietnam des Jahres 1980 zum Ausdruck: »Wenn wir die Zäune nicht niedergerissen hätten, wäre gar nichts erreicht worden!« Dass diese gegen planwirtschaftliche Hemmnisse gerichteten Praktiken schon in der Demokratischen Republik Vietnam, d. h. im nordvietnamesischen Sozialismus, üblich waren, lässt das »Niederreißen von Zäunen« im wiedervereinigten Vietnam als Fortsetzung einer bekannten Praxis gegen wenig weitsichtige und vielleicht auch aus Eigeninteresse uneinsichtige Kader und deren Vorstellungen von Sozialismus erscheinen.

Zugleich erscheint der Mythos vom Reformparteitag, der die KPV zum Initiator und Lenker wirtschaftlichen und politischen Wandels und zur treibenden Kraft bei der Einführung marktwirtschaftlicher Reformen hochstilisiert, als zunehmend brüchig und durchsichtig. Ausländische Unterstützung, um ihn am Leben zu halten und zu stärken, ist daher sicherlich hochwillkommen, zumal eine solche Befürwortung auch mit entsprechenden finanziellen Zuwendungen und anderen Hilfsmaßnahmen einherzugehen pflegt.

Vietnamesisches und bundesdeutsches Wirtschaftswunder: erstaunliche Parallelen

Adam Ffordes Analyse von der »Automodernisierung« der vietnamesischen Gesellschaft in den 1980er Jahren und seine wie *Martin Gainsboroughs*

Schlussfolgerung zum reduzierten Stellenwert von politischen Strategien und Maßnahmen bei der Initiierung des vietnamesischen »Wirtschaftswunders« seit den frühen 1990er Jahren laden ein zu einem Vergleich mit einem Mythos, der am Anfang des wirtschaftlichen Wiedererstarkens der Bundesrepublik Deutschland stand. Es ist der Mythos von der Währungsreform als Ursache des bundesdeutschen Wirtschaftswunders. In der Bundesrepublik wie in Vietnam empfiehlt es sich aber, die Ursache für solche wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen weniger in bestimmten politischen Ereignissen und Maßnahmen wie einer Währungsreform oder einem Reformparteitag als in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen zu suchen.

In Vietnam haben Bauern und auch Manager von staatseigenen Betrieben grundlegende Reformen initiiert, aus Not und teilweise gezwungenermaßen, denn die vorherrschende Doktrin sah eigentlich ein anderes Wirtschaften vor als das marktwirtschaftlicher Art. Dass sie damit ein bestimmtes politisches System und dessen Vertreter retteten, war Teil eines neuen, mitunter unbewusst eingegangenen Sozialkontrakts. Dieser sah und sieht vor, dass die KPV die Macht ungeteilt behalten könne, dafür aber zumindest dazu beitragen sollte (in Form unterstützender, wirtschaftsfreundlicher Maßnahmen und Politiken), dass es allen Vietnamesinnen und Vietnamesen jeden Tag wirtschaftlich ein bisschen besser geht. Auch in der Bundesrepublik erwies sich jener Mythos von »Währungsreform und Wirtschaftswunder« als sehr hilfreich, um eine bestehende Wirtschafts- und politische Ordnung sowie alte und neue Eliten vor einer nachhaltigen Umgestaltung zu schützen. Was in diesem Fall hieß: Der Mythos trug dazu bei, den Übergang zu einer im Grundsatz anderen, vielleicht sogar zu einer sozialistischen Ordnung, zu verhindern. Im Falle Vietnams half ein Mythos, eine dem Namen nach sozialistische Republik und eine entsprechende politische Grundordnung am Leben zu erhalten. Aber auch dort hat der Mythos dazu beigetragen, wirtschaftlichen wie politischen Führungskräften ihre Positionen und darüber hinaus ein einträgliches Auskommen zu sichern.

Eine Auseinandersetzung mit Mythen in und um Vietnam sieht sich schnell mit dem Vorwurf konfrontiert, einer recht exotischen Fragestellung nachzugehen. Doch es sind gerade solche mythischen Bilder, die unsere Vorstellung dieses Landes maßgeblich geprägt haben: der heroische Kampf eines kleinen Volkes gegen einen übermächtigen Gegner, der aufstrebende kleine Drache, der in kurzer Zeit eine unglaubliche wirtschaftliche Dynamik entfaltet, die »Preußen Asiens« etc. Die Autoren dieses Bandes haben sich mit diesen Mythen auseinandergesetzt und versucht,

Schlussfolgerungen zu ziehen und eine Reihe von Kategorien und Begriffen zu hinterfragen, die oft unhinterfragt bei der Analyse Vietnams wie anderer Länder, nicht zuletzt des eigenen, verwendet werden. Letztlich ging es uns darum, Einsichten in Zusammenhänge zu eröffnen, die jenseits eines engstirnigen Eurozentrismus liegen, der mitunter allzu schnell in eine unkritische und naive Begeisterung für das »andere« umschlägt, das gerade deshalb eine so große Faszination ausübt, weil man mit den konkreten Begebenheiten des bewunderten Objektes wenig vertraut ist.

