

Chinesische und asiatische Werte – Die chinesische Welt als zentraler Kultur- und Wirtschaftsraum Ostasiens

Karl-Heinz Pohl, Trier

1. Globalisierung und Regionalisierung

John Naisbitt - Erforscher sogenannter Megatrends - hat vor etwa 10 Jahren die bemerkenswerte These aufgestellt¹, die Richtung globaler Einflußnahme habe sich - ohne daß wir es hierzulande bemerkt hätten - umzukehren begonnen, sie verlaufe nicht mehr von West nach Ost, sondern von Ost nach West, d.h. wir würden uns auf eine Asiatisierung der Welt zubewegen. Wie immer man zu solch schwer prüfbareren Aussagen und überhaupt zu der etwas schillernden Profession der Trend-Forschung - eine zeitgenössische Form der Kristallkugel - stehen mag, es scheint etwas dran zu sein an dieser These. Nehmen wir nur ein paar Themen als Beispiele: Ein Großteil der Produkte, die wir hier kaufen - von Adidas Laufschuhen bis zu Unterhaltungselektronik, Kameras und Computern -, wird in Ostasien hergestellt. Die Standort-Diskussion in Deutschland, die Krise des Modells Deutschland und die Zukunft des Sozialstaats, all dies sind Probleme, die - zumindest indirekt - von der Wirtschaftsentwicklung in Ostasien mit angestoßen wurden. Um noch einen weiteren und womöglich seriöseren Auguren zu zitieren: Die OECD stellte Anfang der 90er Jahre in einer von ihr in Auftrag gegebenen Studie "China in the 21st Century" fest, daß bei gleichbleibender politisch-stabiler Entwicklung (gemessen an Sozialprodukt und Kaufkraft) China in den Jahren 2015-20 die USA als größte Wirtschaftsmacht der Welt ablösen würde.²

Schon heute hat jedenfalls China wirtschaftlich ein erstaunliches Kunststück fertiggebracht, nämlich hohes Wachstum bei niedriger Inflation. Das Wachstum war zwar seit 1992 kontinuierlich hoch (ca. 12 % Jahresdurchschnitt während der letzten 5 Jahre bis zum Beginn der Asienkrise 1997; das Jahr 1992 markiert dabei einen Neuanstoß für die Marktwirtschaft durch Deng Xiaopings legendäre "Reise in den Süden", in die älteste, an Hongkong angrenzende Wirtschaftssonderzone Shenzhen), doch ging es einher mit einer Inflation von

¹ John Naisbitt und Patricia Aburdane, *Megatrends 2000 – Zehn Perspektiven für den Weg ins nächste Jahrtausend*, Düsseldorf: Econ, 1990, S. 229ff.

ca. 30% in den Städten und 23% auf dem Land. Mitte der 90er Jahre schaffte man die Wende zu niedriger Inflation. Im 1. Halbjahr 1997 betrug das Wachstum 9,5%, die Inflation hingegen lag bei 1,8% weit unter 4%. Ein weiterer Meilenstein auf dem Weg der Reformen bildete der 15. Parteitag vom September 1997, auf welchem mit dem Plan der Sanierung der Staatsbetriebe (zum Teil durch Privatisierung unter Beibehaltung von politischer Wirtschaftsaufsicht) die Weiterverfolgung des wirtschaftspolitischen Reformkurses festgeschrieben wurde. Diese Form der Nationalökonomie wird inzwischen "sozialistische Marktwirtschaft" genannt - (nur scheinbar) ein Paradox, welches weniger eine soziale Marktwirtschaft im Sinne Ludwig Erhards, sondern eine Einheit von Politik und Markt (bzw. einen administrativen Markt) bedeutet, wie sie in ähnlicher Weise bereits von Japan während seines phänomenalen Wirtschaftsaufschwungs praktiziert worden war.

China scheint also einerseits fleißig unser Wirtschaftsmodell kopiert zu haben (überhaupt scheint nach 1989 das westliche Wirtschafts- und politische Modell als Sieger im globalen Wettbewerb der Systeme übrig geblieben zu sein; damals verkündete Francis Fukuyama bereits das "Ende der Geschichte"), andererseits sind China und andere Länder Ostasiens offenbar in der Lage und auch willens, dem importierten Wirtschaftsmodell eigene Akzente zu verleihen (sogenannte *Chinese characteristics*). Daran zeigt sich, daß wir es heute vor allem im wirtschaftlichen Bereich, allerdings nicht nur dort, mit zwei gleichzeitig auftretenden, jedoch gegenläufigen oder besser komplementären Tendenzen zu tun haben. Die eine heißt Globalisierung - eine von Amerika ausgehende Bewegung zu freier Marktwirtschaft bzw. Freihandel (wie sie schon früher von den Amerika vorausgegangenen Weltmächten Spanien und England verfolgt wurde), einhergehend mit Beweglichkeit von Kapital und Produktionsstandort -, die andere Tendenz heißt Regionalisierung.

Letztere zeigt sich in zwei Bereichen: 1) als regionale Akzentsetzung im Sinne eines Zusammenrückens politischer und wirtschaftlicher Art von regional eng beieinanderliegenden Ländern, und 2) als Rückbesinnung auf eigene kulturelle Ressourcen bzw. Identitäten. Beides spielt z.B. eine Rolle bei der großen Regionalisierungsbewegung in unserer eigenen Hemisphäre, der europäischen Einigung, wo wir eine Anknüpfung an die vor-nationalstaatliche Einheit Europas beobachten (historisch zurückgehend bis zu Karl dem Großen und dem Heiligen Römischen Reich). Ähnlich, jedoch noch lange nicht so entwickelt,

² *China in the 21st Century: Long-Term Global Implications*, Paris 1996.

finden wir in Ostasien Ansätze von Zusammenschlüssen von Staaten, z.B. in der ASEAN-Gruppe oder dem EAEC (East Asian Economic Caucus, d.h. die ASEAN-Staaten plus China, Japan und Süd-Korea).

Indem man sich auf kulturelle Gemeinsamkeiten beruft, ist der entscheidende Faktor der Regionalisierungsbewegung Kultur. Das reicht von gemeinsamen politischen oder religiösen Anschauungen bis zu gemeinsamen Eßgewohnheiten. In Europa ist es die gemeinsame Kultur eines (trotz Säkularisierung immer noch) christlichen Abendlands, welche die Grundlage für die Einigung abgibt (man siehe die Probleme hinsichtlich der Aufnahme der islamischen Türkei in die EU). Dagegen hat Ostasien, d.h. die China (einschl. Taiwan, Hongkong u. Singapur), Korea, Japan und Vietnam umfassende Region, eine andere gemeinsame religiöse, ideologische (u. auch politische) Basis: eine Mischung von Konfuzianismus und Buddhismus (versetzt mit marxistischen Elementen), sowie ähnliche Eßgewohnheiten, nämlich das Essen mit Eßstäbchen - man spricht deshalb auch von einer *chopstik union*.

