

Karl-Heinz Pohl

# China für Anfänger

# HERDER spektrum

Band 6000

## Das Buch

Wieso scheinen Chinesen uns immer so höflich, und was verbirgt sich dahinter? Sind sie tatsächlich so harmoniebedürftig, wie es bei uns so sprichwörtlich heißt? Was muss ich beachten, wenn ich mit Chinesen ins Geschäft kommen möchte? Wie verhalte ich mich bei einer Einladung?

Uralte Traditionen und rasanter Fortschritt – China ist von einer Dynamik, die kaum zu fassen ist. Für Europäer ergeben sich vor Ort eine Fülle von Fragen, Rätseln und Missverständnissen. Wir verstehen oft nicht, warum unser Gegenüber in einer bestimmten Weise reagiert, warum wir den anderen ganz offensichtlich vor den Kopf gestoßen haben, obwohl wir nur höflich sein wollten.

Karl-Heinz Pohl zeigt in diesem Buch, dass die chinesische Kultur uns nicht fremd und unverständlich bleiben muss. Aus den Erfahrungen in vorbereitenden Seminaren für China-Einsteiger zielt er auf die grundlegenden Missverständnisse und erklärt sie aus ihrer Wurzel heraus: aus dem kulturellen, philosophisch-religiösen Kontext. Er hilft, scheinbar Unverständliches von innen her zu verstehen. So macht er eine fruchtbare Begegnung mit dem Land und seinen Leuten möglich. Gezeigt wird schließlich auch, woran geschäftliche Verhandlungen zuweilen scheitern und wie man das verhindern kann.

So ist dieses Buch gleichermaßen interessant als Weiterbildung für Daheimgebliebene wie auch als Einstiegshilfe für Touristen, Geschäfts- und Bildungsreisende.

## Der Autor

Karl-Heinz Pohl ist Professor für Sinologie an der Universität Trier und führt regelmäßig Fortbildungsmaßnahmen für Geschäftsleute im China-Handel durch (EAST, Europa Asien Service Trier. E-Mail-Kontakt: [pohlk@uni-trier.de](mailto:pohlk@uni-trier.de)).

Karl-Heinz Pohl

# China für Anfänger

Eine faszinierende Welt entdecken



FREIBURG · BASEL · WIEN

Überarbeitete Neuausgabe 2008

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 1998, 2008

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlagkonzeption und -gestaltung:

R·M·E Eschlbeck / Botzenhardt / Kreuzer

Umschlagmotiv: © Dominik Obertreis / Bilderberg

Autorenfoto: privat

Satz: Dtp-Satzservice Peter Huber, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

[www.fgb.de](http://www.fgb.de)

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-06000-7

# Inhalt

---

<b>Vorwort zur dritten Auflage</b> . . . . .	7
<b>Vorwort zur zweiten Auflage</b> . . . . .	12
<b>Zur Einführung</b> . . . . .	15
<b>1 Kultur</b> . . . . .	19
1.1 Verständnis von Kultur und interkulturelles Verstehen . . . . .	19
1.2 Mentalität, Identität und „Bilder“ vom anderen . . .	24
1.2.1 Chinabild in Deutschland . . . . .	27
1.2.2 Chinabild in China . . . . .	35
1.2.3 Deutschlandbild in China . . . . .	37
<b>2 Eine kleine Landeskunde:     Geographie, Bevölkerung, Sprache</b> . . . . .	41
<b>3 Geschichte</b> . . . . .	48
3.1 Von den Anfängen bis zum 20. Jahrhundert . . . . .	48
3.2 China und der Westen von 1840 bis 1949 . . . . .	54
3.3 Die Volksrepublik China . . . . .	60
<b>4 Wertesystem: Die „Große Tradition“</b> . . . . .	75
4.1 <i>Yin-Yang</i> -Denken und Fünf Elemente . . . . .	77
4.2 Konfuzianismus . . . . .	88
Exkurs: Der Konfuzianismus in der modernen Welt .	98
4.3 Daoismus . . . . .	114
4.4 Buddhismus (Chan / Zen-Buddhismus) . . . . .	135
4.5 Neokonfuzianismus . . . . .	141
4.6 Die „Kleine Tradition“ . . . . .	145
Exkurs: Daoismus, <i>Yin-Yang</i> -Lehre und Sexualverhalten . . . . .	150

<b>5 Gesellschaft und Individuum</b>	156
5.1 Hierarchie	157
5.2 Harmonie	159
5.3 Beziehungen ( <i>guanxi</i> )	161
5.4 „Einheit“ ( <i>danwei</i> ), Haushaltsregistrierung ( <i>hukou</i> ) und Zivilgesellschaft	165
5.5 Rechtsverständnis	169
<b>6 Verhaltensweisen</b>	179
6.1 Höflichkeit	179
6.2 Gesicht	185
6.3 Etikette	189
6.4 Kommunikation	193
6.5 Lernen	196
6.6 Verhandlungen und strategisches Denken im Wirtschaftsbereich	199
<b>7 Interkulturelle Sensibilität</b>	209
<b>Anmerkungen</b>	214
<b>Literatur</b>	220

## Vorwort zur dritten Auflage

---

Das Jahr 2008 scheint ein schwieriges Jahr zu sein, um über China zu schreiben. Angesichts der weltweiten Bedeutung der Olympischen Spiele war bereits zu erwarten gewesen, dass es zu einer Verquickung von politischen Interessen mit dem sportlichen Großereignis kommen würde. China-Kenner hatte dabei im Vorfeld zunächst die Lage in Taiwan beunruhigt, denn im März 2008 sollte es dort Präsidentenwahlen geben. Nun ging diese Wahl jedoch nicht im Sinne der Unabhängigkeitsbefürworter aus, vielmehr gewann der Kandidat der KMT, der eine Vereinigung Taiwans mit China nicht prinzipiell ausschließen wollte. Mit seiner Wahl war somit auch eine der möglichen politischen Sprengsätze entschärft; stattdessen brachen, und zwar bereits vor den Wahlen in Taiwan, Unruhen in Tibet aus, und das Ergebnis war – angesichts der den olympischen Fackellauf begleitenden internationalen Proteste – ein verheerender Imageschaden für China. In der westlichen Welt verdunkelte sich das Chinabild wieder einmal rasant – wie zuletzt nach dem Jahre 1989.

Nur wenige Wochen später ereignete sich jedoch das verheerende Erdbeben in Sichuan mit ca. 80.000 Todesopfern, und in dieser Katastrophe zeigt sich China nun – für viele überraschend – von seiner besten Seite: Angesichts einer ungeahnten Hilfsbereitschaft, einer beispiellosen Solidarität mit den Opfern und einer nie dagewesenen medialen und politischen Offenheit wird plötzlich das gängige Bild eines verschlossenen und totalitär regierten Landes widerlegt. Und so staunt der Beobachter darüber, wie schnell sich die öffentliche Meinung zu China wandeln kann.

Da die Tibetfrage im Kontext der Olympischen Spiele für unsere Wahrnehmung von China wahrscheinlich von längerfristiger Bedeutung bleiben wird, soll sie hier kurz weiterverfolgt werden, obwohl die Problematik in einem Vorwort nicht in ihrer ganzen Tragweite entfaltet werden kann. Außerdem kommen

die Hintergründe des jüngsten Tibet-Aufstandes und der Fackellauf-Proteste erst langsam ans Licht, so dass die Urteile aus historischer Distanz womöglich anders ausfallen werden als derzeit in unseren Medien verbreitet. Kurz gesagt gibt es höchst unterschiedliche Sichtweisen auf Tibet, wobei die Perspektive des Westens erheblich von einer Hollywood-genährten Tibet-Romantik bestimmt scheint. Unter Chinesen (auch unter denen in Taiwan) herrscht hingegen weitgehend Einigkeit darüber, dass Tibet seit Jahrhunderten zu China gehöre und man die Tibeter seinerzeit von einer klerikalen Sklavenhaltergesellschaft befreit habe. Die Exzesse der Mao-Periode seien zwar auch in Tibet schlimm gewesen, doch nicht schlimmer als im Rest des Landes. Insgesamt gesehen habe man das Land modernisiert und auch den Tibetern einen „bescheidenen Wohlstand“ verschafft. In Tibet selbst wird dies verständlicherweise anders gesehen, wobei die völkerrechtliche Situation nicht ganz eindeutig ist. Zwar hatte Tibet nach Gründung der Chinesischen Republik im Jahre 1912 (und nachdem es zuerst von den in Indien kolonialistisch aktiven Engländern mit Waffengewalt geöffnet wurde) einseitig seine Unabhängigkeit erklärt, doch ist diese Unabhängigkeit von keinem Land der Welt je anerkannt worden.

Gleichwohl lassen der harsche Umgang mit den Protesten und die Schuldzuweisungen an den Dalai Lama seitens ranghoher chinesischer Politiker verständlicherweise im Westen keine Sympathie für China aufkommen. Und so hatten die jüngsten Ereignisse ein stereotypes Chinabild bestätigt. Denn nicht nur hält man hierzulande inzwischen andere Standards hinsichtlich der Menschenrechte hoch und feiert den Dalai Lama mit beispiellosen Popularitätswerten als höchste spirituelle Autorität, auch hat man keinerlei Verständnis für die chinesische Absicht, sich nach 30 Jahren erfolgreicher Öffnungspolitik der Welt im besten Licht zu präsentieren – dies wird im Westen als reine Propaganda beurteilt und mit der Nazi-Olympiade von 1936 verglichen.

Ganz anders stellt sich die Perspektive auf die Olympischen Spiele und die damit verbundenen Tibetproteste in China dar. Nachdem das IOC im Jahre 1991 (als das Jahr 1989 noch zu

frisch im Weltgedächtnis war) den ersten Versuch Chinas, die Spiele ausrichten zu dürfen, verhindert hatte, fiebert nun die ganze chinesische Nation – Propaganda oder nicht – mit Stolz und Vorfreude dem olympischen Ereignis entgegen. Die Berichte über Proteste und Boykottaufrufe im Westen wurden in weiten Teilen der chinesischen Bevölkerung als Versuch gesehen, in China – wie in der hundertjährigen Zeit kolonialer Drangsalierung seitens des Westens und Japans – weiter beziehungsweise erneut mitbestimmen zu wollen. Dem chinesischen Stolz auf die Modernisierung des Landes steht ein mit politisch-moralischer Selbstgerechtigkeit verbundenes Misstrauen – oder Unverständnis – in weiten Teilen der westlichen Öffentlichkeit gegenüber. Und so klaffen Fremd- und Selbstbild Chinas krass auseinander.

Wie das Jahr – und die Olympischen Spiele – für China enden werden, ist angesichts der anhaltenden medialen Erregtheit schwer absehbar. Natürlich wäre es wünschenswert, China änderte seine Tibetpolitik, indem der tibetischen Kultur mehr Respekt entgegengebracht wird. Auch wünschte man sich, dass der Dalai Lama von chinesischer Seite nicht länger verteufelt wird; ohnehin strebt er keine Abtrennung Tibets an, sondern nur größere kulturelle Autonomie. Allerdings werden seine Reisen von einem westlichen Staatschef zum anderen in China anders wahrgenommen als hierzulande: Man empfindet sie – trotz Bezeugung des Gegenteils – als massive Schützenhilfe aus dem westlichen Ausland für eine Abspaltung Tibets. Und so hat sich angesichts des westlichen Drucks in dieser Frage tendenziell eher eine Verhärtung der chinesischen Politik ergeben. Druck erzeugt bekanntlich Gegendruck, und nach diesem Naturgesetz hat Peking außenpolitisch bisher immer reagiert. Seit der Befreiung Chinas vom Joch des Kolonialismus ist es eine Maßgabe seiner Politik geworden, sich nie mehr von außen in seine „inneren Verhältnisse“ hineinreden zu lassen. Ob sich diese Einstellung bei der modernen globalen Vernetzung und medialen Dauerbeobachtung durchhalten lassen wird, ist allerdings eine andere Frage. Zudem ist es für die chinesische Politik – angesichts eines völkerrechtswidrigen Kriegs im Irak mit über 100.000 zivilen Opfern und weitgehender Untätigkeit bei der Lösung der Prob-

leme im Nahen Osten – ein Leichtes, die westliche Aufgeregtheit um Tibet (oder Darfur) als einseitig, selektiv und interessegeleitet darzustellen. Man könnte sogar sagen, dass der politische und mediale Druck aus dem Westen die Hardliner und einen chinesischen Nationalismus stärkt.

Man sollte nicht vergessen, China hat in den letzten 30 Jahren Erstaunliches geleistet. Nie zuvor wurde in solch kurzer Zeit eine so große Zahl von Menschen aus der Armut befreit – wovon auch Tibet profitierte. Selbst die politische und vor allem die rechtliche Situation sind mit den Verhältnissen während der Mao-Ära (und auch den 80er Jahren) nicht zu vergleichen. So könnten die Olympischen Spiele einen weiteren wichtigen Beitrag zur Öffnung leisten, ganz zu schweigen von den Errungenschaften, die mit „grünen Spielen“ (der ökologischen Verbesserung Pekings mit entsprechender Ausstrahlung ins Landesinnere) verbunden wären. Stattdessen will man jedoch – so wird es jedenfalls in China gesehen – den Chinesen ihre lang ersehnte große Party verderben und möchte eine Rückkehr des Reichs der Mitte auf die Weltbühne verhindern. Dies sind die mit der historischen Erfahrung einer Erniedrigung durch den westlichen Imperialismus verbundenen Ängste Chinas.

Dem stehen die Ängste weitgehender Teile der westlichen Welt (auch und gerade in Deutschland) gegenüber: Bedrohung des Wirtschaftsstandorts, „Chinas Aufstieg ist unser Abstieg“, Milliarden ähnlich aussehender, „immer nur lächelnder“ und „gleichgeschalteter“ Massen – die neue „gelbe Gefahr“. Es sind derartige unterschwellige Ängste, die hier das Chinabild und dort das Bild vom Westen bestimmen. Insofern wäre als Ergebnis für dieses problematische Jahr 2008 zu wünschen, dass sich – z. B. durch eine stärkere Sensibilisierung für die Sichtweise der jeweils anderen Seite – diese Ängste verringern ließen. Allerdings scheinen unsere Medien, längerfristig gesehen, mit China eher ein neues Feindbild gefunden zu haben; und unsere Politiker wissen, dass sie mit dem Dalai Lama an ihrer Seite vor allem innenpolitisch (nämlich in den Medien) punkten können. In China hingegen beginnt man – angesichts der massiven west-

lichen Parteinahme für Tibet –, sich an die schmachvollen Zeiten Chinas als Spielball kolonialer Interessen zu erinnern und vom Westen abzuwenden.

Es wirkt paradox: Je heftiger die westliche Welt mit China ins Gericht geht, umso kontraproduktiver scheinen die Ergebnisse zu werden – sowohl für Tibet als auch für die dem Westen gegenüber aufgeschlossene chinesische Intelligenz. Selbst bei Dissidenten hat das bisherige politisch-ökonomische Erfolgsmodell Europa-USA inzwischen an Charme eingebüßt, während nationalistische Einstellungen spürbar an Fahrt aufgenommen haben. Der Westen gewinnt offenbar eine stärkere Vorbildfunktion, wenn er weniger darum bemüht ist, die Verhältnisse in China durch politischen und medialen Druck zu beeinflussen. Dies entspricht daoistischen philosophischen Einsichten über den Lauf der Dinge: Je mehr man versucht, den Gang der Ereignisse zu steuern, umso wahrscheinlicher ist es, dass man das Gegenteil von dem erreicht, was man eigentlich möchte. Also empfiehlt der Daoist: *wuwei* – Nicht-Tun bzw. nicht zu viel Druck ausüben. Allerdings scheint diese Lebensweisheit nicht richtig ins Repertoire unserer Journalisten und Politiker – in West *und* Ost – zu passen. Und so bleibt zu hoffen, dass der Sommer 2008 politisch nicht zu heiß wird und sich die Verhältnisse nach den Spielen wieder normalisieren werden, und zwar in Richtung eines weiteren Ausbaus des Rechtsstaats in China und vielleicht sogar – nach nachlassendem Druck aus dem Ausland und der Möglichkeit aller Seiten, das Gesicht zu wahren – einer größeren kulturellen Autonomie für Tibet.