Anmerkungen

1 Martin Gainsborough schlug vor einigen Jahren noch eine zumindest in der Stoßrichtung ähnliche Perspektive vor, als er anregte, darüber nachzudenken, ob man sich den vietnamesischen Staat nicht als eine Art »geschäftsführenden Ausschuss« der vietnamesischen Bourgeoisie vorstellen sollte (er bezog sich dabei auf Marx und Engels und deren Ausführungen im »Kommunistischen Manifest«), vgl. Martin Gainsborough, Vietnam. Rethinking the State, London, Chiang 2010, S. 183. Er hat diese Idee bislang nicht weiterverfolgt.

2 »Das Ende von Soeheartos langer Herrschaftszeit bedeutete nicht, dass eines der seine Herrschaftsperiode kennzeichnenden Merkmale verschwand: Die Ausnutzung der Macht des Staates durch Staatsbedienstete zu deren ureigenen Nutzen. Dieses Phänomen bleibt das Kennzeichnen der politischen Ökonomie Indonesiens, und dies, obwohl die politische Landschaft Indonesiens inzwischen sehr viel offener und durchlässiger geworden ist. […]. Das Ende der Herrschaft Soehartos brachte zudem konkurrierende neue Interessenkoalitionen mit sich, die zumindest in Teilen ihren Ausdruck in neuen politischen Parteien finden. […] Diese Allianzen werden gebildet von denjenigen, die ihre Interessen wie bisher und weiterhin in der neuen politischen Konstellation gewahrt sehen möchten, als auch von neuen, im Aufstieg befindlichen Personenkreisen, die aber der genau gleichen Logik und denselben Zielen verpflichtet sind wie diejenigen Interessenvertreter, die schon Soeharto gestützt haben: Auch die neuen, aufsteigenden Interessenvertreter wollen sich den Staat zur Beute machen.« Richard Robison/Vedi Hadiz, Reorganising Power in Indonesia. The Politics of Oligarchy in an Age of Markets, London, New York, 2005, S. 244.

3 Edward Aspinall/Marcus Mietzner (Hrsg.), Problems of Democratisation in Indonesia: Elections, Institutions and Society, Canberra 2010 (Indonesia Update Series. College of Asia and the Pacific, Australian National University).

4 Vgl. Bob Jessop, The State. Past, Present, Future, Cambridge, Malden 2015, S. 54.

5 Birgit Sauer, »Only paradoxes to offer?« Feministische Demokratie- und Repräsentationstheorie in der »Postdemokratie«, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 40 (2011) 2, S. 134.

6 Ebd.

7 Reinhart Kößler, Postkoloniale Staaten. Elemente eines Bezugsrahmens, Hamburg 1994.

8 Sheri Berman, Islamism, Revolution, and Civil Society, in: Perspectives on Politics, 1 (2003) 2, S. 266, Übersetzung J. W.

9 Jörg Wischermann/Bettina Bunk/Patrick Köllner/Jasmin Lorch, Do Associations Support Authoritarian Rule? Algeria, Mozambique, and Vietnam in a Comparative Perspective, in: Journal of Civil Society, 14, 2, S. 95 – 115.

10 Unter einem kapitalistischen Staat verstehen wir einen Staat, der private Produktions- und Eigentumsverhältnisse zur Grundlage hat und diese und für sie typische Klassen- und auf ihnen basierende politische Herrschaftsverhältnisse schützt. Für uns besteht kein Zweifel daran, dass Vietnam allenfalls dem Namen nach eine sozialistische Republik ist. Hinsichtlich der Vorherrschaft einer kapitalistischen Grundstruktur ist Vietnam nicht systematisch unterschieden von seinen regionalen Nachbarn, z. B. Indonesien oder Thailand.

11 Michael Krennerich, Mehr als Imitation. Auch Autokraten lassen wählen, in: Aus Parlament und Zeitgeschichte, 67/44 – 45, 2017, S. 39 – 44.

12 Dorothee Weitbrecht, Aufbruch in die Dritte Welt. Der Internationalismus der Studentenbewegung von 1968 in der Bundesrepublik Deutschland, Göttingen 2012, S. 40 f., Hervorhebung J. W.

13 Dietrich Wetzel, in: Daniel Cohn-Bendit/Joschka Fischer/Rupert von Plotnitz/Reimut Riche/Dietrich Wetzel, Kopfschrott oder Gefühlsheu? Eine Diskussion über Internationalismus, in: Kursbuch 57, Berlin 1979, S. 199, Hervorhebung im Original.

14 Andreas Buro/Karl Grobe, Vietnam! Vietnam? Zur Entwicklung der Sozialistischen Republik Vietnam nach dem Fall Saigons, Frankfurt/M. 1984, S. 10 f.

Die Autoren

Dr. Bui Hai Thiem ist Direktor des Research Project Management at Research Management Board des »Institute for Legislative Studies« in Hanoi. Das Institut ist dem Ständigen Ausschuss der Nationalversammlung Vietnams zugeordnet. Er wurde an der University of Queensland in Brisbane/Australien promoviert und ist Autor zahlreicher Veröffentlichungen zum Einfluss der Zivilgesellschaft auf politische Entscheidungsprozesse, zur Entwicklung der vietnamesischen Blogosphäre, der Bedeutung von Wahlen in Vietnam u. a. m.