2. *Cultural China* - die chinesische Welt

Das Kernstück dieser ostasiatischen Welt ist China. Früher war es die kulturelle und politische Hegemonialmacht der Region, und es scheint, als würde es dieser Rolle wieder zustreben. Allerdings hat China die ostasiatische Welt weniger militärisch (wie etwa das römische, spanische oder britische Weltreich), sondern meist durch seinen kulturellen, zivilisatorischen Einfluß dominiert. Es war die chinesische Kultur, die in die ganze Region - bis nach Japan, Korea und Vietnam - ausgestrahlt hat (z. B. auch durch Übernahme der chinesischen Schrift), und sie ist das verbindende Element insbesondere zwischen der VR China, Taiwan, Singapur sowie den zahlreichen Auslandschinesen in Südostasien. Deshalb bezeichnet man die durch das chinesische Festland, Taiwan und die südostasiatischen Auslandschinesen gebildete Einheit als *Cultural China* (*wenhua zhongguo*); auch spricht man von einer "Kultur der Chinesen" (*huaren wenhua*, wobei im letzteren Begriff das Zeichen *hua*, "chinesisch", nicht politisch-national, sondern kulturell verstanden wird). Gerade bei dieser engeren sinischen Region Ostasiens ist bereits eine enorme wirtschaftliche Verflechtung festzustellen - man fühlt sich kulturell verbunden und wirtschaftet deshalb auch enger miteinander. Insofern ist

auch ein engeres politisches Zusammenwirken aufgrund der kulturellen Gemeinsamkeiten zu erwarten.³

Globalisierung in Asien heißt also nicht notgedrungen Verwestlichung, denn wir erleben dort in einem gleichzeitig stattfindenden Regionalisierungsprozeß eine Rückbesinnung auf eigene kulturelle Ressourcen. In der VR China hat dies sogar zu der erstaunlichen politischen Aufwertung des Konfuzianismus geführt. Sinologiestudenten lernen in ihrem Anfängerproseminar zur neueren Geschichte Chinas, daß das moderne China mit der sogenannten 4.-Mai-Bewegung (1919) beginnt, d.h. mit einer Bewegung für eine neue – im wesentlichen westliche - Kultur. Ihre radikalen Slogans lauteten seinerzeit "totale Verwestlichung" und "Zerschlagt den Laden von Konfuzius u. Co.", dessen Lehre man als "Menschenfresser-Ideologie" (Lu Xun) für die Rückständigkeit Chinas und die Demütigung durch die Westmächte allein verantwortlich machte. Interessanterweise wurde die Einschätzung der chinesischen Tradition als Hemmschuh einer Modernisierung zeitgleich auch von angesehenen westlichen Wissenschaftlern bestätigt: Max Weber meinte seinerzeit, die chinesische Tradition sei aufgrund fehlender "Zweckrationalität" nicht in der Lage, ein kapitalistisches Wirtschaftssystem hervorzubringen. 50 Jahre danach geschah eine noch gründlichere Zerschlagung der chinesischen Tradition in der Kulturrevolution. Und jetzt also diese Aufwertung! Deshalb ist zunächst nach den Gründen bzw. Hintergründen dieses neuen kulturellen Selbstbewußtseins ("Kulturfieber") zu fragen. Warum nach solch langer Negierung nun eine derartige Bejahung der eigenen Kultur?

Die Gründe sind historisch und aktuell. Seit ca. 150 Jahren steht China massiv unter dem Einfluß des Westens. Diese Periode beginnt mit dem Opiumkrieg (1839-42) und führte durch eine Reihe militärisch erzwungener "ungleicher Verträge" zur Halbkolonialisierung Chinas durch den Westen bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Für China war die Begegnung mit dem Westen eine ambivalente bzw. eher schmerzliche Erfahrung, d.h. es wurde zwar dadurch "aufgerüttelt" und somit Teil des vom westlichen Eroberungsdrangs ausgehenden Weltgeschehen, jedoch brachte sie auch eine beispiellose nationale Demütigung und verursachte ein Trauma, das noch heute nicht verheilt ist. Die Notwendigkeit, sich aus westlicher Sichtweise definieren zu müssen war nicht nur unbefriedigend, sondern eine

³ Berichten zufolge ist die VR China in jüngster Zeit sehr am Modell der EU für einen etwaigen späteren Zusammenschluß mit Taiwan interessiert, welches nicht auf "ein Land, zwei Systeme" wie im Falle Hongkongs und Macaos hinausliefere, sondern auf eine Lösung, die jedem Teil Souveränität hinsichtlich Außenpolitik und

Schmach, verursacht durch den Imperialismus und Kolonialismus der Westmächte. Diese Konstellation bewirkte eine 150 Jahre lang schwelende Identitätskrise.

Diese Krise hat noch einen anderen wichtigen Hintergrund: Die 4.-Mai-Bewegung (1919) war nicht nur eine Bewegung für eine neue Kultur, sondern auch eine nationalistische Bewegung, wie sie am Anfang vieler moderner Staatenbildung stand (so auch in Japan, Indien, den europäischen Ländern). Doch in China konnte sich dieser aufbrechende Nationalismus nicht mehr auf eine Kulturtradition berufen, weil eben diese Tradition von den führenden Intellektuellen völlig diskreditiert bzw. zerschlagen wurde (man spricht von einem *totalistic iconoclasm*⁴). Insofern hatte das neue China, das in der 4.-Mai-Bewegung geboren wurde, gewisse "Geburtsfehler". Einer großen geschichtsbewußten Kulturnation fehlte der notwendige positive Bezug zur eigenen Tradition. Statt dessen wurden die politischen und kulturellen Werte eines Westens angebetet, der sich gerade China gegenüber in einer barbarischen und habgierigen, d.h. durchaus nicht diesen Werten entsprechenden Weise verhalten hatte. Die Einstellung der chinesischen Kommunisten in dieser Frage ist durchaus ambivalent: Einerseits führte man die neue bilderstürmische Tradition gegenüber der eigenen Kultur fort, was in dem Chaos der Kulturrevolution kulminierte; andererseits war der maoistische Marxismus kein Internationalismus im orthodoxen Sinne, vielmehr diente die westliche Lehre Mao lediglich dazu, China als Nation wieder aufzurichten und gegenüber dem Westen zu stärken, wobei allerdings traditionelle politische Strukturen im neuen westlichen System durchaus bewahrt blieben, wenn nicht sogar gefestigt wurden.

Das Kulturfieber der 80er und 90er Jahre ist deshalb auch als eine verspätete Korrektur dieser Vorgeschichte anzusehen, wobei man nun versuchte, das Verhältnis von Modernisierung und chinesischer Tradition/Identität neu zu bestimmen. Interessant ist, daß dieses "Fieber" nicht nur eine Strömung unter Intellektuellen darstellte, sondern auch offiziell gefördert und gelenkt wurde. Hier haben wir deshalb in Hobsbawms Begrifflichkeit sogar Anzeichen eines "Traditionalismus", d.h. wenn auch nicht einer "Erfindung" so doch einer Bejahung der Tradition zum Zwecke eines erneuten *nation-building*. Schließlich läßt sich diese Readjustierung als Teil einer globalen postkolonialen Bewegung verstehen, d.h. daß Länder

Militär beliebt.

⁴ Siehe Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, Madison 1979.

und Kulturen, die sich aufgrund kolonialer Unterwerfung westlich definieren mußten, nun aus dieser Bevormundung heraustreten und sich zu artikulieren beginnen, so auch China.

Das neue großchinesische Selbstbewußtsein ist jedoch auch eng mit der aktuellen wirtschaftlichen Entwicklung verbunden. Wie Anfangs erwähnt war der ostasiatische Kulturraum (*Cultural China* + Japan + Korea) zwischenzeitlich zum weltweit dynamischsten Wirtschaftsraum geworden, wodurch die Weber-These umgekehrt wurde. Man bedenke hierzu nur folgende Fakten: Taiwan ist das Land mit den größten finanziellen Ressourcen der Welt; Hongkong hat ein größeres Prokopf-Einkommen als das ehemalige Mutterland; die Verhältnisse in Singapur sind ähnlich; in Süd-China nähern sich die Bedingungen denen Hongkongs an; die Auslandschinesen bilden die drittgrößte Wirtschaftskraft weltweit; die VR China ist auf dem Weg, laut Anfangs zitierter OECD-Studie, 2020-30 zur größten Wirtschaftsmacht der Welt aufzusteigen. Laut einer jüngsten Meldung (*dpa* vom 15. Juli 1999) liegen drei Mitglieder der "chinesischen Welt" auf den ersten Plätzen einer vom Genfer *World Economic Forum* erstellten Rangordnung der Wettbewerbsfähigkeit der Länder: Singapur auf dem ersten, Hongkong auf dem 3. und Taiwan auf dem 4. Platz (USA auf Platz 2 und Deutschland auf Platz 25). Dies verdeutlicht auch, daß die "chinesische Welt" von der Asienkrise nicht nur relativ unbeschadet gelassen wurde, sondern daß die Krise auch die dortige wirtschaftliche Dynamik nicht signifikant hat stoppen können (wobei die Entwicklung in der VR China aufgrund struktureller Probleme sicher noch am heikelsten ist).