Für die dritte Auflage wurde dieses Buch komplett überarbeitet. Vor allem die Teile über die Kultur, das China- und Deutschlandbild sowie über die jüngste Geschichte wurden ergänzt und auf den neuesten Stand gebracht.

Trier, im Mai 2008

## Vorwort zur zweiten Auflage

---

Auf die ersten beiden Auflagen dieses Büchleins hat der Verfasser zahlreiche Rückmeldungen bekommen – die meisten überaus positiv. Es gab jedoch auch die ein oder andere kritische Bewertung wie zum Beispiel die folgende: „Gebrauchsanweisung für ein Land?!! [...] Die ganze Zeit fragte ich mich nur: was soll das?! Man kann doch kein Buch schreiben: Chinesen sind so, sie tun das, sie behalten ihr Gesicht. [...] Die einzige Devise für den China-Reisenden ist: Sei offen, freundlich und aufnahmefähig, alles andere ist Geschwafel.“ Ein anderer Leser meinte: „Ich bin zu dem Schluss gekommen, dass man sich in China nicht anders als in Deutschland verhalten sollte. Große Verhaltenstheorien sind nur störend und wirken sich zuweilen sogar negativ aus.“

Hat dieser Leser nicht Recht? Durchaus, wenn man, wie die erste Stimme anmahnt, sich an die Devise hält: „Sei offen, freundlich und aufnahmefähig!“ Indes, dass sich Menschen – regional verschieden – kollektiv anders verhalten, entspricht der allgemeinen Beobachtung: Touristen und Geschäftsleute merken, dass man sich zum Beispiel in Frankreich und Italien anders verhält als in Deutschland. Zwar wird man auch in Italien und Frankreich mit den einfachen Regeln der Höflichkeit überall hin kommen, doch hilft es einem zu wissen, welche Unterschiede es gibt und wie sie sich aus dem kulturell-historischen Hintergrund erklären. Gehen wir nun über die Grenzen Europas hinaus nach China, so hat ein Spezialist für deutsch-chinesische interkulturelle Kommunikation einmal vorsichtig, aber doch bestimmt, darauf hingewiesen, dass aufgrund unterschiedlicher Höflichkeitsstandards sehr wohl Probleme in der Kommunikation zwischen Deutschen und Chinesen erwachsen können:

Es gibt Grund anzunehmen, dass die Höflichkeit, wie sie im deutschen Kulturkreis begrifflich und pragmatisch zu

verstehen ist, in ihrem [...] gesellschaftlichen Stellenwert, in ihrer Reichweite und Wirkungsweise und vor allem in ihren Konstruktionsbedingungen und -prinzipien nicht ohne weiteres der im chinesischen Kulturkreis tradierten und praktizierten Höflichkeit entspricht.<sup>1</sup>

Gleichwohl wäre es sicher ein törichtes Unterfangen, China-Reisenden zu empfehlen, sich hinsichtlich Höflichkeit wie die Chinesen zu verhalten. Der Ansatz einer sinnvollen interkulturellen Vorbereitung geht vom Gegenteil aus: nämlich zunächst der Prägung durch die *eigene* Kultur gewahr zu werden, das heißt, die Art zu verstehen, wie wir – unbewusst – unsere Kulturstandards pflegen und natürlich auch in ein fremdes Land mitnehmen. Dieses Bewusstwerden des eigenen „Hintergrunds Kultur“ ist der erste und wichtigste Schritt in Richtung interkulturelles Verstehen. Der zweite wäre die vom ersten Leser ange-mahnte Offenheit und Aufnahmefähigkeit bzw. Sensibilität für die andere Kultur. Der bekannte US-Senator J. William Fulbright hat einmal dieses Lernziel, nämlich „interkulturelle Erziehung“, in folgender Weise charakterisiert:

Die Essenz interkultureller Erziehung liegt im Erwerben von Einfühlungsvermögen – der Fähigkeit, die Welt so zu sehen, wie andere sie sehen, sowie die Möglichkeit einzuräumen, dass andere etwas sehen mögen, das wir nicht gesehen haben, oder dass sie es genauer sehen könnten.<sup>2</sup>

Insofern will das vorliegende Buch keine „großen Verhaltenstheorien“ anbieten und eine „Gebrauchsanweisung“ für China höchstens im Sinne einer Anleitung zum besseren Zurechtfinden in einer fremden Welt darstellen – wenn es hier und da Verhaltensratschläge gibt, dann meist mit dem nötigen Augenzwinkern. Vielmehr wurde versucht, aus einer *interkulturellen* Perspektive – nämlich von einem Standpunkt *zwischen* den Kulturen – Verständnis für die andere Kultur zu wecken und für fremde bzw. möglicherweise befremdende Verhaltensweisen (sei es Höflichkeit, Gesichtswahrung oder Etikette) zu sensibilisieren

und sich neue Verstehenshorizonte – eben durch das Hintergrundwissen „Kultur“ – zu erschließen.

In der vorliegenden Neuauflage wurden nicht nur Fehler verbessert, sondern auch die Entwicklungen in China auf den letzten Stand gebracht und wesentliche Teile neu geschrieben, so dass sie vor allem in den Teilen, die die philosophisch-religiösen Traditionen betreffen, zu einer kurz gefassten „Geistesgeschichte Chinas“ geworden ist.

Der Standpunkt zwischen den Kulturen ist ein idealer und unwirklicher, denn kulturhermeneutisch gesehen sind wir von unserem spezifischen, durch kulturelle Prägung, individuelle Erfahrung und eigenen Wertvorstellungen gebildeten, „Erwartungshorizont“ umgeben. Selbst die wissenschaftliche Arbeitsweise ist nicht vollständig frei von (persönlichen und kulturellen) Vorurteilen, Vorlieben und Abneigungen. Insofern ist Verstehen immer auch Missverstehen, und dies gilt auch für das Verstehen einer anderen Kultur. Sich dieser Problematik bewusst bietet das vorliegende Buch im Hinblick auf China auch wieder nichts anderes als nur ein eigenes, mehr oder weniger ausschnitthaftes Bild oder, um es in den Worten des alten chinesischen Philosophen Zhuangzi zu sagen, eine „Brunnenfroschsicht“<sup>3</sup> einer „Gegenwelt“.

Trier, im April 2004

## Zur Einführung

---

China ist uns im Zeitalter der Informationsrevolution und des Massentourismus zwar näher gerückt als je zuvor, aber es ist uns immer noch weitgehend verschlossen geblieben. China: Das ist eine Chiffre für das Fremde, für die „Gegenwelt“. Das war China für uns schon zu Marco Polos Zeiten, und das scheint es auch heute noch zu sein. Es ist jedoch eine Fremdheit, die uns offenbar reizt, und zwar im doppelten Wortsinn: eine Fremdheit, die uns fasziniert, die uns aber – insbesondere im politischen Bereich – bisweilen auch „auf die Palme bringt“. Doch an China, dem Land, das knapp ein Viertel der Weltbevölkerung stellt, das ganz Ostasien seinen kulturellen Stempel aufgedrückt hat und das schließlich auf dem Weg ist, sich zu einer der bedeutendsten Wirtschaftsmächte zu entwickeln, werden wir – nicht nur politisch und wirtschaftlich, sondern auch kulturell gesehen – nicht mehr länger achtlos vorbeigehen können. Wir müssen uns damit beschäftigen. Mark Siemons, ein Feuilleton-Redakteur der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, hat die kulturellen Konsequenzen dieser Entwicklung einmal in einem bedenkenswerten Artikel über den Aufstieg Chinas im Zeitalter der Globalisierung in folgende Frage gefasst:

Wird China also bloß ein mächtig hallender Verstärker dessen sein, was sich ohnehin schon im Westen vollzieht? Oder wird es seine eigene Kultur zur Geltung bringen, die der Westen bisher übersehen hat?

Und Siemons gibt selbst darauf eine Antwort, die nicht ohne Relevanz für unsere weitere Wahrnehmung Chinas sein wird:

Auch wenn die einzelnen Elemente der chinesischen Globalisierung, wozu auch Kunst, Literatur und Kino gehören, als ohne weiteres kompatibel mit der westlichen Massenkultur erscheinen mögen, entspringen sie doch einem durchaus verschiedenen kulturellen System. Die-

ses System werden wir in den kommenden Jahren, unbeeindruckt von den folkloristischen und eklektizistischen Oberflächen, genauer verstehen müssen. Wenn Chinas Aufstieg kommt, wird er nicht bloß wirtschaftliche Folgen haben.<sup>4</sup>

Sind wir – wirtschaftlich *und* kulturell gesehen – auf den Aufstieg Chinas vorbereitet? Wohl kaum. Zwar haben viele Wirtschaftler und Politiker inzwischen begriffen, dass die „Musik“ in China spielt: So kommt mittlerweile keiner mehr unbeeindruckt aus Shanghai, Peking oder dem Perlfloss-Delta zurück – viele fühlen sich sogar alarmiert und befürchten, dass wir früher oder später von der wirtschaftlichen Entwicklung abgehängt werden.

Bei Vorbereitungsseminaren, die im Rahmen von EAST (Europa Asien Service Trier, angesiedelt an der Universität Trier) durchgeführt wurden, hat sich gezeigt, dass für eine gelungene Begegnung mit dieser ältesten kontinuierlichen Kulturnation auf unserem Globus ein beträchtlicher Bedarf auch und gerade an kulturellem Hintergrundwissen besteht. Das gilt für Geschäftsreisende wie auch für die zahlreichen Touristen und Bildungsreisenden. Von Geschäftsleuten hört man häufig die Klage, dass es Firmenmitarbeitern an kultureller Vorbereitung für den chinesischen Markt mangelt, dass – trotz aller Globalisierungstendenzen im Wirtschaftsbereich – die kulturelle Fremdheit Chinas immer noch die größte Hürde im China-Geschäft bzw. für die Aufnahme von Geschäftsbeziehungen darstellt. Diesem Mangel soll der vorliegende Kultur-Führer in allgemeinverständlicher Darstellung auch abzuhelpfen versuchen.

Jeder Autor, der heute über China schreibt, steht vor dem Problem, dass das Land in einem geradezu schwindelerregenden wirtschaftlichen Entwicklungsprozess begriffen ist, wobei dieser mit einem vielfältigen gesellschaftlichen Wandel einhergeht. Insofern sind die meisten Zustandsbeschreibungen und soziologischen Studien, die sich auf Umfragen oder ähnlich geartete Untersuchungen stützen, in nur wenigen Jahren bereits veraltet. Doch auch in China ist vieles an Vergangem im

Heutigen wirksam geblieben. Einer der herausragenden China-Kenner des letzten Jahrhunderts, der vor wenigen Jahren verstorbene Harvard-Gelehrte John King Fairbank, begann eines seiner letzten Bücher (*Geschichte des modernen China 1800–1985*) mit den mahnenden Worten: „Alle sagen, dass man die Volksrepublik China nur aus der Geschichte verstehen kann. Aber wer tut es tatsächlich?“<sup>5</sup> In ähnlicher Weise findet sich dieser Appell bereits in den konfuzianischen Klassikern, wenn es heißt: „Die Vergangenheit zu kennen, hilft die Gegenwart zu verstehen.“ Dementsprechend geht dieser Führer von der Prägekraft des über einen langen Zeitraum Gewachsenen aus, das heißt, er stellt die Wirkung der Geschichte und der kulturellen Tradition (Philosophie und Religion), wie sie sich in der Alltagskultur und in Verhaltensweisen „der Chinesen“ niedergeschlagen haben, in den Vordergrund – ohne jedoch damit sagen zu wollen, dass im Kopf eines jeden Chinesen die gleiche „chinesische Kultur“ als Handlungsmotivation wirken muss. Auch sollen die gesellschaftlichen Umbrüche und Einflüsse, die China zurzeit vom westlichen Ausland erfährt oder erfahren hat, nicht vernachlässigt werden, vielmehr soll aus einer langjährigen Beschäftigung mit dem Gegenstand heraus das für viele immer noch rätselhafte China der heutigen Zeit aus dem Zusammenspiel von geschichtlich-kulturellen und politisch-wirtschaftlichen Faktoren verständlich gemacht und – mit Sympathie für das Land und seine Leute – den Lesern nähergebracht werden.

Schließlich geht diese Einführung davon aus, dass der eigene Standpunkt, von dem aus ich eine andere Kultur – das Verhalten der Menschen in Alltag und Politik – beurteile, kein absoluter, sondern nur einer von vielen möglichen und insofern ein relativer ist. Sich auf diese Weise der Prägung und der Vorurteile durch eigene Kulturstandards bewusst zu werden, kann erheblich dazu beitragen, die Begegnung mit den Menschen einer anderen Kultur zu einem bereichernden – anstatt zu einem befremdenden – Erlebnis werden zu lassen. Mit diesem Ansatz, der sich auf neuere Studien zur interkulturellen Kommunikation stützt, kommen wir wiederum der alten chinesischen Weisheit nahe. Der daoistische Philosoph Zhuangzi, der im Folgenden

noch mehrmals zu Worte kommen wird, hat bereits vor über 2000 Jahren von der Relativität der Standpunkte gesprochen:

Es gibt kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Nicht-Ichs aus gesehen werden könnte. Es gibt auch kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Ichs aus gesehen werden könnte. [...] Deshalb macht sich der Berufene frei von dieser Betrachtungsweise und sieht die Dinge an im Lichte der Ewigkeit. Allerdings bleibt er subjektiv bedingt. Aber das Ich ist auf diese Weise zugleich Nicht-Ich, das Nicht-Ich ist auf diese Weise zugleich Ich. So zeigt sich, dass von zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen jede in gewissem Sinne Recht und in gewissem Sinne Unrecht hat.<sup>6</sup>

Mögen wir von einer Betrachtungsweise „im Lichte der Ewigkeit“ noch ein gut Stück entfernt sein, so dürfen wir uns durch diese Zeilen doch ermutigt fühlen, uns ihr anzunähern. In konkrete Handlungsanweisung für (Noch-)Nicht-Berufene übersetzt, würde das heißen, uns unvoreingenommen auf das Fremde, das uns bei näherem Hinsehen womöglich ähnlicher und vertrauter ist, als wir zunächst vermuteten, einzulassen. Dieser Ansatz wäre nicht zuletzt auch dazu geeignet, den hierzulande gern vertretenen Standpunkt, dass sich China im politischen Bereich nach unseren westlichen Standards zu richten habe, kritisch zu hinterfragen.

Nachdem wir bisher nur einen „kulturellen Monolog“ gepflegt haben, ist es an der Zeit, aus dem eurozentrischen Denken auszubrechen und den interkulturellen Dialog – hier verstanden als ein gegenseitiges Kennenlernen auf allen Ebenen zum Zwecke eines friedlichen Miteinanders im *global village* Erde – zu entdecken und aufzunehmen. In dieser Hinsicht könnte das Gewahrwerden des kulturell anderen uns fruchtbare neue Verstehenshorizonte eröffnen; denn es wäre ja möglich, dass die andere Kultur – hier die chinesische – mit ihren anderslautenden Antworten auf existentielle Menschheitsfragen auch uns etwas zu sagen hat.

# 1. Kultur

---

## 1.1 Verständnis von Kultur und interkulturelles Verstehen

Bis vor kurzem wurde der Begriff „Kultur“ meist als gleichbedeutend mit „Feuilleton“ verstanden und übergangen. In jüngerer Zeit hat er jedoch ungewöhnlich viel Aufmerksamkeit erfahren, und zwar sowohl in positiver als auch negativer Hinsicht. Geschäftsleute, denen traditionell das Zeitungsfeuilleton eher fremd ist, entdecken sogenannte „kulturelle Faktoren“ im internationalen Management und Marketing und nehmen diese zusehends ernster. Doch auch aus anderen Gründen ist Kultur inzwischen aktuell geworden. Nach dem Wegfall der ideologischen Unterschiede zwischen der westlichen Welt und dem Ostblock sind lang übersehene kulturelle Differenzen zwischen Ländern und ganzen Regionen wieder in den Blick gerückt, so dass sogar manche Politik- und Gesellschaftswissenschaftler, allen voran Samuel Huntington, eine Ablösung des alten ideologischen Konflikts durch einen *Clash of Civilizations* (hierzulande *Kampf der Kulturen* – so der Titel seines einflussreichen, doch kontroversen Buches) voraussagen. Inzwischen wird darüber diskutiert, ob die maßgeblichen politischen Ereignisse der ersten paar Jahre des 21. Jahrhunderts (der 11. September 2001 oder der Irak-Krieg) diese Prognose bestätigen oder nicht. Wie dem auch sei, es besteht – auch in unserer zunehmend multi-kulturellen Gesellschaft – offenbar Anlass genug, sich mit Kultur und somit auch mit interkulturellen Fragestellungen zu beschäftigen.