Prof. Dr. Adam Fforde ist »Adjunct Professor« am »Victoria Institute of Strategic Economic Studies« der Victoria University in Melbourne/Australien. Er ist einer der meistzitierten Autoren, wenn es um die Wirtschaft Vietnams geht; u. a. ist er Autor (zusammen mit Stefan de Vylder) von »From Plan to Market« (1996), der Analyse des Überganges von einer Plan- zur Marktwirtschaft in Vietnam. In seiner jüngsten Veröffentlichung »Reinventing development – the sceptical change agent« (2017) stellt er die Grundlagen der heutigen staatlich gelenkten Entwicklungspolitik in Frage.

Reverend Prof. Dr. Martin Gainsborough ist Professor für »Developmental Politics« an der »School of Sociology, Politics and International Studies« der University of Bristol/UK. Er ist u. a. Verfasser von »Vietnam: Rethinking the State« (2010) und Autor zahlreicher Artikel zu Politik und Ökonomie Vietnams. 2006 erschien z. B. eine Analyse, in der er aus einer »revisionistischen Perspektive« heraus die Bedeutung der Parteitage der Kommunistischen Partei Vietnams für die Politikformulierung und -umsetzung kritisch hinterfragt (»From Patronage to ›Outcomes‹: Vietnam's Communist PartyCongresses Reconsidered«).

Apl. Prof. Dr. Martin Großheim ist Historiker und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Südostasienstudien der Universität Passau. Seine Arbeitsgebiete sind moderne vietnamesische Geschichte, Geschichte des Kalten Krieges, Erinnerungspolitik und intelligence studies. Er ist u. a. Verfasser von »Ho Chi Minh, der geheimnisvolle Revolutionär« (2011) und »Die Partei und der Krieg. Debatten und Dissens in Nordvietnam« (2009).

Dr. Nguyen Hong Hai ist »Researcher« in der Abteilung »Research and Commercialisation« der Queensland University of Technology in Brisbane/Australien. 2016 wurde er mit einer viel beachteten Arbeit zum Thema »Political Dynamics of Grassroots Democracy in Vietnam« promoviert.

Vu Duc Liem ist Mitglied der Fakultät für Geschichtswissenschaft der »Hanoi National University of Education«. Derzeit schließt er seine Dissertation über die frühe neuzeitliche Politikgeschichte Vietnams an der Universität Hamburg ab. Er studierte zudem an der Chulalongkorn Universität in Bangkok/Thailand und der National University of Singapore. Seine Publikationen konzentrieren sich auf die frühneuzeitliche und Geistesgeschichte Vietnams.

Dr. Gerhard Will hat Politikwissenschaft, Sinologie und Südostasienwissenschaft studiert. Er arbeitete zuletzt von 2001 bis 2014 bei der Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) in Berlin und befasste sich dort vor allem mit Fragen der Sicherheitspolitik und politischen Transformation der Länder Festlandssüdostasiens. 2014 erschien bei der SWP seine Studie »Tough Crossing: Europa und die Konflikte in der Südchinesischen See«. Er ist seit 2014 im Ruhestand.

Dr. Jörg Wischermann ist Politikwissenschaftler und »Research Fellow« am GIGA Institut für Asien-Studien in Hamburg. Von 1999 bis 2016 war er an der Freien Universität Berlin und am GIGA wissenschaftlicher Leiter von bzw. wissenschaftlicher Mitarbeiter in verschiedenen von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der VolkswagenStiftung geförderten Forschungsprojekten, die sich mit der Entwicklung und den Problemen der Zivilgesellschaft in Vietnam beschäftigten. Darüber hinaus ist er als Consultant und Gutachter für nationale und internationale Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit tätig. 2018 sind von ihm zwei Beiträge zur Zivilgesellschaft in Vietnam im »Routledge Handbook of Civil Society in Asia«, herausgegeben von Akihiro Ogawa, sowie ein Beitrag zum Thema Kinderarbeit in Vietnam (in dem von Walter Eberlei herausgegebenen Band »Grabsteine aus Kinderhand. Kinderarbeit in Steinbrüchen des globalen Südens als politische Herausforderung«) erschienen.

Bildnachweis

S. 34 Pictures from History/Bridgeman Images

S. 44 Martin Großheim

S. 54 Martin Großheim

S. 65 Vu Quynh, Kieu Phu (VNPF – Nom Na office (Hanoi) [Public domain], via Wikimedia Commons

S. 77 Vietnam Post

S. 80 links: imago/Xinhua, rechts: Pho Bolsa TV

S. 84 thannien.vn

S. 93 Philip Jones Griffiths/Magnum Photos/Agentur Focus

S. 100 Klaus Rose

S. 148 Christian Oster

S. 176 Kao Nguyen/AFP/Getty Images

S. 222 Vietnam Right Now