All diese harten wirtschaftlichen Fakten schaffen auch politisches Gewicht, und genau das hat China seit der Demütigung durch den Westen angestrebt, nämlich wie jener "reich und stark" (*fu qiang*) zu werden. Dieses Ziel hat es so gut wie erreicht, und das gibt wiederum kulturelles Selbstbewußtsein. Dieses neue kulturelle Selbstbewußtsein ergreift die Chinesen vom Mutterland bis hin nach Amerika, wo viele Abkömmlinge der ersten Einwanderergeneration von Wäscherei- und Eisenbahnarbeitern zum Wissenschaftler aufgestiegen sind. Insofern haben wir auch eine bemerkenswerte Umkehrung der Verhältnisse zur 4.-Mai-Bewegung: Damals waren die im Ausland weilenden Intellektuellen die schärfsten Kritiker der eigenen Kulturtradition bzw. des Konfuzianismus. Heute gehen (bis auf politische Dissidenten) wesentliche Impulse für eine kulturelle Renaissance auch und gerade von in Amerika lebenden und lehrenden Auslandschinesen aus.⁵

⁵ So z.B. Yü Ying-shih, Lin Yü-sheng oder Tu Wei-ming in ihrem Bemühen um einen kulturellen Wiederaufbau

2. Grundzüge der chinesischen Kultur

Was sind die kulturellen Grundlagen, die *Cultural China* zusammenhalten? Zunächst ist hier der Kulturbegriff zu klären. Kultur ist in diesem Kontext nicht als "hohe Kultur" zu verstehen (Bach, Beethoven, Goethe, Schiller), sondern im kulturanthropologischen Sinne als ein System von geschichtlich überlieferten, quasi-ererbten Vorstellungen, welches uns im Leben Orientierung gibt und welches unsere vielfältigen Tätigkeiten meist unbewußt prägt⁶ (*nicht* determiniert). Allerdings bilden und verändern sich Kulturen und entsprechende Wertvorstellungen über einen geschichtlichen Zeitraum hinweg *intrakulturell*, nämlich durch einen sich stetig entwickelnden Diskurs, sowie durch den Kontakt mit anderen Kulturen, also *interkulturell*. Kultur ist somit als eine unser Handeln prägende, allerdings auch sich langsam wandelnde Tiefenstruktur zu verstehen, die sich funktional in etwa der Grammatik einer Sprache vergleichen läßt: Einerseits sind wir uns beim Gebrauch der Sprache ebenfalls der Grammatik nicht bewußt, andererseits ist Sprache auch nicht statisch oder unwandelbar, vielmehr ändert sie sich mit den Zeitläuften, und schließlich kann man auch gegen die Regeln der Grammatik – wie gegen die der Kultur – verstoßen, ohne dabei unverstanden zu bleiben. So gesehen umfaßt Kultur die Gesamtheit der typischen Lebensformen einer Bevölkerung, d.h. die materiell gestaltete Lebenswelt, die Sprache (als besondere Form des "in der Welt Seins"), Religion und daraus abgeleitete bzw. abgelagerte Wertvorstellungen, die sich in Verhaltensweisen, Kulturstandards oder "Mentalität" aber auch in politischen Institutionen, wirtschaftlicher Organisation und Rechtsvorstellungen äußern, weshalb wir auch von politischer Kultur bzw. Rechts- und Wirtschaftskultur sprechen.

Gesellschaftliche Werte sind also im Wesentlichen von religiösen oder philosophischen Anschauungen eines Volkes bzw. einer Region geprägt. Zum Verständnis der westlichen Kultur ist es z.B. wichtig zu wissen, daß sich unser Wertesystem aus der Synthese zweier Traditionslinien speist: der griechisch-römische Antike und dem (aus der jüdischen Welt entstammenden) Christentum. In Europa hat im 17.-18. Jh. die Aufklärung die Glaubensinhalte der Kirchen unter Berufung auf Vernunft und Wissenschaftlichkeit zu

Chinas von der Peripherie her. Siehe Tu Wei-ming, "Cultural China: The Periphery as the Center", *Daedalus*, 2/1991, S. 27.

⁶ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973.

"entzaubern" begonnen. Durch die daraus erfolgte Trennung von Kirche und Staat hat die christliche Religion zusehends an gesellschaftlicher Bedeutung verloren - ein Prozeß, den wir als Säkularisierung bezeichnen. Obwohl wir demzufolge inzwischen in einem säkularisierten und für viele post-christlichem Zeitalter leben, so sind doch unsere seit der Aufklärung und französischen Revolution politischen Werte (Freiheit, Gleichheit, individuelles Recht u.a.) im Grunde verweltlichte - und ironischerweise gegen die politische Macht der Kirche erfochtene - christliche Werte⁷. Auch der Universalismus unserer Wertüberzeugung wurzelt im christlichen Universalismus bzw. im (früheren) Glauben an die absolute Wahrheit der christlichen Botschaft. Diese Aspekte sollten gerade in der interkulturellen Diskussion nicht außer Acht gelassen werden.

Die chinesische kulturelle Tiefenstruktur bzw. das dortige Wertesystem basiert auf einer Synthese von verschiedenen Traditionen: Konfuzianismus, *Yin-Yang*-Denken, Daoismus und Buddhismus. Diese unterscheiden sich in entscheidender Weise von der westlichen Tradition. Sie lassen sich nämlich weder als dem Judentum/Christentum vergleichbare Religionen noch als Erkenntnistheorie oder Metaphysik, wie sie in europäischen Philosophieschulen betrieben wurden und noch werden, verstehen. Der wesentliche Unterschied zum Christentum besteht darin, daß sie (zumindest in der Form, wie sie für die chinesische Intellektuellenschicht prägend waren und noch sind) keine auf ein transzendentes, göttliches Wesen und auf ein Jenseits gerichtete Glaubensvorstellungen, sondern auf praktische Vernunft gegründete Handlungsorientierungen darstellen, die der Meisterung des Lebens und dem Hier und Jetzt gelten. Unter diesen Traditionen ist der Konfuzianismus (zusammen mit dem *Yin-Yang*-Denken) am wichtigsten. Zwar ist er als Institution mit dem Kaiserreich untergegangen, doch ist er als Post-Konfuzianismus (wie unsere post-christlichen Werte) erhalten geblieben. Auch hat der Konfuzianismus in China einen der Aufklärung vergleichbaren Prozeß der "Entzauberung" allein deshalb nicht mitgemacht, weil ihm als Säkularreligion Glaubensinhalte fehlten, die mit Vernunft oder Wissenschaftlichkeit im Widerspruch gestanden hätten.