Doch ist Kultur – nach einer anfänglich euphorischen Beschäftigung mit dieser Thematik – auch ein problematischer Begriff geworden; man könnte sagen, er ist unter die Räder neuester Trends in Politik und Gesellschaft, kurz: des Zeitgeists, wenn nicht sogar hart an den Rand der Auflösung geraten. Das hat einerseits mit den heftigen Reaktionen auf Samuel Huntingtons Buch zu tun. Um seinen kontroversen Thesen die Grundlage zu

entziehen, schien es am wirksamsten, die Erklärungsfähigkeit des Begriffs Kultur überhaupt in Frage zu stellen. Andererseits wird Kultur – aufgrund des gegenwärtig modischen postmodernen Diskurses, vor allem in den sogenannten *cultural studies* – immer weniger von ihrer ethnisch-kulturell übergreifenden Bedeutung her, sondern mehr und mehr synonym mit „Milieu“ (z. B. „Jugendkultur“, „Migrantinnenkultur“, „Schwulenkultur“ etc.) oder als beliebig wählbare *lifestyle*-Präferenz verstanden, wobei der Gedanke der „Pluralität“ in den Vordergrund gerückt wird.

Genügt es jedoch, wie es oft auf die Frage nach dem Stellenwert von Kultur geschieht, einfach auf die „Vielfalt“ innerhalb einer gewissen Kultur – zum Beispiel der chinesischen – zu verweisen? Reicht es, Facetten der Fremdheit beziehungslos nebeneinander zu stellen und zu betonen, dass es angesichts dieser Vielfalt sinnlos – oder aber heutzutage politisch nicht mehr wünschenswert (oder korrekt) – sei, von übergreifenden kulturellen Zügen zu sprechen? Oder erhalten wir etwa bessere Antworten auf unsere Fragen, wenn wir – umgekehrt – einfach an das Gemeinsame, das universell Menschliche, erinnern (*We are one world!*)? Lösen sich lang gewachsene Kulturen unter dem Einfluss der Globalisierung – mit den damit einhergehenden Prozessen der Migration, Vermischung und „Hybridisierung“ – derart schnell auf, dass sie keine identitätsstiftende Funktion mehr entfalten? Oder wird womöglich dieser Trend, der von dem wirkungsmächtigen Vorbild der amerikanischen Immigrantengesellschaft ausgeht, hierzulande anders wahrgenommen und bewertet als im Rest der Welt?

Geschäftsleute empfinden die kulturelle Fremdheit meist besonders stark, und eine häufige Reaktion auf die Orientierungsschwierigkeiten, die sie vor allem bei einer längeren Verweildauer in einer fremden Kulturregion empfinden, ist der Rückzug in „kulturelle Ghettos“ wie zum Beispiel „Expats-Bars“, in denen nur Ausländer verkehren. Doch werden für sie Kenntnisse über interkulturelles Management oder zum jeweiligen Rechtswesen immer wichtiger. Hat das alles womöglich mit Kultur zu tun? Kurzum, welche Erklärungsmuster – jenseits von Stereotypisie-

rung, universalistischer Auflösung des Kultur-Begriffs oder politisch korrektem Verweis auf die „kulturelle“ Vielfalt – haben wir, um Andersartigkeit zu deuten oder in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen?

Unser Wort „Kultur“ leitet sich vom lateinischen *colere* (= bebauen) ab, das heißt, es steht zunächst für die Art und Weise, wie der Mensch aus der ihm vorgegebenen „Natur“ einen materiellen und geistigen Lebensraum gestaltet. Diese Art und Weise ist von Region zu Region verschieden und steht natürlich auch mit historischen, geographischen und klimatischen Gegebenheiten im Zusammenhang (z. B. Kultur der Eskimos oder der in Tropenwäldern lebenden Afrikaner). Kulturen sind jedoch keine homogenen oder unveränderlichen Gebilde, vielmehr wandeln sie sich sowohl durch innerkulturelle Entwicklungen als auch durch den Kontakt mit anderen Kulturen. Insofern gehen wir hier nicht von einem statischen, sondern von einem dynamischen Verständnis von Kultur aus. Allerdings sollte das Attribut „dynamisch“ nicht dazu verleiten, ein rapides Tempo bei den kulturellen Wandlungsprozessen anzunehmen, vielmehr brauchen diese, zum Beispiel der Wandel in Wertvorstellungen, meist Jahrzehnte, um sich statistisch nachweisen zu lassen.

Dieses hier skizzierte Kulturverständnis entspricht in etwa den Erklärungen, wie man sie zum Beispiel im *Duden* oder *Brockhaus* für das Stichwort „Kultur“ findet: „Gesamtheit der von einer Gemeinschaft auf einem bestimmten Gebiet geschaffenen, charakteristischen geistigen, künstlerischen und gestaltenden Leistungen“. Dazu gehören nicht nur Leistungen in der Kunst, Architektur, Musik und Literatur, sondern auch und gerade solche auf den Gebieten Politik, Recht und Wirtschaft. Nicht umsonst sprechen wir von der politischen Kultur, der Rechts- oder Wirtschaftskultur eines Landes. So umfasst der Begriff „Kultur“ Werte, Normen, Institutionen und Denkweisen, denen aufeinanderfolgende Generationen einer gegebenen Gesellschaft primäre Bedeutung beigemessen haben. Der amerikanische Kulturwissenschaftler Clifford Geertz beschreibt Kultur demgemäß als ein geschichtlich überliefertes System ererbter Vorstellungen, ausgedrückt in symbolischer Formensprache, vermittels derer

Menschen „ihre Kenntnis über die Einstellungen zum Leben weitergeben und entwickeln. Kultur ist das Muster der Sinngebung, in dessen Rahmen Menschen ihre Erfahrungen deuten und ihr Handeln lenken“.<sup>7</sup> Kultur wirkt demnach wie ein sinnstiftendes und Identität verleihendes Orientierungswissen oder -system, oder anders gesagt, als eine unser Handeln prägende Tiefenstruktur, deren Prägekraft wir uns allerdings meist nicht bewusst sind. Viele halten die dadurch erfolgte Formung für die einzig mögliche oder sinnvolle. Dies ist eine in allen Kulturen anzutreffende Einstellung, die man gemeinhin Ethnozentrismus nennt, was bedeutet, dass man gleichsam das eigene Land und dessen Standards zum Zentrum – zum „Nabel der Welt“ – macht.

Diese Tiefenstruktur funktioniert ähnlich wie die Grammatik unserer Muttersprache, die wir ebenfalls unbewusst aufnehmen und anwenden und in der wir uns ganz natürlich bewegen. Wir beginnen meist erst darüber nachzudenken, wenn wir eine andere Sprache erlernen. (So ist der Satz von Goethe überliefert: „Wer fremde Sprachen und Kulturen nicht kennt, weiß nichts von seiner eigenen.“) Eine andere Kultur lässt sich – wie die „Grammatik“ einer Fremdsprache – so weit verstehen, dass man in der Lage ist, die jeweiligen Zusammenhänge zu sehen und – wichtiger noch – dadurch den eigenen kulturellen Standpunkt zu relativieren, das heißt, ihn – wie unsere Sprache – als nur einen von möglichen zu betrachten.

Diese Fähigkeit, Fremdes zu begreifen und zum Eigenen in Beziehung zu setzen, bildet das Ziel interkulturellen Verstehens, wobei das Wort „interkulturell“ bedeutet, dass wir es mit einer kulturellen Überschneidungssituation zu tun haben: Im Kontakt mit Menschen einer anderen Kultur überschreiten wir die Grenzen unserer eigenen Kultur, erfahren aber gerade dadurch deren Systemhaftigkeit und Prägewirkung.<sup>8</sup> Eine gelungene interkulturelle Kommunikation und ein gelungenes interkulturelles Handeln bedeuten demnach nicht, dass man sich wie ein Angehöriger einer fremden Kultur zu verhalten weiß, sondern dass man sich der eigenkulturellen Abhängigkeit bewusst wird, für die Regeln und Erwartungen der fremden Kultur sensibilisiert ist

und deshalb auch in der Lage ist, je nach Bedarf einen „Perspektivwechsel“ – oder in den Worten des französischen Sinologen François Jullien: einen „Ortswechsel des Denkens“ – vorzunehmen.

Wie zu Anfang dieses Abschnitts deutlich wurde, wird das Thema Kultur – und somit auch „Interkulturalität“ – heute kontrovers diskutiert. Manche Fachleute halten den Begriff „chinesische Kultur“ für zu groß und deshalb für nicht hilfreich für das Verständnis des modernen China; stattdessen verweisen sie lieber auf die darin anzutreffende „Pluralität“. Auch neigen nicht wenige dazu, „chinesische Kultur“ hauptsächlich politisch zu betrachten, nämlich unter dem Gesichtspunkt einer nationalistisch orientierten Kultur-Konstruktion der gegenwärtigen Führung, und somit wird gerne versucht, dieses Unterfangen als politisch opportunistisches Manöver zu entlarven. Diese Kritiken und Sichtweisen sind durchaus ernst zu nehmen, denn natürlich haben wir es in China kulturell gesehen mit einer erstaunlichen Vielfalt zu. Und doch lassen sich, was kulturgeprägte Verhaltensweisen und Grundmuster angeht, statistische Aussagen treffen, die den Gedanken einer Hauptströmung einer chinesischen Kultur nahelegen. Zudem stellt die Fremdheit Chinas den Reisenden oder dort arbeitenden „Westler“ vor Probleme (von der Sprache angefangen), die er zunächst nicht versteht und für die er Erklärungen wünscht.

So stellt sich die Frage, ob es angesichts derartiger Probleme hilfreich ist, einfach auf die Pluralität innerhalb der chinesischen Kultur zu verweisen oder – umgekehrt – das allgemein Menschliche herauszustreichen. Der Hinweis auf die politisch motivierte Kultur-Konstruktion ist als Ideologiekritik sicher ebenfalls gut gemeint und passt in die heutige Zeit, doch lässt auch dieser Ansatz zu wünschen übrig, genauso wie der umgekehrt zu Recht als „Kulturalismus“ kritisierte Versuch, ein wie immer geartetes dauerhaftes „Wesen“ einer chinesischen Kultur ausfindig und für alle in China anzutreffenden Phänomene verantwortlich zu machen. Eine politische Instrumentalisierung von Kultur lässt kulturelle Phänomene nicht einfach verschwinden; nur bekommen wir mit diesem Fokus ein Augenmerk auf andere und sicher

nicht unwichtige, nämlich ausgesprochen politische Hintergründe und Mechanismen.

In den folgenden Kapiteln wird auf bestimmte Kulturmuster („Konsenskultur“, „Beziehungskultur“ etc.) Bezug genommen, wie wir sie unter anderem bei dem Niederländer Fons Trompenaars, dem „Guru“ des interkulturellen Managements, erörtert finden.<sup>9</sup> Diese Kategorien auf China anzuwenden, soll natürlich nicht heißen, dass es derartige Phänomene nicht sonstwo, nämlich auch bei uns („Rheinischer Kapitalismus“, Parteispenden etc.), geben würde. Entscheidend sind die Einbettung, der Kontext und die spezifische Ausprägung, denn, um bei dem Beispiel zu bleiben, der deutsche Klüngel besitzt eine andere kulturelle Einbettung als das chinesische Beziehungswesen, wenn sie sich auch vordergründig gleichen mögen. Vielleicht empfiehlt sich als Ausweg aus den genannten Kontroversen ein „Weg der Mitte“, der sicher keine rein chinesische Erfindung ist, aber dort jedenfalls, wie weiter unten noch deutlich werden wird, eine ganz eigene und nicht uninteressante kulturell spezifische Ausprägung erfahren hat: nämlich „beides gelten lassen können“.

## 1.2 Mentalität, Identität und „Bilder“ vom anderen

Im Nachkriegsdeutschland gilt es aus begrifflichen Gründen nicht mehr als angebracht, von Mentalitäten oder vom Nationalcharakter eines Volkes zu sprechen. Abgesehen von dem Missbrauch, der unter Berufung auf angebliche Eigenschaften bestimmter Völker mit diesen Begriffen getrieben wurde, sind derartige Festlegungen immer fragwürdig – die Wirklichkeit ist bekanntlich komplexer als jede Verallgemeinerung. Die Formulierung, dass zum Beispiel Chinesen sich „in der Regel“ so oder so verhalten, impliziert bereits, dass Ausnahmen zu erwarten sind, wenn sie nicht sogar die „Regel“ bilden.

Gleichwohl können Verallgemeinerungen nützlich sein, sofern man sie mit der nötigen Vorsicht behandelt, das heißt, sie nicht in diskriminierender oder selbstüberschätzender Weise als Stereotypen oder Klischees verwendet und sich stets der be-

schränkten Aussagekraft der Verallgemeinerung bewusst ist. Aus diesem Grund sind Studien über Mentalitäten oder Ansichten zu bestimmten Fragen in irgendeiner Region mittlerweile meistens empirisch angelegt, beruhen also auf Befragungen mit entsprechenden statistischen Aussagen. So gehen auch Fachleute für interkulturelle Kommunikation inzwischen davon aus, dass Stereotypen, da sie nun einmal bei fremdkulturellen Begegnungen unvermeidlich seien, zunächst als „Orientierungshilfen und Identifikationsmöglichkeiten“ angenommen werden sollten; sodann könnten sie durch den Prozess eines „wechselseitigen Bewusst- und Vertrautwerdens mit differenten Verhaltens- und Handlungsweisen“ auf eine „höhere Stufe gehoben“ bzw. dadurch „relativiert und erklärt“ werden.<sup>10</sup>

In China ist das Denken und Urteilen in den Kategorien Mentalität und Nationalcharakter aufgrund fehlender geschichtlicher Befangenheit nicht so verpönt wie hierzulande. Man spricht dort gerne von typischen Zügen der „Chinesen“, wobei positive als auch negative genannt werden. Ebenso bereitwillig bekommt man als Deutscher bestimmte – in diesem Fall allerdings wegen der dem Gast entgegengebrachten Höflichkeit weitgehend schmeichelhafte – Eigenschaften des deutschen Nationalcharakters zu hören.

Die Konzepte Mentalität und Nationalcharakter stehen in enger Beziehung zu dem Konzept einer kollektiven oder kulturellen Identität. Diese kulturelle Identität gewinnt der Mensch durch Erinnerung bzw. durch kollektives Gedächtnis als Teil einer größeren Gruppe. Kollektives Gedächtnis ergibt sich dadurch, dass die geschichtliche Vergangenheit aus den Sinnbedürfnissen der jeweiligen Gegenwart gleichsam rekonstruiert wird. Geschichtliche Erinnerung ist demnach eine kulturelle Schöpfung. Diese gemeinsame Erinnerung – in Form von Lerninhalten, die in der Schule unterrichtet werden, von Mahnmahlen, von öffentlichen Symbolen etc. – bildet jedoch die Grundlage für Kommunikation in der Gruppe, denn sie ermöglicht jedem einzelnen Individuum (dem „unteilbaren“ Kleinsten) in der Gruppe, Gemeinsamkeiten mit anderen intuitiv zu erkennen.

Im Zusammenhang mit China ist zu betonen, dass das kollektive Gedächtnis eines Europäers (oder Deutschen) ganz anders aussieht als das eines Durchschnittschinesen: In unserem kollektiven Gedächtnis haben zum Beispiel Platz: das Christentum, die griechisch-römische Zivilisation, das Mittelalter und die Aufklärung. Darüber hinaus haben verheerende Religionskriege sowie schärfste Nationalitätenkonflikte und die Art deren Befriedung bleibende Erinnerungsspuren hinterlassen. Die Europäer haben die Kolonialzeit als Herren der Welt erlebt, wovon gerade auch in anderen europäischen Ländern (z. B. England und Frankreich) Überreste des einstigen kolonialen Imperiums zeugen. Auch Weltkriege und Völkermord sind vor allem im europäischen (und amerikanischen) kollektiven Gedächtnis verankert.

Blicken wir nun nach China, so sieht das Inventar des kollektiven Gedächtnisses dort ganz anders aus: Dort hat man, wie bereits erwähnt, die Vorstellung einer 5000 Jahre alten kontinuierlichen Kulturgeschichte, wobei die Dynamik sich aus dem Wechsel von verschiedenen Dynastien ergibt. Durch alle Epochen übergreifend wurden die Ideale der Reichseinheit (statt Zersplitterung) und der harmonischen Ordnung der Gesellschaft hoch gehalten. Als bleibendes und oft beschworenes Symbol dieser langen Geschichte gilt die große Mauer, deren Anfänge auf das 3. vorchristliche Jahrhundert zurückgehen. Was die jüngere Geschichte angeht, so hat China die Kolonialzeit als Opfer erlebt: Die Opiumkriege und die Niederschlagung des Boxeraufstands haben, wenn zwar nicht bleibende Wunden, so doch nachhaltige Sensibilitäten hinterlassen. Und selbst der gesamthistorisch gesehen eher kurzlebige Maoismus mit Erziehungsparolen hin zu Unabhängigkeit, Selbstständigkeit, Opferbereitschaft und Vertrauen auf die eigene Kraft klingt auch heute noch nach.

So wirkt das kollektive Gedächtnis fort in dem jeweiligen Identitätsgefühl sowie in dem „Eigenbild“, das man sich in einem Land von sich selbst macht bzw. das durch Medien vermittelt wird. Ebenso gibt es Bilder eines anderen Volkes und Landes bzw. einer anderen Kultur. Meist beruhen sie auf ober-

flächlicher Kenntnis oder darauf, dass man das jeweilige kollektive Gedächtnis und die daraus erwachsenen Sensibilitäten nicht kennt; und so sind sie in der Regel Zerrbilder. Wichtig ist dabei das Verhältnis „Fremdbild“ zu „Eigenbild“. Ein negatives Fremdbild dient oft dazu, ein Gefühl der eigenen kulturellen Überlegenheit zu bekräftigen (z. B. das Bild vom „Orient“ im Zeitalter des Kolonialismus als einer angeblich – im Verhältnis zum „zivilisierten“ Westen – kulturell „rückständigen“ Region), oder es dient – gleichsam in Sündenbockfunktion – der eigenen Entlastung. In positiven Fremdbildern stecken hingegen meist Projektionen von Wunschvorstellungen (Märchenlandvisionen, Utopien), oder sie haben die Funktion der Kritik an heimischen Verhältnissen. Als zum Beispiel der römische Geschichtsschreiber Tacitus vor bald 2000 Jahren die guten Sitten der Germanen pries, die Gesetze, wie die Römer sie hätten, überflüssig machten, zielte seine Kritik auf die lockeren Sitten im eigenen Land.

Jedenfalls haben derartige kollektive Bilder eine prägende Wirkung auf einzelne Kommunikationssituationen. Dabei gibt es bisweilen erhebliche Unterschiede zwischen Eigenbild und Fremdbild. So sehen in der Regel Deutsche die Chinesen nicht so, wie diese sich selbst sehen. Schließlich bleiben diese Bilder im Laufe der Geschichte meist nicht konstant. Ihre schwankende Natur und ihre historische Bedingtheit sollen im Folgenden durch Exkurse über die Geschichte des Chinabildes in Deutschland sowie über das Deutschlandbild in China verdeutlicht werden.

### 1.2.1 Chinabild in Deutschland

Für Marco Polo, der China („Kathay“ – das Land der Kitan) für uns im 13. Jahrhundert „entdeckte“, war alles in China wunderbar und um viele Male besser und größer als in seinem heimatlichen Venedig. Nach Marco Polos (wissenschaftlich umstrittener) Reise nach China wurde über fünf Jahrhunderte ein höchst positives Chinabild nach Europa vermittelt. Verstärkt wurde diese Tendenz durch die Jesuitenmission im 16. und 17. Jahrhundert. Die Jesuiten – allen voran Matteo Ricci (1552–1610) – be-

mühten sich, zum Zwecke der christlichen Mission die geistigen Grundlagen Chinas zu verstehen, wobei sie in hohem Maße angetan waren von der moralischen Kultiviertheit der in konfuzianischem Denken gebildeten Beamten. Gleichfalls beeindruckte sie die Tatsache, dass das Land nicht – wie europäische Länder – vom Geburtsadel und Klerus beherrscht wurde, sondern von einer Beamtenschaft, welche ohne Ansehen der Geburt durch allgemeine Prüfungen ins Amt kam. Der chinesische Kaiser schien ihnen wie ein erleuchteter Monarch – ein Philosophenkönig –, der durch seine Beamten ein harmonisches, gesittetes und nicht kriegslüsterndes Gemeinwesen garantierte. Es ist interessant, dass die europäischen Denker der Aufklärung (z. B. Voltaire und Leibniz) in hohem Maße von diesem Bild beeinflusst waren, so dass ihnen China als positives Fremdbild für ihre Kritik an Kirche, Klerus und Adel diente. Es bewies für sie, dass höchste Moralität auch ohne die biblische Tradition und göttliche Offenbarung möglich war. Leibniz empfahl sogar, man solle nicht nur christliche Missionare zu den Chinesen schicken, sondern auch deren Missionare in Europa empfangen, wo sie angesichts eines nicht nur von ihm beklagten beispiellosen moralischen Verfalls zur Verbreitung einer tugendhaften und gemeinwohl-orientierten Lebensweise beitragen könnten. Das „China-Fieber“ der damaligen Zeit zeigte sich auch im Kunststil des Rokoko, welches maßgeblich von der „Chinoiserie“ geprägt war.

Für große Teile der Kirche war jedoch die von den Jesuiten praktizierte, nämlich an die chinesischen Verhältnisse angepasste Art des Missionierens ein Ärgernis. Im sogenannten Ritenstreit, der Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts in ganz Europa heftig und kontrovers diskutiert wurde, brach der Konflikt auf. Der Vatikan zeigte sich den interkulturell aufgeschlossenen und zu Zugeständnissen an die chinesischen Bräuche (Ahnenkult, Konfuzius-Verehrung) bereiten Jesuiten unnachgiebig. Der ebenfalls den Jesuiten zugetane chinesische Kaiser reagierte auf diese von Rom ausgehende Intervention in sein Reich kurzerhand mit der Ausweisung der Missionare (1724). Nur einige wenige, die als Hofastronomen vorzügliche Dienste taten, durften noch bleiben.

Der Abbruch der Jesuitenmission aufgrund des Ritenstreits führte zu einer erheblichen Verschlechterung des Chinabildes in Europa. Nach dem endgültigen Ende der Jesuitenmission durch Auflösung des Jesuitenordens (1773) wurde das China-bild nun von seefahrenden Händlern bestimmt, deren oberflächlichere Kenntnis von Land und Leuten auf Kontakte in Häfen beschränkt blieb. Sie deuteten das ritualisierte und auf Gesicht bedachte höfliche Verhalten der Chinesen als Zeichen von Unehrlichkeit und Hinterlist. Mit großem Aufsehen in Europa aufgenommene Berichte von Fällen grausamer Rechtspraxis (bei Unglücksfällen, die sich im Zusammenhang mit der Seefahrt ereigneten) und andere Missverständnisse trugen das ihre zu einem zusehends negativen Chinabild bei. Hinzu kam, dass nach der französischen Revolution mit der Ausrufung der Republik das Modell einer „erleuchteten Monarchie“ nicht mehr gefragt war und China mittlerweile angesichts der in Europa anlaufenden industriellen Revolution als hoffnungslos rückständig, ja als unfähig zur Entwicklung betrachtet wurde. „Wissenschaftlich“ untermauert wurde dieses Negativbild durch entsprechend abwertende Vergleiche von Herder, Hegel und Marx, welche in China eine „orientalische Despotie“ sahen, die in ihrem ewigen Stillstand keinen Anteil an der Weltgeschichte hatte. Das von Herder kreierte Bild von China als einer „balsamierten Mumie“, die bei einer Berührung mit dem geringsten frischen Lufthauch auseinanderfiel, wurde in ganz Europa populär. Folgender Spottvers von Ludwig Eichrodt aus dem Jahre 1848 ist typisch für das Chinabild in der Mitte des 19. Jahrhunderts:

Nach Chinesien, nach Chinesien  
Möcht' ich, wo ich nie gewesen,  
Wo die Seelen stille stehen,  
Wo die Menschen wahrhaft wimmeln,  
Frauen ihren Fuß verstümmeln,  
Dahin, Alter, lass mich ziehn!<sup>11</sup>

Das Chinabild erreichte in Deutschland seinen Tiefpunkt mit dem Boxeraufstand (1900). China wurde nun als Bedrohung der

abendländischen Zivilisation, als „gelbe Gefahr“, empfunden. So schwang sich auch der deutsche Kaiser mit seiner berüchtigten „Hunnenrede“, gehalten vor Soldaten, die sich einschiffen, um den Aufstand niederzuschlagen, zum Retter des christlichen Abendlandes auf: „Wie vor 1000 Jahren die Hunnen unter ihrem König Etzel sich einen Namen gemacht, der sie noch jetzt in der Überlieferung gewaltig erscheinen lässt, so möge der Name Deutschland in China in einer solchen Weise bekannt werden, dass niemals wieder ein Chinese es wagt, etwa einen Deutschen auch nur scheel anzusehen.“

Nach der Katastrophe des Ersten Weltkrieges bekam das China-Bild wieder positive Züge. Angesichts des kollektiven Selbstmordes der europäischen Zivilisation erschien vielen deutschen Dichtern und Denkern (Hesse, Klabund, C. G. Jung u. a.) das geheimnisvolle „Tao“ (*Dao*) der Chinesen als Rettung des durch seinen eigenen zivilisatorischen Fortschritt bedrohten Europa. Ein *Dao*-Fieber brach in Deutschland aus. In seiner 1919 entstandenen Schrift „Hör es Deutscher!“ rief der Dichter Klabund die Deutschen dazu auf, nach dem „Heiligen Geist des Tao“ zu leben und zu den „Chinesen Europas zu werden“.<sup>12</sup> Nun wurde wieder an das von den Jesuiten vermittelte positive Chinabild angeknüpft, wobei jedoch die Aufmerksamkeit nicht so sehr der gesellschaftsorientierten konfuzianischen Tradition, sondern der zeitlosen daoistischen Weisheit galt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg ging es mit dem nun vom Koreakrieg und Ost-West-Gegensatz geprägten Chinabild zunächst wieder bergab. Dazu mischte sich die Vorstellung einer unter Mao gleichgeschalteten Masse „blauer Ameisen“. Für die Studentenbewegung der 68er Jahre zeigte sich hingegen im kulturevolutionären China das real gewordene Utopia einer klassenlosen Gesellschaft. Galt das Interesse vorher noch dem *Dao*, so wandte sich der von der Studentenrevolte beflügelte Zeitgeist nun mit Macht Mao zu. „Philosophisch“ unterfüttert wurde diese Tendenz durch Schriften maßgeblicher französischer Intellektueller wie Julia Kristeva, Roland Barthes und Michel Foucault, die in Maos China das Gelobte Land erblickten. So blieben Mao

und *Dao* für eine lange Zeit fast die einzigen Referenzpunkte für das Chinabild im Westen – mit den entsprechenden Konsequenzen einer ausschnitthaften Perspektive auf China für die europäische Intelligenz.

Die Zwiespältigkeit der damaligen Chinabilder vermittelt noch recht plastisch und nicht ohne selbstironisches Augenzwinkern der Anfang des 1982 erschienenen Buches *Kopfgeburten oder die Deutschen sterben aus* von Günter Grass:

Zu Fuß zwischen Radfahrern, die sich in Haltung, Kleidung unendlich wiederholen, mitten im Radfahrerschun- gel, in Shanghai, jener Stadt, in der elf von neunhundert- fünfzig Millionen Chinesen leben, fremd in der Masse, fiel uns plötzlich als Spekulation eine Umkehrung an: in Zukunft habe die Welt mit neunhundertfünfzig Millionen Deutschen zu rechnen, während das chinesische Volk, nach Zählung der in zwei Staaten lebenden Deutschen, mit knapp achtzig Millionen Chinesen zu beziffern sei. [...] Wir erschrecken inmitten der Radfahrervölker. Kann man sich das ausdenken? Darf man sich das ausdenken? Ist diese Welt vorstellbar: bevölkert von neunhundert- fünfzig Millionen Deutschen, die sich, bei strikt eingehal- tener Zuwachsraten von nur 1,2 %, dennoch bis zum Jahre 2000 auf über eine Milliarde und zweihundert Mil- lionen Deutsche auswachsen? Wäre der Welt das zuzu- muten? Müsste die Welt sich nicht (aber wie?) dieser Zahl erwehren? Oder könnte die Welt so viele Deutsche (Sach- sen und Schwaben inbegriffen) ertragen, wie sie zur Zeit über neunhundertfünfzig Millionen Chinesen erträgt?

Die Prognose von Günter Grass hinsichtlich der Bevölkerungs- entwicklung hat sich bekanntlich inzwischen bewahrheitet. Und was das Chinabild betrifft, so hat es sich Anfang der 80er Jahre durch die Öffnungspolitik Deng Xiaopings ebenfalls wieder verbessert. Dabei sind zwei Aspekte hervorzuheben: Einerseits ging mit dem Abnehmen der Politisierung an den Universitäten

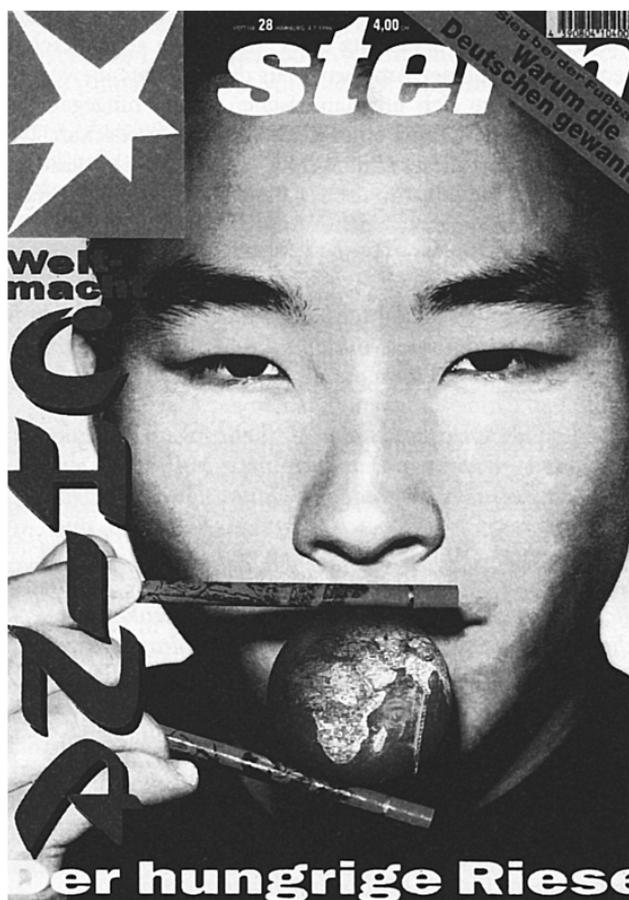
ein gesamtgesellschaftlich wahrnehmbarer Trend zum Esoterischen einher, so dass in den 80er Jahren eine Begeisterung für Buddhismus, „Tao“, *Taiji*, *Qigong*, *Fengshui*, „Kungfu“, *Zen* etc., von den USA her kommend, auch in Europa immer weitere Kreise der Bevölkerung erfasste. China ging nun die Bedeutung als „linkes Utopia“ verloren, stattdessen wurde es (ähnlich wie bereits in den zwanziger Jahren) zum Gelobten Land derer, die das Heil der Welt aus dem Osten erwarteten: Das Interesse entwickelte sich also wieder zurück – dialektisch, wenn man so will – von Mao zu *Dao*. Andererseits führte die wirtschaftliche und touristische Öffnung Chinas zu einer nie gekannten China-Euphorie hierzulande, selbstverständlich auch genährt von der Vorstellung eines riesigen Marktes: Die Kosmetikunternehmen schwärmten von „einer Milliarde Zahnbürsten und zwei Milliarden Achselhöhlen“ (Theo Sommer). Dieses Bild, das wie seine positiven und negativen Vorgänger im Wesentlichen auf Wunschdenken bzw. Projektionen beruhte, zerbrach mit der gewaltsamen Niederschlagung der Studentenbewegung im Juni 1989. Von da an blieb das Chinabild ein gutes Jahrzehnt lang in dunklen Farben gezeichnet. China wurde zum bevorzugten Objekt der Kritik in Menschenrechtsfragen, obwohl sich die Situation in China in diesem Bereich im Vergleich zu den noch recht eingeschränkten 80er Jahren erheblich gebessert hatte.