Was die politische Kultur betrifft, so sind während der letzten 100 Jahre die traditionellen politischen Ordnungsvorstellungen Chinas unter dem Einfluß westlicher Lehren (vom Liberalismus bis zum Marxismus) natürlich stark in Bewegung geraten. Gleichwohl wurde

⁷ Siehe hierzu Detlef Horster, *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm. Moral und Recht in der post-christlichen*

(und wird) gerade auch von chinesischen Wissenschaftlern (z.B. während des jüngsten "Kulturfiebers") betont, daß sich im Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft gewisse traditionelle Grundmuster (in Li Zehous Worten eine "kulturell-psychologische Struktur" - *wenhua-xinli jiegou*⁸) weitgehend in den heutigen Vorstellungen und Strukturen bewahrt haben, und diese scheinen von unseren recht verschieden zu sein: Vom traditionellen politischen Denken Chinas her gesehen ist das höchste Ziel eine gesamtgesellschaftliche Harmonie und Stabilität. Diese Priorität ergibt sich nicht zuletzt daraus, daß chinesische Gesellschaftsvorstellungen vom Modell der Familie ausgehen. Wie für die Familie wird auch für die Gesellschaft Streit als etwas grundsätzlich Schädliches angesehen, welcher beider Zusammenhalt gefährdet. Die gefürchtete Folge sozialer Konflikte ist Chaos (*luan*): politische und gesellschaftliche Anarchie, in der nichts mehr - z.B. die Ernährung des Volkes - garantiert ist und die menschlichen Grundbeziehungen keinen Bestand mehr haben (wie zuletzt geschehen in der Kulturrevolution). Für den Zweck gesellschaftlicher Harmonie ist man deshalb meist bereit, mehr an individueller Freiheit zu opfern, als hierzulande üblich. Geistesgeschichtlicher Hintergrund des Harmoniedenkens ist die konfuzianische Tendenz zu Ausgewogenheit sowie das *Yin-Yang*-Denken, das auch heute noch in der Alltagskultur Chinas eine bedeutende Rolle spielt. Dieses Denken, dem die Anschauung vom *Miteinander*- und nicht *Gegeneinanderwirken* zweier polarer Kräfte zugrunde liegt, äußert sich u.a. in einem Verhalten, welches Gegensätze weniger konfrontativ aufeinanderprallen läßt oder diese nach dem entweder-oder-Muster gegenseitig ausschließt, sondern sie eher im Gleichgewicht miteinander vereinigt (sowohl - als auch). Konträr dazu ließe sich das abendländische dialektische Denken als "Konflikt-Modell" verstehen: Geschichte, Politik und Gesellschaft schreiten durch stetigen Kampf zwischen antithetischen Kräften fort (Wahlkampf, Arbeitskampf, Klassenkampf, Geschlechterkrieg etc.) und entwickeln sich weiter zu einer emanzipatorischen Welt. Von daher gesehen, hätten wir in China keine "Streitkultur", sondern eine *Konsenskultur*.

Soll die gesellschaftliche Harmonie gewahrt bleiben, muß das Individualwohl hinter dem Gemeinwohl zurückstehen. Während wir in der abendländischen Geistesgeschichte eine fortschreitende Emanzipation des Individuums aus religiöser und staatlicher Bevormundung feststellen können, ist in der traditionellen chinesischen Kultur das Individuum in erster Linie

Moderne, Frankfurt 1995.

⁸ Li Zehou, *Der Weg des Schönen*, hg. von K.-H. Pohl u. G. Wacker, Freiburg 1992, S. 13.

Teil eines Ganzen, d.h. Teil eines Beziehungsnetzes geblieben, und dieses ist ein System gegenseitiger Unterstützung, Rücksichtnahme und Abhängigkeit. Die Grundeinheit dieses Netzwerkes ist wiederum die Familie mit der Eltern-Kind-Beziehung. Auch geht man davon aus, daß hier eine quasi natürliche Hierarchie vorgegeben ist, da jeder in eine Familie hineingeboren wird, in welcher er/sie als schutzbedürftiges Kind die Fürsorge, Verantwortung und Liebe der Eltern erfährt. Wie die Familie ist auch die Gesellschaft vertikal geordnet, wobei traditionell die Älteren in Form einer moralischen Elite (bzw. Bildungselite) den Ton angeben. Aufgrund dieser paternalistischen Tradition und vertikalen Strukturen besteht eine andere Erwartungshaltung an die Regierenden als hierzulande. Insofern läßt sich die chinesische Kultur - im Gegensatz zur modernen westlichen Gleichheitskultur - als *Statuskultur* charakterisieren.

Ist es in der westlichen Tradition seit den Römern maßgeblich das Recht, das die Beziehungen zwischen den Mitmenschen regelt (*ius est ad alios*: Recht ist Ordnung interpersonalen Beziehungen), so wurde (und wird vielfach noch immer) das Verhalten der Menschen in der chinesischen Tradition durch Beziehungen sowie durch ungeschriebene Gesetze, nämlich gegenseitige Pflichten und Regeln des Anstandes und der Moral, bestimmt; und diese sollten - zumindest war dies das Ideal - durch gutes Beispiel der Verantwortungstragenden vermittelt werden. Ein bürgerlicher, politischer Freiheitsbegriff und eine Verrechtlichung der menschlichen Beziehungen sind unter diesen Voraussetzungen nur schwer vorstellbar (obwohl gerade, was den Aufbau eines Rechtswesens betrifft, inzwischen bemerkenswerte Anstrengungen unternommen und erzielt wurden). Auch ist zu bedenken, daß in der chinesischen Tradition ein Verständnis von *Recht* als "individueller Anspruch" (ein *Recht* auf etwas *haben*) kaum vorhanden ist. Unser *Rechtsverständnis* findet somit nur eine Entsprechung im Sinne von *Recht sprechen* (Gesetzesübertretungen ahnden). Indem besondere Beziehungen in der Regelung des menschlichen Miteinanders mehr gelten als kategorische Gesetze oder Rechte, läßt sich deshalb im Falle Chinas von einer *partikularistischen Kultur* (im Gegensatz zur westlichen universalistischen) sprechen.⁹

Unsere aus der Zeit der Aufklärung und der Französischen Revolution stammenden politischen Ordnungsideale - demokratische Partizipation, Bürgerfreiheiten, Gleichheit,

⁹ Zu dieser bereits seit Max Weber etablierten Unterscheidung (sowie zu den anderen erwähnten Kulturmustern) siehe Fons Trompenaars, *Handbuch Globales Managen. Wie man kulturelle Unterschiede im Geschäftsleben*

unabhängige Justiz - hätten somit kein ausformuliertes Äquivalent in der chinesischen Tradition. Allerdings ist an dieser Stelle auch ein Wort der Vorsicht angebracht, da es sich in der Darstellung von Grundzügen der chinesischen und westlichen Kultur als Modelle um mehr oder weniger grobe Vereinfachungen handelt. Derartige Modelle mögen angesichts der so viel komplexeren Wirklichkeit und ständiger historischer Bewegung als unzulässig erscheinen.¹⁰ Man mag zum Beispiel die Bedeutung von Harmonie im chinesischen Modell mit dem Hinweis anzweifeln, daß sich doch so viele Einzelfälle, angefangen von der ältesten Geschichte bis in unsere Tage (nicht zuletzt Tian'anmen im Juni 1989), aufzeigen lassen, wo von Harmonie keine Spur zu finden ist. Man darf jedoch nicht übersehen, daß gewisse Idealvorstellungen (was nicht das gleiche ist wie "Wesenskerne"), die sich als Ideal naturgemäß niemals endgültig verwirklichen lassen, untergründig sehr wohl - und dies über einen langen Zeitraum - gesellschaftsprägend wirken können. Auch für das abendländische Modell könnte man, wie bereits angedeutet, zeigen, daß christliche Idealvorstellungen wie Nächstenliebe, Friedfertigkeit, Freiheit, Gleichheit und Einzigartigkeit eines jeden Menschen vor Gott in säkularisierter bzw. politisierter Form (Sozialstaat, Friedensmissionen, Gleichheit vor dem Gesetz, Menschenwürde und -rechte) unser Denken und Handeln nachhaltig geprägt haben und weiterhin prägen, auch wenn die Wirklichkeit während 2000 Jahre christlicher bzw. postchristlicher abendländischer Geschichte meist genau entgegengesetzt aussah. Das heißt, wir dürfen die Prägung dieser Idealvorstellungen nicht unterschätzen.¹¹

3. Chinesische Werte und wirtschaftliche Entwicklung

Gibt es eine Beziehung zwischen dem dargestellten kulturellen Grundmuster und dem wirtschaftlichen Erfolg der chinesischen Welt? Über diese Frage herrscht unter den Fachleuten keine Einigkeit, die Antwort hängt davon ab, wie hoch man den "Faktor" Kultur im wirtschaftlichen Bereich einschätzt. Jedoch deutet einiges darauf hin - so das lange dynamische Wirtschaftswachstum in der ostasiatischen Region, der Aufstieg Japans und der

versteht, Düsseldorf 1993, S. 49-72.