Die Spannung zwischen (politisch) beeinflusster Wahrnehmung Chinas in den Medien und seiner Wirklichkeit während der vergangenen paar Jahrzehnte hat ein US-Autor einmal in folgender Weise auf den Punkt gebracht:

Für jeden Historiker [...] bleibt es ein Geheimnis, warum die Welt außerhalb Chinas die positiven Aspekte der Entwicklung innerhalb Chinas nicht schätzen lernte. Die Führung jedes osteuropäischen Landes wäre als genial gepriesen worden, hätte sie die eine oder andere Errungenschaft Chinas aus den Jahren 1994–95 umgesetzt; ganz im Gegenteil riefen die meisten Leistungen Chinas jedoch keinerlei Aufmerksamkeit in der westlichen Presse hervor. So weit es der Durchschnittsamerikaner [aus den

Medien] beurteilen konnte, hatte China in dieser Periode kaum mehr zustande gebracht, als sein Volk unterdrückt und einen Angriff auf Taiwan vorbereitet.<sup>13</sup>

Wenn auch diese Einschätzung für eine amerikanische Leserschaft geschrieben wurde, so dürfte sie doch weitgehend dem Chinabild der 90er Jahre in Deutschland entsprechen. Angesichts der durchweg schlechten Presse während der letzten



*Chinabild in den Medien: China als Bedrohung des Wirtschaftsstandortes Deutschland*

15 Jahre wird in China sogar von einer Tendenz zur „Dämonisierung Chinas“ in der westlichen Welt gesprochen.

Mittlerweile hat sich die Perspektive dazu gesellt, dass das in einem beispiellosen wirtschaftlichen Aufschwung befindliche Land – in einem *Weltkrieg um Wohlstand* (Gabor Steingart) – als Bedrohung für den Wirtschaftsstandort Deutschland wahrgenommen wird, denn, so heißt es intellektuell eher schlicht bei Steingart: „Ihr Aufstieg ist unser Abstieg.“ Zu der vermuteten Bedrohung unseres Wirtschaftsstandorts – nicht nur durch billige Arbeitskräfte, sondern auch durch „Technologieklau“ – sind inzwischen noch in China lokalisierte Gefahren für das ökologische Überleben des Planeten sowie für unsere Kinder durch verseuchtes Spielzeug getreten.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass das Chinabild während des letzten halben Jahrtausends großen Schwankungen unterlag: Einer mehrhundertjährigen Periode eines positiven Chinabildes folgte im 19. Jahrhundert eine Umkehrung, während der China etwa gut 100 Jahre lang ein ausgesprochen schlechtes Image hatte. Während des 20. Jahrhunderts ging es in immer schneller werdenden Abständen mal rauf und mal runter, wobei diese schnellen Schwankungen in jüngster Zeit den Eindruck eines ambivalenten Bildes hinterlassen. Trotz dieser Diskrepanzen haben sich hierzulande – neben der andauernden Kritik in Menschenrechtsfragen – zwei Bilder von China hartnäckig gehalten: die Vorstellung vom „immer nur lächelnden“ und ausgesprochen höflichen Chinesen sowie von China als einer Ge- genwelt, in der alles anders ist. Somit erscheint es nach wie vor als Inbegriff von Fremdheit und „Geheimnis des Ostens“: Was einem früher als „böhmisches“ Dorf erschien, kommt einem heute eher „chinesisch“ vor.

Desweiteren lässt sich festhalten, dass das Chinabild eigentlich wenig über China selbst aussagt, sondern eher etwas über die eigene nationale Befindlichkeit und Ängste sowie unsere eigenen politischen Präferenzen: sei es der Wunsch nach einer besseren Welt zu Zeiten Marco Polos, die Vision einer erleuchteten Herrschaft in der Zeit der Aufklärung, das Belachen einer Rückständigkeit in Zeiten politischer und industrieller Revolu-

tionen oder, wie in der jüngsten Zeit, der Fokus auf Probleme des Wirtschaftsstandorts sowie der Menschenrechte (letzteres mit einer international höchst selektiven Wahrnehmung und in einer das Selbstbild der Europäer und Amerikaner entlastenden Weise).

Vor diesem Hintergrund wäre auch die gegenwärtige deutsche China-Politik in erster Linie als deutsche Innenpolitik zu verstehen, wie auch jüngst Außenminister Frank-Walter Steinmeier feststellte:

Im Moment haben wir hier in Deutschland viele, die machen ihrem Ärger gegenüber China Luft, greifen zu großen Gesten und symbolischen Handlungen. Dieser Weg sichert die Aufmerksamkeit der Massenmedien, schließt an an gängige Vorurteile und bestätigt bestehende Befürchtungen. Er ist sozusagen Boulevard-kompatibel. Das ist ja auch nicht unwichtig, gerade für Politiker nicht. Leider. Zumeist trägt dieser Weg – im besten Fall – nur etwas zur Schilderung des Problems in Deutschland bei. Aber nichts zur Lösung in China. Ich jedenfalls glaube nicht, dass sich die chinesische Realität nach dem Applaudimeter der deutschen Presse richtet. (FAZ, 23.11.07)

So bildet auch heute noch – trotz immer umfassenderer Informationen über China – das Bild von China gleichsam eine Projektionsfläche unserer politischen Vorlieben und Vorurteile. Dies bestätigt eine alte Lebensweisheit, wie sie z. B. der jüdische Talmud formuliert: „Wir sehen die Dinge nicht, wie *sie* sind, sondern wie *wir* sind.“

### 1.2.2 Chinabild in China

Das Bild der Chinesen von sich selbst – ihr Eigenbild – ist aufgrund gewisser historischer Bedingungen seit knapp 100 Jahren merkwürdig gespalten bzw. schwankt zwischen Extremen. Die Ursache dafür ist eine tiefgreifende Identitätskrise, die vor allem

durch das Eindringen der europäischen Mächte in China seit dem 19. Jahrhundert ausgelöst wurde. So findet man einerseits ein dem Eurozentrismus vergleichbares Gefühl kultureller Überlegenheit („Sinozentrismus“), und zwar aufgrund der beispiellos langen kontinuierlichen Zivilisation mit einer insgesamt höchst imposanten Liste an kulturellen Errungenschaften, verstärkt durch die neue wirtschaftliche Kraft, welche man auf „typische chinesische“ Tugenden wie Fleiß, Geduld, Pflichtbewusstsein, Ausdauer, Sparsamkeit etc. zurückführt. Auch betrachten Chinesen ihre eigene Kultur in der Regel als maßgeblich geprägt von konfuzianischen Werten wie Harmonie, Riten (d. h. Höflichkeit) und mitmenschlicher Wärme, denen man auch heute noch einen hohen Rang zugesteht. Andererseits wird China von vielen seiner kulturkritischen Intellektuellen nach wie vor nicht nur wirtschaftlich, sondern auch politisch als hoffnungslos rückständig betrachtet, wofür im allgemeinen „feudale“, also traditionelle konfuzianische Strukturen verantwortlich gemacht werden. Letztere Einstellung hatte zuerst nach dem Ende des Kaiserreiches (1911) und der nationalen Demütigung (durch die Vergabe der ehemals deutschen Kolonien an Japan nach dem Ersten Weltkrieg) in der „4.-Mai-Bewegung“ von 1919 um sich gegriffen; damals plädierten chinesische Intellektuelle mit Macht für eine Erneuerung Chinas, das heißt für eine von Wissenschaftlichkeit und Demokratie getragene Kultur. Ironie der Geschichte: Als Deutsche nach dem Ersten Weltkrieg aufriefen „vom heiligen Tao der Chinesen zu lernen“, lautete zeitgleich der Kampfruf der chinesischen Intellektuellen in der 4.-Mai-Bewegung: „totale Verwestlichung“. Wenn also die Kulturkritiker von heute ebenfalls eine stärkere Verwestlichung fordern, so liegen sie ganz auf der Linie dieser neuen Tradition der chinesischen Moderne. Dem Endzustand der Verwestlichung könnte China nun weniger durch die Einführung westlicher politischer Systeme wie Marxismus oder Demokratie als vielmehr durch die rapide um sich greifende Kommerzialisierung des Lebens zustreben. Und was das Selbstbild der Chinesen betrifft – bei anhaltender Wirtschaftsreform könnte sich das in Extremen zwischen kultureller Selbstüberschätzung und Selbsterniedrigung bewegende Bild

vielleicht eines Tages in der Mitte einpendeln. So hat es jedenfalls einmal ein in Deutschland lebender chinesischer Journalist ausgedrückt: Man sei schließlich „weder die Nummer eins, noch der letzte Dreck“.

Inzwischen kann man den Versuch Chinas beobachten, nicht nur im eigenen Lande eine „Kultur-Industrie“ aufzubauen, sondern mit der Gründung von zahlreichen „Konfuzius-Instituten“ international eine Offensive zu starten, wobei mit letzterer auch eine Image-Kampagne einhergeht. Man darf dies nämlich – in Parallelität zu den deutschen Goethe- oder den italienischen Dante-Instituten – durchaus als einen Versuch interpretieren, sich ein nun offiziell genehmigtes konfuzianisches Selbstbild zu verleihen. Angesichts der Gegnerschaft von Kommunismus und Konfuzianismus im modernen China ist dies eine bemerkenswerte Entwicklung. Ob man dies nun – eher positiv – als schleichende „Konfuzianisierung“ des Kommunismus beziehungsweise als langsames Zurück zu den Wurzeln interpretieren will, oder – eher negativ – als „Traditionalismus“ kritisiert, nämlich als politisch motivierte Traditionsstiftung, sei dem politischen Gusto des Beobachters belassen. In der neueren Kulturpolitik der VR China erleben wir damit jedenfalls eine direkte Umkehrung der Ziele und Argumente der 4.-Mai-Intelligenz gegenüber dem Konfuzianismus: Was man damals als nationale Schande zum Teufel jagte, wird nun als solidaritätsstiftendes Nationalsymbol gefeiert. So ist dies eine Entwicklung, die für das Selbstbild der Chinesen längerfristig Konsequenzen haben wird.

### 1.2.3 Deutschlandbild in China

Das Deutschlandbild der Chinesen fiel bislang insgesamt gesehen deutlich positiver aus als das entsprechende Chinabild der Deutschen. Dies hat mit unterschiedlichen, teils historischen, teils zeitgenössischen Umständen zu tun. Allerdings ist es auch nicht unwandelbar, und so sieht man in jüngster Zeit (vor allem seit der Berichterstattung über die Tibet-Proteste in den deut-

schen Medien) auch dieses bislang eherne Bild in Bewegung geraten. Die positiven Assoziationen zu Deutschland haben vor allem historische Ursachen. Deutschland hat im Reigen der Kolonialmächte zwar ebenfalls eine unrühmliche Rolle in China gespielt, im Vergleich zu anderen Staaten jedoch eher eine unbedeutende. Dazu kommt, dass Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg deutlich seine Schuld bekannt hatte – eine Einstellung, welche die Chinesen den Japanern als vorbildlich und nachahmenswert vorzuhalten pflegen.

Unter den Intellektuellen gilt Deutschland als Land der Denker – von Kant, Hegel, Marx und Nietzsche angefangen bis zu Heidegger und Habermas genießen alle höchstes Ansehen – und Musiker (vor allem Beethoven; bei Mozart wird nicht zwischen Österreich und Deutschland unterschieden; das Genie von Bach wird weniger erkannt, da seine Musik für chinesische Verhältnisse ungewohnt religiös ist). Im nicht-intellektuellen Milieu sind es eher deutsche Autos, deutscher Fußball und deutsches Bier, die imagefördernd sind – bei letzterem sieht man hinsichtlich der internationalen Beliebtheit des chinesischen Tsing-tao-Biers sogar die deutsche Kolonialzeit mit eher wohlwollenden Augen, denn die besagte Brauerei geht auf deutsche Vorarbeit in dem nur kurzen chinesischen Kolonialbesitz (1897–1914) des deutschen Kaiserreiches zurück.

Das Deutschlandbild der Chinesen kann hier nicht ausführlich behandelt werden, doch muss auf eine gewisse Diskrepanz zwischen dem ebenfalls recht zwiespältigen Eigenbild der Deutschen und dem Fremdbild der Chinesen hingewiesen werden. Bevor PISA und andere derartige Studien die Deutschen ernüchterten, sahen sich viele Landsleute ebenfalls gerne als Volk von Dichtern, Denkern und Musikern; dazu kam das Selbstbewusstsein, durch Fleiß, Gründlichkeit sowie sozialen Ausgleich in der Nachkriegszeit einen beispiellosen Wohlstand erwirtschaftet zu haben und zu einer führenden Industrienation aufgestiegen zu sein. Deutsche „Nationaltugenden“ wie Kampfgeist, Disziplin, Zusammenhalt und Durchhaltevermögen etc. werden auch immer noch regelmäßig bei großen Fußballereignissen – zumin-

dest nach einem Erfolg – beschworen. So wird der Bundesliga-Fußball des Weltmeister-Dritten in China sehr bewundert; weniger bekannt ist dort hingegen, was aber auch bezeichnend für einen möglicherweise deutschen „Nationalcharakter“ sein könnte, dass die Deutschen Weltmeister im Mülltrennen sind. Andere und eher kulturkritisch veranlagte Zeitgenossen sehen indes hierzulande überall die latente und allseits zu bekämpfende Anlage zu Nazismus und Faschismus. Auch versteht man sich aufgrund der Lektionen durch die Geschichte inzwischen als Menschenrechtsmusterland und tritt auf diesem Feld gerne oberlehrerhaft auf. Es ist jedoch zu beachten, dass im Deutschlandbild der Chinesen Geschichte und Gegenwart, positive und negative Elemente, eine Einheit bilden: Es gehören zwar Fußball, Gründlichkeit und Fleiß dazu, genauso jedoch die kolonialistischen Raubzüge Kaiser Wilhelms in China Ende des 19. Jahrhunderts (die Nazizeit spielt eine eher untergeordnete Rolle) sowie zwischenzeitlich brennende Häuser von Türken oder Asylantern, worüber in China ähnlich ausführlich berichtet wurde wie hierzulande über chinesische Dissidenten oder Menschenrechtsverletzungen. Eine Zeitlang wurde man als Deutscher in China – mit der entsprechenden chinesischen Zurückhaltung, versteht sich – darauf angesprochen, sowie auch auf die mittlerweile deutlich zutage tretende Strukturkrise unserer Wirtschaft und unseres Bildungswesens, womit der Abstieg als führende Industrie- und Wissenschaftsnation verbunden ist. Selbst die genannten positiven Eigenschaften der Deutschen werden aufgrund von unsensibel auftretenden deutschen Reisenden oder in China Beschäftigten häufig mit Arroganz in Verbindung gebracht. In einem Leitfaden für Chinesen für den Umgang mit Ausländern bei „Geschäftsverhandlungen im Außenhandel“ wird zum Beispiel folgendes Bild deutscher Geschäftsleute vermittelt:

Deutsche halten immer an ihren Meinungen fest. Sie glauben nur an ihre eigenen Produkte und betrachten diese oft auch als allgemeine Bewertungskriterien. [...] Deutsche bleiben den abgeschlossenen Verträgen treu. Sie erlauben keine Verzögerung der vereinbarten Liefer- bzw. Zahlungs-

termine. In dieser Hinsicht sind sie sich selbst wie auch den Partnern gegenüber gleich streng.<sup>14</sup>

In diesem Bild mag sich sicher mancher deutscher Geschäftsmann nicht wiederfinden wollen (abgesehen davon, dass es aus dem Jahre 1991 stammt und Geschäftsleute seit mehr als einem Jahrzehnt auf dem Gebiet der interkulturellen Kommunikation hoffentlich einiges dazugelernt haben). Andererseits ist es wahrscheinlich nicht verkehrt anzunehmen, dass obige Einschätzung der Deutschen seitens der Chinesen eine gewisse statistische Aussagekraft besitzt.