¹⁰ Sie bringen inzwischen in der Regel einen Ordnungsruf von den neuen Hütern postmoderner (wissenschafts)politischer Korrektheit ein, nämlich den Vorwurf des "Essentialismus".

¹¹ Ein Text zum Wertesystem, der in China selbst stark nachgewirkt hat: Yü Ying-shih (Princeton): "Die aktuelle Bedeutung der chinesischen Kultur unter dem Gesichtspunkt des Wertesystems", übersetzt in Martin Miller: *Die Modernität der Tradition - Zum Kulturverständnis des chinesischen Historikers Yu Yingshi*, Münster 1995, S. 79ff.

relativ geringe Schaden, den die Asienkrise in den chinesischen Ländern (vor allem Taiwan, Singapur und Hongkong) angerichtet hat -, daß hier ein Zusammenhang besteht¹².

Bei der Analyse des Phänomens "Wirtschaftswunder Ostasien" hat man festgestellt, daß es hauptsächlich der "Konfuzianismus des kleinen Mannes" (Oskar Weggel) ist, der sich in der Konstellation von hoher Leistungsbereitschaft, Sparsamkeit und einem ausgeprägten Gemeinsinn, zuzüglich eines ganzen Kataloges konfuzianischer Primär- und Sekundärtugenden (Fleiß, Disziplin, Ausdauer, Harmonie, Vertrauen, Höflichkeit, Toleranz etc.) als wirtschafts- bzw. modernisierungsfördernd gezeigt hat. Doch auch zwei andere "konfuzianische" Faktoren spielten offensichtlich eine Rolle: das Beziehungssystem und das Bildungs- und Erziehungswesen. Zum ersten: Die Chinesen übersetzen unseren westlichen Begriff Ethik mit "Prinzipien zwischenmenschlicher Verpflichtungen" (*lunli*). Damit sind die Verpflichtungen innerhalb der sogenannten "Fünf Grundbeziehungen" gemeint, die einerseits auf Hierarchie, andererseits auf Gegenseitigkeit, nämlich auf Verantwortung und Vertrauen basieren. Dieses sich in vielfältigster Weise manifestierende Beziehungsgeflecht hat offenbar im politischen und wirtschaftlichen Leben der chinesischen Welt und Japans positive, d.h. entwicklungsfördernde Wirkungen entfaltet. Um nur eine der Fünf Grundbeziehungen (zwischen Herrscher und Beamten) als Beispiel zu nehmen, so war es seit jeher die konfuzianische Pflicht der Regierenden, das Volk "zu nähren, zu bereichern und zu erziehen"¹³. Die Autorität des politisch oder wirtschaftlich Führenden gründet sich also auf dessen Verantwortung und Sorge für die ihm Anvertrauten. Ist eine Regierung durch solches Engagement legitimiert - so die traditionelle Einstellung -, dienen ihm in Loyalität die Intellektuellen (als Bürokraten oder Lehrer) und herrscht Vertrauen im Volk. Die Autorität des Führenden (d.h. der Regierung) beruht also auf seiner moralischen Legitimation, d.h. auf seinem vorbildhaften Verhalten, dem Vertrauen und der Harmonie, die er in der Gesellschaft unter allen Interessengruppen - Geschäftswelt, Intellektuelle, Arbeiter - schaffen kann. Eine derartige "vertikale Integration" der Gesellschaft, wie Tu Wei-ming sie nennt, kann allerdings zu Kosten einer "horizontalen" gehen, d.h., ein streitbarer politischer Pluralismus nach westlichem Muster läßt sich unter diesen Vorzeichen nur schwer realisieren.¹⁴ Ein ähnliches

¹² Rüdiger Machetzki, "Krise(n) in Asien - Anmerkungen zum Unerwarteten", *DCG Mitteilungsblatt*, 42 (1/1999), S. 16-22.

¹³ Tu Wei-ming „Der industrielle Aufstieg Ostasiens aus konfuzianischer Sicht“ in: *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Silke Krieger u. Rolf Trauzettel (Hg.), Mainz 1990, S. 48.

¹⁴ Die Beispiele Japans, Koreas und Taiwans zeigen, daß sich durch den Einfluß westlicher liberal-demokratischer Institutionen *checks and balances* etabliert haben, welche in der Lage scheinen, autoritärer Willkür zunehmend Schranken zu setzen.

Beziehungsmuster - wie zwischen Eltern und Kindern - spielt auch in den Betrieben eine Rolle, insofern nämlich als chinesische Privatunternehmen wie "Familienfestungen" geführt werden; es gibt feste Autoritätsstrukturen, die sich in einem wohlwollenden Paternalismus äußern, d.h. der Firmenchef fungiert wie ein fürsorglicher Vater einer Familie, indem er sich in umfassender Weise um die Belange seiner Bediensteten (die Kinder) kümmert, und kann dementsprechend mit deren Verpflichtung ihm gegenüber rechnen.

Zum zweiten: Lernbereitschaft und das Konzept der Erziehbarkeit des Menschen nehmen in der konfuzianischen Tradition ebenfalls seit jeher einen hohen Stellenwert ein. Die Bedeutung des Lernens wird allein dadurch deutlich, daß der erste Satz aus dem wichtigsten der "Vier Klassischen Bücher" (den *Gesprächen* des Konfuzius) dem Lernen gewidmet ist, er beginnt sogar mit dem Schriftzeichen für "lernen" (*xue*): "Zu lernen und das Gelernte hin und wieder zu praktizieren, ist das nicht auch eine Freude?" (Man stelle sich einmal vor, welche Wirkung vom Johannesevangelium ausgegangen wäre, hätte es mit dem Satz begonnen: "Am Anfang war das Lernen.") Dabei ist Bildung im konfuzianischen Sinne nicht nur Erweiterung des Wissens, sondern wie auch in der platonischen Akademie Charakterbildung, d.h. moralische Erziehung (wie dies ja auch noch bis vor wenigen Jahrzehnten Ziel unserer Erziehungsinstitutionen, insbesondere des humanistischen Gymnasiums, gewesen war). Beobachtet man das Erziehungssystem der ostasiatischen Länder im Zusammenhang ihrer sozialen Strukturen, so stellt man fest, daß gewisse Elemente des klassischen konfuzianischen Bildungswesens in veränderter Form überlebt haben: Einerseits hält man dort weiterhin an einer auf harter Prüfungsauslese gegründeten "Meritokratie" fest (d.h. auf einer gesellschaftlich hohen Stellung durch Bildungs- bzw. Prüfungsleistungen) und begreift andererseits trotz des hohen schulischen Konkurrenzdrucks und des Wertes von Fachwissen Erziehung immer noch als humanisierenden Einfluß bzw. Charakterbildung. So sind moralische Bildungselemente - die Erziehung zu Gemeinsinn und zur Einordnung in die Gesellschaft - gemischt mit national-patriotischen von großer Wichtigkeit geblieben.

Zusammengefaßt läßt sich also festhalten, daß drei konfuzianische Aspekte für die dynamische Wirtschaftsentwicklung Ostasiens eine positive Wirkung entfaltet haben:

- konfuzianische Sekundärtugenden (Fleiß, Sparsamkeit, Ausdauer, etc.);
- das Beziehungssystem mit seinen zwischenmenschlichen Verpflichtungen;

- das Erziehungswesen - sowohl mit seiner "Meritokratie" als auch mit seiner Ausrichtung auf moralische Bildung und Entwicklung von Gemeinsinn.

Daneben ist allerdings auch ein gleichsam "daoistisches" Element wichtig. Chinesische Unternehmer haben es gelernt, sich durch ungünstige und unsichere Verhältnisse am Leben zu halten, und zwar durch Flexibilität, d.h. die Fähigkeit, schnell auf andere Dinge umzusteigen, Marktlücken und Nischen auszunutzen¹⁵. Flexibilität ist insofern als daoistisches Element anzusehen, als der Daoismus - wahrscheinlich im Umfeld von Strategieschulen und Kampfkünsten entstanden - auch eine Lebens- und Überlebenskunst darstellt. Ihr Kniff ist es, eine flexible Einstellung den widrigen Dingen des Lebens gegenüber zu entwickeln, so daß - wie beim *Judo* - ein Angriff keinen Ansatzpunkt findet, abgebogen wird oder ins Lehre geht. Sir Robert Hart, ein Engländer des späten 19. Jh. und großer Chinakenner, hat diese - dem Bambus ähnliche - Eigenschaft und Einstellung einmal auf den Punkt gebracht: "In meinem Vaterlande heißt es gewöhnlich: Laß dich nicht biegen, und wenn es dabei zum Bruche kommt. In China dagegen gerade umgekehrt: Laß dich biegen, aber laß es nicht zum Bruche kommen."¹⁶

Betrachtet man schließlich das Dreiecksverhältnis zwischen den genannten kulturellen Faktoren, der wirtschaftlichen Entwicklung und den politischen Strukturen dieser Länder, so läßt sich feststellen, daß - zum Teil jedenfalls - die konfuzianischen Elemente deshalb eine positive Wirkung entfalten konnten, weil sie eingebettet waren in westlich geprägte liberal-demokratische und marktwirtschaftliche Strukturen. Zu einem anderen Teil (z.B. in Taiwan und Süd-Korea) scheint die wirtschaftliche Prosperität, deren Grundlagen sowohl durch amerikanische Finanzhilfe als auch durch konfuzianische Verhaltensweisen gelegt wurden, einen gesellschaftlichen Druck in Richtung auf mehr politische Partizipation (Demokratisierung) erzeugt zu haben. Einigen politologischen Theorien zufolge stabilisieren sich demokratische Prozesse (durch Herausbilden von Mittelschichten) bei einem Jahreseinkommen von ca. 7.000 US\$ pro Kopf. Im Falle Taiwans war diese Grenze Mitte der 80er Jahre überschritten, in China haben wir hingegen z. Z. etwa ein Zehntel davon. Was die VR China betrifft, so dürften Fortschritte in Sachen Demokratie demnach wesentlich von einer weiteren stabilen wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung abhängen. Chaotische

¹⁵ Gordon Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism*, New York 1990.

¹⁶ Alexander Thomas (Hg.), *Psychologie interkulturellen Handelns*, Göttingen 1996, S. 17.

Verhältnisse hätten zudem gewiß gravierende Auswirkung nicht nur in der ostasiatischen Region, sondern im Zeitalter der Globalisierung auch auf den Rest der Welt.

4. Asiatische Werte

Bei dargestellter Wertordnung handelt es sich nicht nur um post-konfuzianische, sondern in gewissem Sinne auch um die viel diskutierten "asiatischen Werte". In Anlehnung an das "Singapur Modell" werden in der Regel folgende vier Grundwerte als asiatische Werte genannt: 1. Vorrang der Gemeinschaft vor Individualinteresse; 2. Bewahrung der Familie als Grundelement der Gesellschaft; 3. Vorrang von konsensorientierten (vor konfliktorientierten) Lösungsstrategien; 4. Toleranz und Harmonie zwischen Religionen und Rassen.¹⁷ Die Debatte über deren Stellenwert ist sowohl im Westen als auch in der Region selbst kontrovers verlaufen. Während einige Befürworter "asiatischer" Werte diese "westlichen" gegenüber als überlegen und im Aufwind betrachten, meinen andere lediglich, daß "Asien" auf dem Wege zur Modernisierung nicht blind westlichen Leitideen, sondern eigenen politischen Vorstellungen folgen sollte. Andere und eher kritische Stimmen halten die Debatte um "asiatische Werte" für ein Tarnmanöver, um von Demokratiedefiziten und Menschenrechtsverletzungen abzulenken; andere wiederum meinen, derartigen Werten sei nichts spezifisch Asiatisches eigen; schließlich wird auch argumentiert, daß es in einer globalisierten Welt keinen Sinn mache, zwischen "asiatischen" und "westlichen" Werten zu unterscheiden.¹⁸

Die Diskussion um asiatische Werte und eine Asiatisierung Asiens ist ursprünglich an der Peripherie des großchinesischen Raumes (Singapur) aufgebrochen. Singapur hatte mit seinem als *soft authoritarianism* beschriebenen und vergleichsweise unkorrupten politischen System

¹⁷ Simon S. C. Tay und Poon-Kim Shee, "Economic Crisis, Accountability and the Singapore Example: Political Ethics and Law", Vortragsmanuskript für das Symposium *China and the West in Dialogue - Ethical Bases of Our Societies*, 20.-23. 10. 1998 in Trier.

¹⁸ So steht Dieter Senghaas sicher für viele Kritiker, wenn er meint: "Statt von asiatischen Werten ließe sich auch von lombardischen, anatolischen, schwäbischen Werten usf. oder eben einfach von traditionellen Werten sprechen." Dieter Senghaas, "Über asiatische und andere Werte", *Leviathan*, 23 (1995) 1, S. 11. In einer Rezension von Senghaas' neuestem Buch *Zivilisierung wider Willen* (Frankfurt 1998) setzt sich auch Hans Georg Möller kritisch mit dieser These von Senghaas auseinander, wenn er schreibt: "[...] in Ostasien wird es wahrscheinlich in ungefähr vierzig Jahren mit der soziokulturellen Rückständigkeit vorbei sein. Etwas altmodische Menschen dort, die heute noch an so etwas wie 'asiatische Werte' glauben, werden [von Senghaas, KHP] belehrt, daß diese 'identisch mit den europäischen Werten von gestern' sind und deswegen mehr oder weniger kurz vor dem Untergang stehen." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9.2.1999, S. 10.

lange Zeit eine gewisse Leitbildfunktion für die VR China. Obwohl das "Modell" Singapur die Asienkrise bis jetzt relativ unbeschadet überstanden hat, ist inzwischen dort sowie in anderen von der Krise ergriffenen Staaten der Region ein Lernprozeß in Gang gekommen, wobei sich ein neues Gleichgewicht zwischen westlichen liberaldemokratischen Elementen und "asiatischen Werten" als Zielvorstellung herauszuschälen beginnt.

Allerdings wäre aus einer postkolonialen Sicht heraus zunächst grundsätzlich zu fragen, wie gerechtfertigt es ist, die Verhältnisse in Ostasien von einem normativen westlichen, d.h. (vermeintlich) universalistischen Standpunkt aus zu bewerten, bzw. ob nicht auch eine interkulturelle Betrachtungsweise (vermeintliche) Unvereinbarkeiten aufbrechen könnte. In diesem Zusammenhang ist zunächst auch zu würdigen, daß - anders als wir Europäer - die Ostasiaten inzwischen eine über 100jährige Geschichte interkulturellen Lernens vom Westen hinter sich haben - eine bemerkenswerte Vorleistung im Hinblick auf gegenseitige Offenheit und Lernbereitschaft. Folgende Einschätzung, die von einem Afrikaner stammt, könnte ebensogut für die Ostasiaten gelten:

Welcher Europäer kann sich rühmen (oder sich beklagen), in das Kennenlernen einer "traditionellen" Gesellschaft soviel Zeit, Studien und Mühen hineingesteckt zu haben, wie die Tausenden von Intellektuellen der Dritten Welt, die in Europa in die Lehre gegangen sind?¹⁹

China und die anderen ostasiatischen Länder fanden in unseren Konzepten ein Gegenmodell, das sie eifrig studierten und von dem sie viel Kopierenswertes übernahmen, und vielleicht ist gerade deshalb das Wirtschaftswunder in der chinesischen Welt Ostasiens ebenfalls zu einer derartigen Erfolgsstory geworden. Aufgrund des mit dem Erfolg einher gehenden neuen Selbstbewußtseins sowie eingedenk der Verletzungen durch den Kolonialismus ist man inzwischen jedoch dabei, sich von gewissen westlichen Leitideen zu lösen. Daran werden wahrscheinlich die jüngsten durch die Asienkrise ausgelösten wirtschaftlichen Probleme längerfristig gesehen nicht viel ändern, denn bei aller Erkenntnis eigener Fehler und Verbesserungsmöglichkeiten nach westlichem Vorbild möchte man mit der Modernisierung