Im Vergleich zu den Franzosen gelten die Deutschen zwar als gewissenhaft, doch als unflexibel und – wichtiger noch – als eher unromantisch. Frankreich und Deutschland wetteifern inzwischen mit großen Image-Kampagnen in China. So gab es jüngst ein großes China-Jahr in Paris sowie ein Frankreich-Jahr in Peking mit entsprechend großangelegten Aktivitäten. Die Wahrnehmung der verschiedenen Länder wird naturgemäß stark von den führenden Politikern bestimmt. Hatte dabei Deutschland in China sowohl mit Schmidt, Kohl, Schröder als auch zeitweise mit Merkel die Nase vorn, so könnte sich dies nun durch gewisse politische Signale anders entwickeln. Allerdings haben die Ereignisse um den Fackellauf zur Olympiade in Paris und die äußerst negative Berichterstattung über China in den Medien beider Länder Frankreich *und* Deutschland in der Gunst der Chinesen abstürzen lassen. Ob die sogenannte „Deutschlandpromenade“, das heißt die deutsche Imagekampagne unter dem Titel „Deutschland – Land der Ideen“, die von 2007–2010 in sechs chinesischen Großstädten stattfinden wird, diese Scharke wieder ausweiten kann, bleibt – angesichts des angerichteten Imageschadens sowie des Umstandes, dass Peking bei der Kampagne bewusst ausgespart bleibt – abzuwarten.

## 2. Eine kleine Landeskunde: Geographie, Bevölkerung, Sprache

---

China ist mit knapp zehn Millionen Quadratkilometern flächenmäßig das drittgrößte Land der Erde nach Russland und Kanada. Vom äußersten Norden bis zum tiefsten Süden ist es ca. 5500 Kilometer lang; die west-östliche Ausdehnung beträgt etwa 5200 Kilometer. Diese Größen sprengen die Ausmaße eines durchschnittlichen europäischen Landes bei weitem, das heißt, China ist mit seiner Fläche, die diejenige von Europa nur knapp verfehlt, eher als ein Kontinent zu betrachten. So unterschiedlich wie auf einem Kontinent sind demnach auch die geographischen, klimatischen, ethnischen und sprachlichen Unterschiede. Zwei Drittel von China sind unwirtliche und kaum bewohnte Wüsten und Bergregionen. Diese bilden die natürlichen Grenzen nach Nordwesten, Westen und Südosten. Die Bergkette im Südwesten ist mit dem Himalaja (in Tibet) die höchste der Welt. Jedoch reichen die Gipfel im Nordosten auch bis auf 7000 Meter. Zivilisatorische Zentren im Sinne von bebaubarem Land befinden sich entlang des Küstenstreifens sowie in den Ebenen am Unterlauf der beiden großen von West nach Ost fließenden Flüsse, dem Gelben Fluss (Huang He) im Norden (so genannt wegen seines Schlammreichtums) und dem Yangtse-Kiang (Chang Jiang, der „lange Fluss“), der das Land etwa in der Mitte in eine Nord- und Südhälfte teilt. An den Stellen, an denen Brücken den Yangtse überqueren, befinden sich einige der größten Städte Chinas, wie Chongqing (Chungking) in der Provinz Sichuan, Wuhan in Hubei, Nanjing (Nanking) in Jiangsu und im Mündungsdelta schließlich die Metropole des Südens, Shanghai.

Im kultivierbaren Drittel Chinas drängt sich der größte Teil einer Gesamtbevölkerung von rund 1,3 Milliarden Menschen, die trotz Geburtenkontrolle jährlich etwa in der Größenordnung einer Stadt wie Peking wächst. Es ist somit das volkreichste Land der Erde, und die Chinesen machen mit ca. 22 Prozent der Erdbevöl-

kerung fast ein Viertel der Menschen auf diesem Planeten aus. „Chinesen“ bezeichnet hier die Menschen, die innerhalb der Grenzen Chinas leben. Davon stellen die eigentlichen Chinesen, die sich als Han-Nationalität bezeichnen, etwa 92 Prozent. Die restlichen 8 Prozent fallen auf eine Vielzahl von sogenannten nationalen Minderheiten (wie die Mongolen, Uiguren, Tibeter etc.), die hauptsächlich im Norden, Westen und Südwesten zu finden sind. Allerdings bewohnen diese nationalen Minderheiten mit ihren 8 Prozent der Bevölkerung etwa die Hälfte der Fläche des Landes. Sie sind von der Einkindpolitik ausgenommen und genießen auch andere Vorzüge wie zum Beispiel einfacheren Hochschulzugang.

Die Aufteilung Chinas in Verwaltungseinheiten versucht, diesem bunten Teppich von Nationalitäten gerecht zu werden. Das Land ist unterteilt in 21 Provinzen, fünf „autonome Regionen“ (Innere Mongolei, Tibet, Xinjiang [Sinkiang], Ningxia und Guangxi), in welchen hauptsächlich nationale Minderheiten siedeln, sowie vier unabhängige Städte: Beijing (Peking), Tianjin (Tientsin), Chongqing (Chungking) und Shanghai. In den südlichen und nordwestlichen Provinzen befinden sich auch viele „autonome Kreise“ bzw. „Bezirke“ mit Minderheiten.

So unterschiedlich wie die Topographie des Landes ist auch sein Klima: Es reicht von einem trocken-kalten Hochlandklima in der tibetischen Hochebene und den Ausläufern der Wüste Gobi bis zu tropischen Verhältnissen auf der Insel Hainan, der jüngsten der 21 Provinzen. Am heißesten im Sommer ist es entlang des Yangtse: Die genannten Metropolen an seinem Lauf gelten als die „Hochöfen“ Chinas. Der Yangtse bildet auch eine „Heizungsgrenze“: Südlich davon gibt es für den Winter in der Regel keine Heizung in den Häusern. Für den Europäer, der mit den Witterungsverhältnissen nicht vertraut ist, können die Winter dort deshalb äußerst unangenehm werden. Die an die klimatischen Bedingungen gewohnten Chinesen passen sich den Jahreszeiten mit entsprechender Kleidung an: Mit dem näher-rückenden Winter wird immer eine Schicht mehr an Kleidung hinzugefügt bzw. mit dem Frühling wieder weggelassen – man spricht vom „Zwiebelschalenprinzip“.

Die nationalen Minderheiten besitzen zwar alle ihre eigene Sprache, jedoch wird Hochchinesisch, die Sprache, die in etwa dem Peking-Dialekt angeglichen ist, überall gelehrt und meistens zumindest auch verstanden. Die Sprache ist überhaupt das Mittel, das – allerdings über die Schrift – das riesige Reich zusammenhält. Obwohl die Unterschiede zwischen den gesprochenen Dialekten enorm sind (das in Hongkong und im Süden gesprochene Kantonesisch unterscheidet sich vom Nordchinesischen etwa wie Deutsch von Dänisch), „sprechen“ die Schriftzeichen überall die gleiche Sprache.

Ursprünglich war die chinesische Schrift eine Bilderschrift. Diese Ursprünge haben sich in etlichen Schriftzeichen gehalten. Zum Beispiel ist die heutige Form des Zeichens „Sonne/Tag“ 日 (*ri*) hervorgegangen aus einem Kreis mit einem Punkt ☉. In dem Zeichen für „Baum“ 木 (*mu*) lassen sich ebenfalls noch Stamm und Äste erkennen. Andere Zeichen bilden zusammengesetzte Bedeutungen wie „Sonne hinter dem Baum“ 東 (*dong*) = „Osten“. Allerdings ist dieser anschauliche Inhalt zumindest in der VR China durch die Schriftreform verlorengegangen; das Kurzzeichen *dong* schreibt sich inzwischen 东. Diese Formen der Vereinfachungen sind jedoch auch nicht als willkürlich anzusehen, denn sie entsprechen weitgehend den Abkürzungen, die im tagtäglichen handschriftlichen Gebrauch üblich sind. Viele Zeichen symbolisieren Bedeutung auf abstrakte Art und Weise, wie zum Beispiel das Zeichen für „Mitte“ (zhong) 中, oder für „König“ (wang) 王, welches bildlich den „Mittler“ | zwischen den drei „Kräften“ Himmel, Mensch und Erde 三 darstellt. Das Gros der chinesischen Schriftzeichen ist jedoch nicht nach diesem bildlichen oder symbolischen Prinzip, sondern nach Lautprinzipien organisiert: Die Zeichen bestehen meist aus einem Klassenzeichen, das den Inhalt andeutet (auch Radikal genannt), und einem Teil, der (nicht unbedingt eindeutige) Hinweise über die Lautung gibt. Zum Beispiel setzt sich das Zeichen „umarmen“ 抱 (*bào*) aus dem Klassenzeichen (*shou*) 扌(手) „Hand“ und dem Lautteil 包 (*bao*) = „Paket/Bündel/einwickeln“ zusammen. Tritt anstelle des Klassenzeichens „Hand“ das Zeichen

für „Fuß“ 足 (zu), so lautet die Zusammensetzung 跑 (pao) = „laufen“, das heißt, der Teil 包, (bao) (Paket/einwickeln) ist nur noch ein entlehnter Lautindikator.

Die chinesische Schrift besitzt in ihrem Ursprung als Bilderschrift auch gleichsam eine künstlerische Komponente, die in der chinesischen Kalligraphie, der Schriftkunst, zum Ausdruck kommt. Sie ist eine Kunst, die sich dem westlichen Betrachter naturgemäß nur schwer erschließt. In China gilt sie hingegen von alters her als kultivierteste aller Künste. Diese hohe Wertschätzung hat inhaltliche, kunsthistorische und ästhetische Gründe. Zunächst verlangt die chinesische Schriftkunst Vertrautheit nicht nur mit der Schrift als visuell fixierter Sprache, sondern mit dem Schrifttum, der literarisch-philosophischen Überlieferung. So finden wir auch heute noch überwiegend Gedichte oder Auszüge aus klassischen Texten als Inhalt von Kalligraphien. Eine historische, vor allem kunsthistorische, Dimension besitzt die chinesische Kalligraphie einerseits aufgrund der permanenten Präsenz der Geschichte durch die Schriftzeichen: Durch die über die Jahrtausende relativ gleichgebliebenen Zeichen lassen sich Texte aus der ältesten Vergangenheit auch heute noch lesen. Andererseits bezieht sie sich laufend auf früher existierende Schriftformen und Stile berühmter Schriftmeister. Die ästhetische Komponente schließlich steckt in ihrer monochromen Linienhaftigkeit. Im Gegensatz zur Farbe, der etwas Sinnliches anhaftet, wird die Linie von chinesischen Ästhetikern als etwas Abstraktes und sogar als etwas Geistiges geschätzt. Mit Pinsel und schwarzer Tusche geschrieben, besitzt sie eine gewisse Lebendigkeit, die sich in ihrem Rhythmus verfolgen und erleben lässt, wodurch sie den Geist ihres Schreibers offenbart. Ihr ästhetischer Reiz liegt demnach weniger in einer konkreten und farbigen Bildhaftigkeit, sondern vielmehr in einem lebendigen Linienspiel, das auf den westlichen Beobachter wie abstrakte Kunst wirkt; für die Chinesen ist diese Kunst jedoch immer noch „konkret“, weil sie als Schrift Bedeutung trägt.

Wie hoch die chinesische Kalligraphie auch heute noch im Kurs steht und dass sie dabei sogar eine politische Dimension besitzt, zeigt sich darin, dass sich alle prominenten chinesischen



ca. 1400 bringt. Das mildert die Lautarmut jedoch nicht wesentlich. Denn die größten Lexika umfassen etwa 50 000 Schriftzeichen, für die bei der lautlichen Umsetzung höchstens 1400 Möglichkeiten zur Verfügung stehen. So gibt es zum Beispiel ca. 50 verschiedene Schriftzeichen, die alle *shu* (wie *schu*) ausgesprochen werden, jedoch völlig unterschiedliche Bedeutungen haben und entsprechend anders geschrieben werden. Das „Teekesselchen“-Spiel (Raten von gleichlautenden Wörtern) wäre also auf Chinesisch erheblich einfacher als auf Deutsch. In der klassischen Schriftsprache war diese Lautarmut kein großes Handicap, da es genügte, die Schriftzeichen zu lesen und ihre Bedeutung zu erkennen. In der gesprochenen Sprache würde jedoch eine derartig „einsilbige“ Ausdrucksweise zu Unverständlichkeit führen. Deshalb versucht das gesprochene Chinesisch das Problem gleichklingender Wörter zu umgehen, indem es Zusammensetzungen schafft: So genügt im Schriftchinesischen das Zeichen 国 *guo* für „Land/Staat“. Da es jedoch noch ca. 20 andere Schriftzeichen gibt, die *guo* gesprochen werden, fügt man das Zeichen für „Familie“ 家 *jia* (bildlich: ein Schwein unter einem Dach) hinzu, so dass „Staat/Land“ *guojia* gesprochen und 国家 geschrieben wird. Die Zusammenfügung ist dabei nicht ohne Sinn, denn der Staat wird im Chinesischen als eine Erweiterung der Familie betrachtet (siehe Kap. 4.2). In der chinesischen Bezeichnung für China genügt jedoch *guo*; es heißt *Zhongguo* 中国 – Land der Mitte.

Obwohl ein Erlernen des Chinesischen einen Europäer aufgrund der Vielfalt der Schriftzeichen sowie der uns fremden „Töne“ vor nicht geringe Anforderungen stellt, ist das Chinesische von seiner Grammatik her höchst einfach: Es kennt keine Beugung, und zwar weder von Nomen noch von Verben oder gar Adjektiven, welche viele Ausländer beim Erlernen der deutschen Sprache resignieren lässt (Mark Twain: *I'd rather decline a drink than a German adjective ...*). Ein Wort wird also grundsätzlich nicht verändert; die Grammatik ist im Wesentlichen eine Stellungsgrammatik. So lassen sich Grundkenntnisse des gesprochenen Chinesisch trotz der erwähnten Schwierigkeiten ohne große Probleme erlernen.

Heute benutzt man in China die sogenannte *Pinyin*-Umschrift, die einen Europäer aufgrund der vielen „x“ und „q“ ebenfalls vor Rätsel stellt. Kennt man jedoch die Ausspracheregeln (es gibt kaum Ausnahmen), so lassen sich chinesische Wörter meist mühelos (allerdings ohne den „rechten Ton“) reproduzieren.

Hier die wichtigsten Ausspracheregeln:

*Konsonanten:*

- c wie z in Zange
  - ch wie tsch in Peitsche
  - h wie ch in Buch
  - j etwa dj wie in Jimmy
  - q wie ch in Chili
  - r 1. am Anfang einer Silbe wie j im französischen *journal*  
2. am Ende wie rr im englischen *error*
  - s wie s im englischen *some* (stimmloses s)
  - sh wie sch in schön
  - w wie w im englischen *water*
  - x wie ch in ich
  - y wie j in jetzt
  - z wie ds in Landsmann
  - zh wie j im englischen *jazz*
- b, d, f, g, k, l, m, n, p und t: wie im Deutschen.

*Vokale:*

- ai wie ai in Saite
- ei wie ei im englischen *eight*
- e wie e in Falle
- i 1. nach c, s, sh, z und zh stimmlos  
2. sonst wie i in Ding
- o 1. innerhalb einer Silbe wie kurzes u in Hund (z.B. *dong* wie ‚Dung‘)  
2. als Endlaut wie o in sonst
- ou etwa wie oa im englischen *boat*
- u 1. nach j, q, x und y wie ü in Wüste (z.B. *qu* wie ‚tchü‘)  
2. sonst wie u in Mut

## 3. Geschichte

---

### 3.1 Von den Anfängen bis zum 20. Jahrhundert

China ist von allen Ländern der Erde das Land mit der längsten nicht unterbrochenen Geschichte. Die Chinesen sind stolz auf diese einzigartige alte und doch lebendig gebliebene Kulturtradition.