¹⁹ Ahmed Baba Miské (*Lettre ouverte aux elites du Tiers-Monde*, Paris 1981, S. 143) zitiert in Pascal Bruckner, *Das Schluchzen des weißen Mannes*, Berlin 1984, S. 136. Angesichts dieser Verhältnisse wäre es durchaus nicht abwegig, wenn auch wiederum etwas verallgemeinernd, von der chinesischen Kultur als einer "Lernkultur" und von der europäischen - zumindest im Hinblick auf einschlägige Erfahrungen mit Missionaren (christlichen und politischen) und ausländischen Experten in China - als einer "Belehrenskultur" zu sprechen.

möglichst nicht auch die mit der gesellschaftlichen Pluralisierung verknüpften sozialen Probleme des Westens übernehmen (Zerfall der Familie, Drogen, fortschreitende Enttabuisierung des Sexuellen mit den entsprechenden Folgen etc.). Ob das zu schaffen sein wird, ist eine andere Frage, denn auch in dieser Hinsicht scheinen die Gesellschaften Ostasiens eifrig dabei zu sein, mit den westlichen aufzuholen. Wie dem auch sei, es finden sich immer mehr Stimmen, die dem Westen aufgrund seiner gesellschaftlichen Krisen die Legitimation einer geistig-moralischen Führung des Restes der Welt schlichtweg absprechen.²⁰ In der in Hongkong erscheinenden liberalen *South China Morning Post* lautete die Überschrift eines Leitartikels unlängst bezeichnenderweise "*Decaying West needs a dose of Confucius*".²¹

Wie schon angedeutet, besitzt der Westen eine lange Tradition universalistischen Denkens. Sie spannt sich von einem religiösen Absolutheitsanspruch über einen politischen (marxistischen und liberalistischen/demokratischen) Internationalismus zu einem wirtschaftlichen Globalismus. Der damit einhergehende Missionseifer hat sich seit dem Zeitalter des Kolonialismus allenfalls vom religiösen in den politischen und wirtschaftlichen Bereich verlagert.²² Doch scheint die westliche Bevormundung in Fragen der politischen Ordnung in anderen Teilen der Welt zusehends als Anmaßung empfunden zu werden, was sich u.a. in der Betonung einer eigenen politischen Kultur - z.B. eines *Asian way of doing things* - äußert. Nun kann man mit Fug und Recht auf die Diversität innerhalb Asiens verweisen und von daher die Diskussion über "asiatische Werte" von vornherein in Frage stellen (weshalb manche ihrer Wortführer inzwischen auch eher von "konfuzianischen Werten" sprechen²³). Auch ist nicht zu übersehen, daß sich ein Diskurs über "asiatische

²⁰ So z.B. Mohamad Mahatir und Shitaro Ishihara, *The Voice of asia. Two Leaders Discuss the Coming Century*, Tokyo 1995, sowie die diversen japanischen und chinesischen "Nein-Sage-Bücher", wie Song Qiang et al., *Zhungguo keyi shu bu (China kann 'nein' sagen)*, Peking 1996. Eine Analyse dieses Buches findet sich in der Magisterarbeit von Simone Lang, "China kann nein sagen" - Aussagen, Einordnung und Rezeption eines nationalistischen Bestsellers" (Universität Trier, Sinologie, Sept. 1998).

²¹ *South China Morning Post*, 21.3.1995.

²² Siehe z.B. William Pfaff, "In America, Radical Globalizers Talk Like Missionaries", *International Herald Tribune*, 9. Juli 1998.

²³ Daniel A. Bell, "What Does Confucius Add to Human Rights?" (Rezension von William Th. de Bary, *Asian Values and Human Rights - A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge, Mass. 1998), in: *Times Literary Supplement*, 1.1.1999, S. 6. Allerdings lassen sich "asiatische" oder "konfuzianische Werte" auch in anderer Weise als politisches Programm sehen. Sie beruhen zunächst auf einem (m. E. durchaus legitimen) postkolonialen Bedürfnis nach Abgrenzung vom Westen bei einem Großteil der politischen Eliten der Region. Politisch und ideologisch hatte es die Region im Zeitalter des Kolonialismus und Imperialismus zwar mit heterogenen westlichen Mächten zu tun, die jedoch der ostasiatischen Welt, z.B. in der christlichen Mission, durchaus als *ein* "Westen" mit christlich-europäischen Werten gegenüberstanden. Vielleicht sind in der jetzigen Diskussion um asiatische Werte die Anfänge eines Prozesses überregionaler Identitätenbildung zu beobachten,

Werte" politisch instrumentalisieren läßt und diese Möglichkeit auch genutzt wurde. Allerdings wird es eine derartige Instrumentalisierung von Werten und Religion immer geben. Jedoch die Diskussion um "asiatische" oder "konfuzianische Werte" nur aus dieser Perspektive zu führen, hieße, daß man ganz wesentliche Anliegen, welche auch im ethischen Bereich dahinter stecken,²⁴ ausblendet, sich eine inhaltliche Auseinandersetzung damit spart und das darin liegend dialogische Potential verkennt.

Was schließlich die politische Ordnung, sprich die Universalisierung des Demokratie-Modells betrifft, so wäre zu berücksichtigen, daß unsere westlichen Demokratien (von dem zuvor aufgestellten kulturellen Bezugsmuster aus gesehen) auf dem Zusammenwirken von Streitkultur, Gleichheitskultur und universalistischer Kultur beruhen. So ließe sich denn auch fragen, obwohl demokratische politische Verhältnisse universell wünschenswert sind, inwieweit man dem Wachsen von alternativen und möglicherweise weniger pluralistischen demokratischen Strukturen, die jedoch mit den jeweiligen kulturellen Grundmustern (Konsenskultur, Statuskultur, partikularistische Kultur) verträglicher wären, Raum zu geben bereit ist.²⁵ Das soll nicht einer Aufgabe unserer eigenen politischen Werte das Wort reden, was vielmehr aufgegeben werden muß, ist der Absolutheitsanspruch, der Missionsgeist, die belehrende Attitüde.²⁶

*

die wir insofern verstehen dürften, als wir heute just in einer Zeit leben, da diese immer noch heterogenen europäischen Länder sich wieder am vereinigen sind: ebenfalls ein Prozeß überregionaler Identitätenbildung, nicht zuletzt auch auf der Grundlage einer - trotz aller Heterogenität - gemeinsamen Kultur. In der ostasiatischen Region konkurrieren zwar - nicht anders als in Europa - Diskurse nationaler und ethnischer Identität mit denen kollektiver Identität, doch ist eben die Diskussion über "asiatische" oder "konfuzianische Werte" eng mit letzteren verwoben. Die Beobachtung und Erforschung dieser Diskurse und der sich daraus ergebenden Prozesse ist Gegenstand eines interdisziplinären Forschungsprojektes des Zentrums für Ostasien-Pazifik-Studien der Universität Trier mit dem Titel "Asiatisierung Asiens?".

²⁴ An zwei von der UNESCO veranstalteten Tagungen - im Juni 1998 in Peking (in Zusammenarbeit mit der Chinesischen Akademie für Sozialwissenschaften) mit dem Titel "Universal Ethics: From the Perspective of Chinese Ethical Traditions. The Regional Experts' Meeting of the UNESCO Universal Ethics Project", sowie im Oktober 1999 in Seoul mit dem Titel "Universal Ethics and Asian Values" - stand die Diskussion ganz im Zeichen eines eigenständigen ostasiatischen Beitrages zu einer "universalen Ethik". Siehe hierzu auch Tu Weiming, "Family, Nation, and the World: The Global Ethic as a Modern Confucian Quest", *Social Semiotics*, 8 (1998) 2/3, S. 283-295.