Die Ursprünge der chinesischen Kultur lassen sich archäologisch auf jungsteinzeitliche Siedlungen am Gelben Fluss lokalisieren. Inzwischen gibt es allerdings auch Funde, die dafür sprechen, dass ca. 5000 v. Chr. entlang des Yangtse-Flusses ebenfalls schon Landwirtschaft betrieben wurde, so dass man immer mehr zu einer multizentralen Entstehungsgeschichte Chinas neigt. Flüsse waren jedoch wesentlich für das Entstehen von Kultur in China. Offenbar verstand man es, die jahreszeitlich auftretenden Überschwemmungen zum Ackerbau zu nutzen. Allerdings stellte sich dabei auch schon früh das Problem der Bändigung der Wasserfluten durch Deiche und Flussregulierungen. Die Chinesen verehren deshalb einen ihrer legendären Herrscher, den Großen Yu, Gründer der vorhistorischen Xia-Dynastie (ca. 2070–1600 v. Chr.), als Kulturschöpfer, weil er sich eben dieser Aufgabe angenommen haben soll. Es liegt insofern sicher nahe, den Beginn chinesischer Kulturleistung mit der Notwendigkeit, die Fluten der großen Flüsse zu bändigen, anzusetzen.

Mit der Shang-Dynastie (16.–11. Jh. v. Chr.), der ersten historisch belegten Dynastie, beginnt die Bronzezeit, von deren hohem Niveau die zahlreichen bronzenen Opfergefäße (z. B. Dreifüße, chin.: *ding*) heute noch Zeugnis ablegen. In diese Zeit fällt auch der Ursprung der chinesischen Schrift, deren erste auf Knochen und Schildkrötenpanzer eingeritzten Zeugnisse (Orakelknochenschrift) allerdings erst am Ende des 19. Jh. wiederentdeckt wurden. Die darauffolgende Zhou-Zeit (ca. 1045–221 v. Chr.) ist die Epoche der großen Philosophen. Konfuzius, Menzius, Laozi und

Zhuangzi lebten in dieser Zeit. Die Zhou-Dynastie war eine Periode, in der eine alte Ordnung – die Feudalordnung – zu Bruch ging. Insbesondere Konfuzius beklagte den damit einhergehenden Verfall von Moral und Ordnung und forderte eine Rückbesinnung auf den Sittenkodex der früheren Könige und die darin enthaltenen ethischen Werte.

Die Zhou wurde abgelöst durch die despotische, aber kurzlebige Herrschaft der Qin (221–207 v. Chr.). An ihrem Anfang stand der berühmt-berüchtigte „Erste Kaiser“ Qin Shi Huangdi, der die vielen Kleinstaaten mit eiserner Faust zum ersten Male einigte und dem neu geschaffenen Reich eine zentrale, allerdings durch die Philosophenschule der „Legalisten“ inspirierte egalitäre, aber harsche und ausgesprochen unkonfuzianische Gesetzesordnung gab (siehe auch Kapitel 5.5). Aufgrund der tyrannischen Herrschaft währte seine Dynastie keine 20 Jahre. Die unterirdische Tonarmee, die bei Xi’an sein noch immer nicht ausgegrabenes Grabmahl bewacht, ist inzwischen zu einer Hauptsehenswürdigkeit für China-Touristen geworden. Als erstes Zentralreich hat uns die Qin (etwa ausgesprochen wie englisch *chin*) auch unsere Bezeichnung für China gegeben.

Auf die Qin folgte das Imperium der Han (206 v. – 220 n. Chr.), eine der großen Epochen in der chinesischen Geschichte, auf welche sich die Chinesen in der Bezeichnung Han-Chinesen auch heute noch beziehen. In dieser Zeit wurde der Konfuzianismus zur tragenden Lehre für Staat und Gesellschaft erhoben und im gleichen Zug der Grundstein für ein Beamtensystem gelegt, welches für den Staat die Verwaltungsarbeit leistete. Dieses System garantierte über die folgenden zwei Jahrtausende eine stabile, auf allgemein anerkannten Grundsätzen basierende Ordnung, die bis heute im Wesentlichen überlebt hat. Auch gab es damals über Händler auf der Seidenstraße erste Kontakte zum Römischen Reich, woraus sich jedoch keine fundierten gegenseitigen Kenntnisse entwickelten. Die Han-Dynastie wird in eine frühere (westliche) und spätere (östliche) eingeteilt, wobei ein Interregnum von 6–23 n. Chr. die Zäsur bildet. Nach dem Niedergang der Han folgten vier Jahrhunderte staatlicher Zerrissenheit, die indes den Aufschwung anderer Lehren – Daoismus,

Buddhismus – förderte. Zeitweilig vereint unter der Jin-Dynastie (3. – 5. Jh.) war der größte Teil des Nordens Chinas während dieser Epoche von wechselnden Turkvölkern besetzt. Geeint wurde das Reich wieder im 6. Jahrhundert n. Chr. durch die nur knapp 40 Jahre dauernde Sui-Dynastie.

Die sich daran anschließende Tang-Dynastie (618 – 906) gilt als das goldene Zeitalter Chinas. Die Grenzen des Landes wurden bis weit nach Westen ausgedehnt. Der rege Verkehr über die Seidenstraße führte zu einer erstaunlichen kosmopolitischen Vielfalt, religiöser Toleranz und einem bunten Völkergemisch in der damaligen Hauptstadt Chang’an (heute Xi’an). In dieser Zeit fanden nicht nur die berühmten buddhistischen Pilgerfahrten nach Indien statt, es gelangte auch das Christentum in der Form des syrischen Nestorianismus nach China, wovon noch heute eine Stele im Museum von Xi’an Zeugnis gibt. Der Buddhismus erlebte mit dem Chan- (jap. Zen-) Buddhismus seine Blüte. Die Tang-Zeit ist auch die Epoche der großen Dichter Li Bai (Li Tai-po) und Du Fu, deren Werke mit Recht zur Weltliteratur gezählt werden dürfen. Hier eine Kostprobe, in welcher der für die chinesische Tradition so wichtige Gedanke der Einheit des Menschen mit der Natur (siehe Kapitel 4.1) zum Ausdruck kommt.

Li Bai: „Allein auf dem Jingting-Berg“

Ein Schwarm von Vögeln, hohen Flugs entschwunden.

Verwaiste Wolke, die gemach entwich.

Wir beide haben keinen Überdruß empfunden,

einander anzusehen, der Berg und ich.

*(übers. v. Günter Eich)*

Die sich an die Tang anschließende Song-Dynastie (960–1279) ragt heraus aufgrund ihrer zivilisatorischen Errungenschaften: Eine städtische Kultur entwickelte sich, die in verschiedensten Bereichen – Handel, Handwerk, Technologie, Philosophie und Literatur – hohe Leistungen hervorbrachte. Der Buchdruck, der mit Blockdrucken lange vor Gutenberg, nämlich bereits in der Tang-Zeit, aufkam, wurde in der Song-Zeit mit beweglichen

Schriftzeichen weiterentwickelt und trug wesentlich zur kulturellen Blüte bei. In dieser Zeit festigte sich wieder der Konfuzianismus, allerdings bereichert durch Anlehnungen beim Buddhismus und Daoismus. Bekannt als Neokonfuzianismus wurde er zu der Lehre, die die ideologische Grundlage für die weiteren Jahrhunderte in der Geschichte Chinas bilden sollte. Die Song-Zeit gilt auch als Blütezeit der Malerei, wobei nicht so sehr – wie in der westlichen Tradition – eine Nachbildung der Wirklichkeit, sondern vor allem ein poetischer, nachschwingungsreicher Ausdruck angestrebt wurde.



*Unterirdische Tonarmee des ersten Kaisers der Qin-Dynstie bei Xi'an (3. Jh. v. Chr.)*

Die Song-Zeit war zivilisatorisch stark, militärisch aber schwach. Am meisten zu schaffen machte der Song das mongolische Nomadenvolk der Kitan, das im Norden eine Liao-Dynastie (907–1125) errichtete. Im Namen Kathay, den später Marco Polo und andere China gaben, klingt die Bedeutung dieser kurzen Epoche noch durch. Die Song wird gemeinhin in eine (frühere) Nord- und (spätere) Süd-Song eingeteilt, und zwar mit dem Jahr 1126 als Trennmarke, in welchem der Song-Herrscher von einem anderen nördlichen Nomadenvolk, das die Kitan ablöste, gefangen gesetzt wurde. Darauf zog der Kaiserhof von Kaifeng in das süd-

lichere Hangzhou um, wohingegen im Norden eine weitere nicht-han-chinesische Dynastie, die Jin (stammesverwandt mit den späteren Mandschuren), errichtet wurde. Sowohl die Jin als auch die Südliche Song-Dynastie wurden von den sich damals über ganz Innerasien und Europa ausdehnenden Mongolen beseitigt, die die Yuan-Dynastie errichteten (1280–1368). Es ist die Epoche, in der Marco Polos Reise nach China stattgefunden haben soll. In dieser Zeit gelangte das chinesische Theater in einer unserer Oper (oder besser Singspiel) ähnelnden Form zur Blüte. Als verhasste Fremdherrschaft empfunden (die Gesellschaft war in ethnische Klassen eingeteilt) währte die Yuan-Dynastie noch keine 90 Jahre. An ihre Stelle trat die Ming-Dynastie (1368–1644). Sie begann zwar mit der Herrschaft eines Kaisers, der zu den schlimmsten Despoten der chinesischen Geschichte zählt, führte jedoch im weiteren Verlauf zu kulturellen Entwicklungen, die in Philosophie und Literatur an das hohe Niveau der Song-Zeit anknüpften. Die städtische Kultur blühte weiter auf. In dieser Zeit (Anfang des 15. Jh.) unternahm eine chinesische Gesandtschaft eine See-Expedition bis nach Afrika – allerdings ohne dort kolonialistisch aktiv zu werden. Auch gelangten die Jesuitenmissionare nach China, wodurch sich im 16. und 17. Jahrhundert ein erster und fruchtbarer kultureller Austausch zwischen China und Europa entwickelte.

Die Ming-Dynastie wurde schließlich von kriegerischen Nomaden des Nordens – den Mandschuren – beseitigt. Sie errichteten die Qing-Dynastie (1644–1911). An ihrem Anfang standen eine Reihe von Herrschern, die zu den größten in der chinesischen Geschichte gezählt werden: Die Regierungszeiten des Kangxi-Kaisers (1662–1723) und dessen Enkel Qianlong (1736–1796), die beide 60 Jahre an der Macht waren, bildeten beispiellose Zeiten des Friedens und Wohlstandes. Gegen Ende der Qianlong-Zeit (spätes 18. Jh.) zeigten sich jedoch vermehrt Zerfallserscheinungen, wozu auch der von den Engländern betriebene Opiumhandel beitrug. Nach einem immer aggressiveren Auftreten der europäischen Mächte in China, dem sich am Ende des 19. Jahrhunderts auch Japan anschloss (1895 Sieg über China im ersten chinesisch-japanischen Krieg), sowie verheerenden

Aufständen im Inneren (Taiping-Rebellion: 1850–1864) endete die als Fremdherrschaft empfundene Qing-Dynastie im Jahre 1911. Motor und geistiger Vater der republikanischen Revolution war Sun Yat-sen, der jedoch aufgrund seines frühen Todes (1925) und aufbrechender Machtkämpfe zwischen regionalen Kriegsherren das Land nicht in geordnete republikanische Bahnen lenken konnte. Die Epoche der 20er bis 40er Jahre ist vor allem von Kämpfen zwischen Kommunisten und Nationalisten sowie dem Krieg gegen Japan geprägt. Nach der Kapitulation Japans und dem Sieg der Kommunisten im Bürgerkrieg wurde 1949 schließlich die Volksrepublik China gegründet.

Blickt man zurück auf die mehrtausendjährige Geschichte Chinas, die hier in nur wenigen Seiten zusammengefasst wurde, so wird man an den Eingangssatz eines der berühmtesten klassischen Romane, die *Geschichte der Drei Reiche*, erinnert: „Man sagt, die große Tendenz unter dem Himmel sei derart, dass das, was getrennt, vereint wird, und das, was geeint, getrennt wird.“ Dieser im Chinesischen weitaus prägnanter wirkende und in China jedem Schüler bekannte Satz sieht im geschichtlichen Wirken nicht eine lineare Entwicklung, sondern ein dialektisches Auf und Ab von Einheit und Teilung. So gesehen wäre von chinesischer Seite die Weiterentwicklung der jüngsten Phase der chinesischen Geschichte, die auch Hongkong und Taiwan mit einschließt, mit stoischer Gelassenheit zu erwarten.

### *Übersicht über die chinesischen Dynastien:*

Shang	ca. 1700–ca. 1045 v. Chr.
Zhou	ca. 1045–221 v. Chr.
Qin	221–207 v. Chr.
Han	206 v. Chr. – 220 n. Chr.
Drei Reiche	220–265
Jin	265–420
Südliche und nördliche Dynastien	420–581
Sui	581–618
Tang	618–906

Fünf Dynastien	906–960
Song	960–1279
Yuan	1280–1368
Ming	1368–1644
Qing	1644–1911

### 3.2 China und der Westen von 1840 bis 1949

Das Eigenbild der Chinesen und ihre Fremdbilder von Europäern sind nicht zu trennen von ausgesprochen traumatischen Erfahrungen in der jüngeren chinesischen Geschichte, da das Selbstverständnis der Chinesen und ihre Einstellung zu den westlichen Ländern dadurch nachhaltig geprägt wurden. Ein Verständnis der Grundzüge dieser Geschichte ist wesentlich für einen interkulturell sensiblen Umgang mit China. Auch sind die Chinesen aufgrund ihrer langen kontinuierlichen Zivilisationsgeschichte äußerst geschichtsbewusst, wohingegen viele westliche China-Beobachter eher davon auszugehen scheinen, dass das moderne China 1949 plötzlich vom Himmel gefallen sei. Einer der besten Kenner der modernen chinesischen Geschichte, der bereits in der Einführung erwähnte John King Fairbank, hat einmal pointiert bemerkt, dass „der Versuch, die chinesische Revolution ohne erhebliche Kenntnis der chinesischen Geschichte zu verstehen, einem Blindflug ins Gebirge“ gleiche.<sup>15</sup> Aus diesem Grunde soll die jüngere Geschichte im Folgenden etwas ausführlicher dargestellt werden.

China wurde im sogenannten Opiumkrieg (1839–42) von der seinerzeit führenden europäischen See- und Handelsnation England mit militärischer Macht für den Handel geöffnet. Anlass für den Konflikt war ein chinesisches Verbot des Handels mit Opium, das von den Engländern zum Ausgleich einer negativen Handelsbilanz in Massen aus ihrer indischen Kolonie nach China geschmuggelt wurde. Der für die Engländer unbefriedigende Handel mit herkömmlichen Waren war bislang derart vonstatten gegangen, dass englische Schiffe zwar vollbeladen mit

Tee, Seide und Porzellan (engl.: *china*) nach England einliefen, da jedoch China offenbar kein Interesse an britischen Erzeugnissen hatte, segelte man mehr oder weniger leer nach China zurück. Die erste Mission eines englischen Diplomaten (Lord Macartney) nach China, die ihn im Jahre 1793 an den Hof des Qianlong-Kaisers führte, galt bereits dieser Problematik sowie dem Wunsch nach einer diplomatischen Niederlassung in China. Doch damals entgegnete der Kaiser in einem berühmt gewordenen Schreiben zu dem Wunsch nach mehr Handel – und unverstänlich für die handelsbewussten Briten: „Wir haben nie viel Wert gelegt auf geschickt hergestellte Dinge, auch haben wir nicht den geringsten Bedarf nach den Produkten Eures Landes.“ Zu dem Anliegen nach diplomatischer Präsenz sagte er bezeichnenderweise:

Europa besteht aus mehr Ländern als nur dem Euren. Wenn jedes nun käme und eine diplomatische Niederlassung wünschte, wie könnten wir dem zustimmen? [...] Selbst wenn Eure Anerkennung unserer Himmlischen Dynastie in Euch den Wunsch entfachen sollte, die Grundzüge unserer Zivilisation anzunehmen, so wäre es doch kaum möglich, unsere Sitten und Gebräuche auf fremden Boden zu verpflanzen. Selbst wenn also der werthe Botschafter von diesen etwas lernen sollte, hätte es doch schließlich keinen Nutzen.<sup>16</sup>

So segelten nun die britischen Schiffe – anstatt mit englischer Baumwolle – mit indischem Opium nach China, was die Handelsbilanz deutlich aufbesserte. In China hatte der Opiumhandel nicht nur eine sich unkontrolliert verbreitende Sucht in der Bevölkerung, sondern auch einen für die Wirtschaft des Landes fatalen Abfluss von Silber zur Folge. Die Vernichtung einer großen Menge konfiszierten Opiums seitens eines eigens dafür eingesetzten chinesischen Beamten in Kanton war für das damals die Meere beherrschende Britannien der *casus belli*. Auf eine Begegnung mit der militärisch-technologisch weit überlegenen britischen Flotte war China jedoch nicht vorbereitet – es hatte

bislang seine Feinde nur in den nördlichen Nomaden-Völkern gesehen, gegen deren Einfälle man die Mauer errichtet hatte.