²⁵ Ein solches Modell (nach dem Beispiel Singapur) wurde skizziert von Daniel A. Bell u. a., *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*, Oxford 1995. Nach Bell besitzt es folgende drei Grundzüge: ein nicht-neutraler Staat hinsichtlich eines gemeinsamen Guten, Gesetze verstanden weniger als Recht, sondern als administrative, legalistische Technik sowie ein gesteuerter öffentlicher Raum mit einer nicht unabhängigen *civil society* (S. 163 f.). Siehe hierzu auch Simon S. C. Tay u. Poon-Kim Shee. Darin versuchen die Autoren die Bedeutung einer politisch-moralischen Verantwortlichkeit (*accountability*) im konfuzianischen Sinne im politischen System Singapurs deutlich zu machen.

Welches Fazit läßt sich aus dieser kursorischen Diskussion von "asiatischen Werten" ziehen? Betrachtet man zunächst einmal (ohne eine historisch gewachsene Durchdringung und längerfristige Beeinflussung zu berücksichtigen) das chinesische/ostasiatische und westliche Modell nebeneinander, so rückt das ostasiatische die Familie, Konsens, Beziehungen und eine vertikale Ordnung in den Mittelpunkt. Das hat, indem es zu Stabilität und Zusammengehörigkeit führt, durchaus positive Seiten, birgt aber auch ein negatives Potential, das sich bei ungünstigen Verhältnissen gravierend auswirken kann, z.B. in Korruption, Machtmißbrauch, Willkür. Das gleiche gilt allerdings auch für das "abendländische Modell". Es stellt das Individuum, Konflikt, Freiheit und Gleichheit in den Vordergrund. Zu seinen positiven Seiten gehören Kreativität, Unabhängigkeit, unbegrenzte Möglichkeiten; es enthält jedoch ebenfalls ein negatives Potential, das sich unter Umständen nachteilig auswirken kann, nämlich als *weakening of the social fabric*, als Zerfall von Gemeinsinn und Familien, Atomisierung, gesellschaftliche Anämie und Beziehungslosigkeit - d.h. die Bereiche betreffend, die auch für unsere Gesellschaften die sozialen und ethischen Ressourcen betreffen.

Was könnte dies für unsere Einstellung chinesischen oder asiatischen Werten gegenüber bedeuten? Angebracht wäre es zunächst, von westlicher Seite aus Ostasien, auch und gerade China, gegenüber nicht mit besserwisserischer Arroganz zu begegnen. Wenn es dort unterschiedliche Sichtweisen und politische Prioritäten gibt, so sind diese nicht einfach dadurch zu erklären, daß - wie hierzulande von den Medien gerne gesehen - Machthaber unbedingt an der Macht bleiben wollen (abgesehen davon, daß das auch der Wunsch unserer Politiker ist), vielmehr sind sie Ergebnis von unterschiedlichen historischen und kulturellen Prägungen - eine Sichtweise, die jedoch nicht in das ideologisch korrekte universalistische Weltbild des Westens paßt. Außerdem wird gerade aufgrund der Asienkrise inzwischen noch stärker versucht, Synthesen zwischen westlichen und östlichen Wegen zu finden (Demokratie mit ostasiatischen Charakteristika, selbst in China). Demzufolge wären, zweitens, "asiatische Werte" als Chance für Begegnungen und Synthesen zu sehen, d.h. als interkulturelle Bereicherung. Die Welt muß nicht so funktionieren, daß nur der Westen über die Patentrezepte gesellschaftlicher und politischer Organisation verfügt; man bedenke in diesem Zusammenhang auch die koloniale Vorgeschichte²⁷.

²⁶ Wolf Lepenies, "Ende der Überheblichkeit", *DIE ZEIT*, 24.11.95, S. 62.

Eine Annäherung zwischen den beiden Positionen bzw. Modellen ließe sich am besten durch Dialog herbeiführen. Allerdings wird hierzulande Dialog meist als Belehrung oder Anmahnung (miß)verstanden. Eine andere ebenso unproduktive jedoch beliebte Variante des Dialoges hat Georg Blume unlängst in der *ZEIT* als "Dialog der Gehörlosen" bezeichnet²⁸. Das soll heißen, daß im Hinblick auf China die eine Seite immer nur von 2.000 eingesperrten Dissidenten und die andere nur von 100 Millionen aus ärgster Armut befreiten Menschen spricht. Der Sinn eines Dialoges sollte jedoch im *gegenseitigen* Lernen sowie in der Veränderung der Sichtweisen *beider* Partner liegen. In dem Vorschlag asiatischer Werte steckt allein insofern ein ernsthaftes dialogisches Potential, als es dazu beitragen könnte, unseren eigenen Gesellschaftsentwurf, unsere Zivilisationsleitbilder für die Zukunft sowie unseren "sozialen Fortschritt" kritisch zu überdenken (wie dies inzwischen ja auch in anderen Bereichen geschieht). Es könnte nämlich sein daß unser als modern und fortschrittlich eingeschätzter Individualismus den Grund dafür bildet, daß nicht nur eigennützig die natürlichen sondern auch soziale und ethische Ressourcen vergeudet werden. Das soll heißen, daß es womöglich nicht genügt, nur im Umweltbereich die kollektive Verantwortung zu betonen und Freiheiten einzuschränken, oder dem Neoliberalismus im Wirtschaftsbereich die Schuld an sozialen Problemen zuzuschreiben, denn ökologisch gedacht, d. h. von einem vernetzten Gesamtsystem her betrachtet, hängt alles mit allem zusammen, und so muß auch hier die zerstörerische Wirkung eines uneingedämmten Individualismus' mit bedacht werden²⁹. In diesem Zusammenhang wäre auch an das Wort des ehemaligen Verfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde zu erinnern, daß unser demokratischer und weltanschaulich neutraler Staat von Voraussetzungen - nämlich ethischen Ressourcen - lebt, die er selbst nicht erneuern kann.³⁰

Schließlich wäre auch den Ländern Ostasiens Raum zu geben, ihren eigenen Weg zu finden und ihn, nötigenfalls mit Umwegen und Fehlern, selbständig zu gehen - ein Privileg, welches die westlichen Staaten ganz selbstverständlich in Anspruch genommen haben. Dazu kommt, daß ein dauerndes und gut gemeintes Intervenieren und Anmahnen nicht notwendigerweise positive Wirkung entfaltet. Unser Volksmund weiß, daß das Gegenteil von 'gut' nicht einfach

²⁷ Wobei sich der Westen gerade auch in Sachen Menschenrechten von einem Saulus zum Paulus gewandelt hat.

²⁸ *DIE ZEIT*, 6.5.1999.

²⁹ Heinz Theisen, "Die verbleibenden Ressourcen der politischen Theorien - Wir brauchen eine große Koalition der Gedanken", in: *Mut. Forum für Kultur, Politik und Geschichte* 347 (7/1996), S. 30.

³⁰ Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation" in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1967, S. 93.

'schlecht', sondern 'gut gemeint' ist bzw. daß blinder Eifer meist nur schadet (siehe auch die Folgen des westlichen Ultimatums im Kosovo-Konflikt). Die Chinesen haben dafür ebenfalls ein markantes Sprichwort: "An einem Schößling ziehen, um ihm beim Wachsen zu helfen" (*ba miao zhu zhang*). Bei dem Philosophen Menzius ist dazu folgende Geschichte nachzulesen:

Es war einmal ein Mann aus Song, der war traurig darüber, daß sein Korn nicht wuchs, und zog es in die Höhe. Ahnungslos kam er nach Hause und sagte zu den Seinigen: "Heute bin ich müde geworden, ich habe dem Korn beim Wachsen geholfen." Sein Sohn lief schnell, um nachzusehen, da waren die Pflänzchen alle welk.³¹

³¹ Menzius, 2A2. Richard Wilhelm (Übers.), *Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, München 1982, S. 70.