Nach der verheerenden Niederlage im Opiumkrieg wurde China in einer Reihe von sogenannten „ungleichen Verträgen“ sowohl die Gerichtshoheit über Ausländer in China entzogen als auch Land entrissen (z. B. Hongkong), wodurch die einstige selbstbewusste Kulturnation, deren zivilisatorischer Anspruch ja dem ganzen Erdenrund – *tianxia* (alles „unter dem Himmel“) – galt, auf einen halb-kolonialen Status reduziert wurde. An diesem Vorgehen gegen China beteiligten sich während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etliche europäische Nationen (England, Frankreich, Russland, Deutschland, Italien), die dabei auch die völlige Öffnung Chinas für die christliche Missionierung durchsetzten. Besonders traumatisch war im Jahre 1860 die Plünderung Pekings und das Niederbrennen des kaiserlichen Sommerpalastes „Yuanming Yuan“ (eine im 18. Jahrhundert errichtete Palastanlage im europäischen Stil). Unweit des neuen Sommerpalasts „Yihe Yuan“ gelegen ist die Ruinenanlage des Vorgängers auch heute noch ein beeindruckendes und sehenswertes Zeugnis dieses ersten „Zusammenpralls der Zivilisationen“ zwischen China und dem Westen.

Angesichts dieser massiven Bedrohung war man zunächst bemüht, sich westliches Wissen anzueignen, um das Land für weitere Auseinandersetzungen mit den räuberisch auftretenden europäischen Mächten zu rüsten. Diese erste Phase einer Reaktion auf die westliche Herausforderung wird deshalb „Selbststärkungsbewegung“ oder auch „Bewegung des Lernens westlicher Dinge“ genannt. Man wollte „die überlegene Technologie der Barbaren lernen, um die Barbaren in Schach zu halten“. Allerdings sollte sich das Lernen vom Westen auf Naturwissenschaft und Technologie, insbesondere wie sie sich für militärische Zwecke nutzen ließen, beschränken. Dies waren vor allem Kriegsschiffe und moderne Feuerwaffen, denn damit hatten die „Barbaren“ den Chinesen ihre Überlegenheit eindringlich vor Augen geführt, und so wurden an verschiedenen Orten – meist mit Hilfe von Europäern – große Werften und Arsenalen errichtet. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts prägte ein führender Kopf

der Selbststärkungsbewegung eine Maxime, die bestimmend für den Umgang Chinas mit dem Westen wurde: „Chinesische Lehren als Substanz (*ti*), westliche Lehren zur Anwendung (*yong*)“ (bekannt als die „*ti-yong*-Formel“). Das heißt, die eigene ideologisch-gesellschaftliche Substanz (die konfuzianische Gesellschaftsordnung) sollte demnach trotz allen Lernens vom Westen nicht angetastet werden. Dem aggressiven und militärisch stärkeren Westen wollte man in einer Position entschiedener kultureller Eigenständigkeit und sogar moralischer Überlegenheit entgegentreten.

Doch die Entwicklung lief nicht dementsprechend; vielmehr erreichte die nationale Demütigung durch die Niederlage gegen Japan im ersten chinesisch-japanischen Krieg (1894/95) einen schmerzhaften Höhepunkt. Nicht nur war Japan eine asiatische Macht, es war auch entscheidend von der chinesischen Kultur geprägt und hatte über Jahrhunderte hinweg – vom Konfuzianismus bis zum Buddhismus – chinesische Lehren importiert. Die Begegnung mit dem Westen war in Japan allerdings glücklicher verlaufen: Das Land wurde zwar auch von westlichen (amerikanischen) Kanonenbooten geöffnet, dabei jedoch militärisch nicht so massiv bedroht wie China; auch verstand es Japan während der Meiji-Restauration (ab 1868), aus den schlechten chinesischen Erfahrungen Lehren zu ziehen und sich entsprechend besser auf die neuen militärischen und machtpolitischen Konstellationen einzustellen. Als Folge der Niederlage gegen Japan musste Taiwan abgetreten werden (es blieb bis 1945 japanische Kolonie) und wurde Korea aus dem chinesischen Tributverband herausgelöst (und von 1910 bis 1945 von Japan besetzt).

Die Niederlagen gegen fremde Mächte wollten auch danach nicht abreißen. Aus Angst, bei dem Wettlauf um Kolonien und Konzessionen zu kurz zu kommen, sicherte sich Deutschland unter dem „lang ersehnten“ Vorwand der Ermordung zweier Missionare im Jahre 1897 einen Teil der Halbinsel Shandong mit der Stadt Qingdao (Tsing-tao). Die Marktführerschaft des gleichnamigen Bieres beruht auf entsprechender Vorarbeit deutscher Bierbrauer in der Kolonie.

Nachdem im Jahre 1898 ein nur 100 Tage lang währender Versuch von Reformen auf politisch-institutioneller Ebene (z. B. Einrichtung einer konstitutionellen Monarchie nach japanischem Vorbild) von der Kaiserinwitwe Cixi gewaltsam gestoppt wurde – ihr waren die eigentlich maßvollen Reformen bereits zu weit gegangen –, entlud sich der Hass gegen die „westlichen Teufel“ schließlich im Boxeraufstand von 1900. Die Boxer rekrutierten sich aus den religiös-politisch orientierten Geheimgesellschaften, die immer wieder mal in der langen chinesischen Geschichte Dynastien zu Fall gebracht hatten. So waren auch die in den traditionellen chinesischen Kampfkünsten geübten Boxer zunächst gegen die Fremdherrschaft der Mandschus gerichtet, allerdings konnte die Führung der Dynastie angesichts des immer weiteren Vordringens der Westmächte den Unmut der Boxer gegen die Europäer umlenken. Der Aufstand wurde von der gesammelten europäischen Militärmacht unter deutscher Führung niedergeschlagen (Anlass für die Strafaktion war die Ermordung eines deutschen Gesandten); die deutschen Truppen, die von Kaiser Wilhelm II. mit der berüchtigten Hunnenrede in Bremerhaven verabschiedet wurden, kamen allerdings zu spät, die Hauptarbeit hatten ihre Verbündeten getan. Das hielt sie jedoch nicht davon ab, der Strafaktion nachträglich noch eigene Akzente zu versetzen. Auch verlangten die betroffenen Mächte riesige Reparationssummen von der chinesischen Regierung.

In den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts hatten bereits Übertragungen westlicher soziologischer und sozial-darwinistischer Werke die chinesische Intelligenz in Unruhe versetzt. Vom Prinzip des Überlebenskampfes der Völker her gesehen drohte China nun das Schicksal einer zum Untergang bestimmten Spezies. Durch die Übersetzung des Buches von Adam Smith *The Wealth of Nations* wurden westliche Vorstellungen von „Reichtum und Macht“ (*fu qiang*) eines Landes zu neuen Idealen der damaligen Intellektuellen und verdrängten das traditionell konfuzianische Primat der Moral vor Profit in der Politik. Das Streben nach nationalem Reichtum und militärischer Macht für China

beseelte auch die nationalistischen Revolutionäre und Reformer Anfang des 20. Jahrhunderts, doch blieben „Reichtum und Macht“ ein Wunschtraum. Die Revolution von 1911 und die Gründung der Republik, die einen Durchbruch zur Verwirklichung dieser Ziele hätten bringen sollen, führten nur zu weiterem nationalem Niedergang.

Nachdem die Dynastie 1911 gestürzt wurde, setzte unter den chinesischen Intellektuellen eine Suche nach den Ursachen der Misere ein, und man fand sie im traditionellen bzw. „konfuzianischen“ Gesellschaftssystem. In der sogenannten 4.-Mai-Bewegung (1919), die den Beginn des neuen China markiert, wurde die eigene Tradition verworfen und forderte man westliche Werte wie Wissenschaft und Demokratie, wobei die seinerzeit (1921) gegründete Kommunistische Partei bald die Wortführerschaft übernahm. Schließlich wurden in ihr auch die Identitätsprobleme des heutigen China angelegt, denn es trafen während der 4.-Mai-Bewegung zwei widersprüchliche Strömungen aufeinander: ein kultureller Bildersturm, der ausschließlich westlichen Werten huldigte, und ein antiwestlicher Nationalismus.

Der chinesische Nationalismus entflammte 1919 durch die Entscheidung der Westmächte auf der Versailler Friedenskonferenz, die ehemals deutschen Kolonien nach dem Ersten Weltkrieg nicht an China zurückzugeben, sondern sie Japan zu unterstellen. Doch im Gegensatz zu anderen Ländern, in denen patriotische Strömungen zur nationalen Identität, Solidarität und zu nationalem Selbstbewusstsein beitrugen (so auch in Japan), konnte der virulente Nationalismus der 4.-Mai-Bewegung keine positiven Kräfte freisetzen, da er einherging mit einer beispiellosen Zerschlagung der eigenen Tradition. Dadurch fehlte ihm die notwendige positive Identifizierung mit der eigenen Kultur. Statt dessen erfolgte eine Verherrlichung der Ideologien jener westlichen Länder, die China so gedemütigt hatten. Da zudem die kulturelle Tradition nicht mit Stumpf und Stil auszurotten war, musste gegenüber allen mehr oder weniger manifesten „feudalen“ Relikten andauernd Krieg geführt werden (zum letzten Mal während der Kulturrevolution).<sup>17</sup>

Mitbedingt durch diese Widersprüche wollten sich im neuen China weder die anvisierten Ziele von Reichtum und Macht, geschweige denn von Wissenschaft und Demokratie realisieren lassen. Zunächst in Einflusszonen regionaler Kriegsherren (*warlords*) aufgeteilt, wurde China später von dem Konflikt zwischen Kommunisten und Nationalisten (Kuomintang – KMT) überschattet. Schließlich trat Japan, welches das imperialistische und kolonialistische Verhalten der europäischen Mächte kopiert, 1905 unter großem Aufsehen sogar eine europäische Macht (Russland) geschlagen und 1931 die Mandschurei von China abgetrennt hatte, als dritter Faktor in diesem Machtkampf auf. 1937 überzog es ganz China mit Krieg. Begünstigt durch das Chaos dieses zweiten chinesisch-japanischen Krieges, der alle Intellektuellen für das gemeinsame Ziel der „nationalen Rettung“ vereinte, setzte sich der Kommunismus schließlich als Ideologie des neuen China durch. Im Gegensatz zur KMT erschienen nämlich die Kommunisten unter Mao der unter der japanischen Besatzung leidenden Bevölkerung als die konsequenteren Verteidiger des Vaterlandes. Die von Misswirtschaft und Korruption geschwächten Nationalisten unter Chiang Kai-shek konnten sich im Bürgerkrieg, der nach der japanischen Niederlage im Zweiten Weltkrieg ausbrach, nicht gegen die disziplinierten und um das Wohl der Landbevölkerung bemühten kommunistischen Truppen halten. Sie zogen sich auf die Insel Taiwan zurück, und Mao Tse-tung konnte am 1. Oktober 1949 (dem chinesischen Nationalfeiertag) die Volksrepublik China ausrufen.

### 3.3 Die Volksrepublik China

Die weitere Geschichte Chinas ist geprägt von der schon dargestellten zwiespältigen Einstellung dem Westen gegenüber („*ti-yong*-Formel“), wobei das Grundmuster dadurch verschleiert wird, dass sich die VR China mit dem Marxismus eine *westliche* Ideologie als neue Grundordnung zulegte. Maos einzige Auslandserfahrung waren einige Wochen in Moskau; und so waren die 50er Jahre gekennzeichnet von einer engen Anlehnung an

das Modell der Sowjetunion, wobei sich jedoch, insbesondere nach der für die chinesische Führung wie ein Schock wirkenden Entstalinisierung (1956), auch mit diesem „westlichen“ Partner bald Spannungen zeigten. Zunächst erwies sich die chinesische Nachahmung des sowjetischen „Tauwetters“, nämlich die „Hundert-Blumen-Bewegung“ (1956/57), mit der Mao die entfremdeten Intellektuellen zu konstruktiver Kritik und Engagement aufrief, als Fehlschlag bzw. Fehleinschätzung: Die Aufforderung zu Redefreiheit – „hundert Blumen blühen und hundert Geistesschulen miteinander wetteifern zu lassen“ – artete in eine schonungslose Kritik an den bestehenden politischen Verhältnissen aus. Die Geschichtsforschung ist sich nicht einig über die Frage, ob diese Entwicklung von Mao provoziert war, um die Kritiker aus den Löchern zu locken. Jedenfalls machte die Führung eine Wende um 180 Grad, indem die aufsässigen Intellektuellen in der anschließenden „Anti-Rechts-Kampagne“ (1957) als „Rechtsabweichler“ abgestempelt und buchstäblich in die Wüste, das heißt in die Grenzregionen oder anderswohin, verbannt wurden.<sup>18</sup>

War das Verhältnis zwischen Mao und Stalin bereits höchst prekär gewesen, so sollte Maos Beziehung zu Stalins Nachfolger Chruschtschow noch problematischer werden. China fing an, sich von der sozialistischen Führungsmacht UdSSR ab- und der Dritten Welt zuzuwenden, was sich mit seinem Auftritt auf der Afro-Asiatischen Konferenz in Bandung (1955) ankündigte. Die Spannungen mit Moskau vertieften sich, als Mao mit Hilfe von Massenkampagnen – der Errichtung von Volkskommunen und dem „Großen Sprung nach vorn“ (1958) – einen völlig anderen Weg zum Sozialismus zu beschreiten begann, als der orthodox sowjetische es war. Innenpolitisch entpuppte sich indes der Versuch, ohne Rücksicht auf ökonomische Gegebenheiten, sondern allein gestützt auf ideologische Anfeuerung der Massen, einen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen „Sprung nach vorn“ zu machen, als gewaltige Fehlleistung. Die Folgen davon waren (begünstigt durch Witterungsbedingungen) die schlimmsten Hungersnöte in der jüngeren Geschichte Chinas. Der endgültige Bruch mit Moskau kam 1964, nachdem die Sowjetunion bereits

1960 alle Wirtschaftshilfe und -helfer aus China abgezogen hatte. Gleichsam als Demonstration seiner Eigenständigkeit zündete China am 16.10.1964, zwei Tage nach dem Sturz Chruschtschows und der Inthronisierung von Breschnew, seine erste Atombombe.

Die chinesische Führung war im Hinblick auf die Wirtschaftspolitik gespalten. Es gab einen „Kampf zwischen zwei Linien“, der sich zwischen der „Liu-Fraktion“ um den Staatspräsidenten Liu Shaoqi und dessen engem Mitarbeiter Deng Xiaoping auf der einen, und der „Mao-Fraktion“ auf der anderen Seite, abspielte. Dabei befürwortete die „Liu-Fraktion“ eine am sowjetischen Modell orientierte „fachmännisch“ geleitete Wirtschaftsentwicklung, während die „Mao-Fraktion“ einzig auf „rote“ Moral und Massenbewegungen setzte. Nachdem die Liu-Fraktion Anfang der 60er Jahre im Anschluss an das Scheitern des Großen Sprungs Oberwasser gewonnen hatte (Mao war 1959 gezwungen, das Amt des Staatspräsidenten an Liu Shaoqi abzugeben), versuchte Mao 1966 mit der Kulturrevolution – dem tragischen Höhepunkt in punkto Massenbewegungen – seine Stellung zurückzugewinnen und seine Politik gegen jede politische Vernunft mit Hilfe einer hochgradig ideologisierten Jugend – den Roten Garden – durchzusetzen. Die Folge davon war, dass die politische Klasse ausgehebelt, wenn nicht (wie Liu Shaoqi und viele andere) umgebracht wurde und das Land – seltsamerweise vom Westen seinerzeit kaum wahrgenommen – in einem Chaos zu versinken drohte. Nach mühsamer Eindämmung der Exzesse durch Zuhilfenahme der Armee begann ab 1969 – hauptsächlich durch den moderaten und deshalb in der Bevölkerung hochverehrten Ministerpräsidenten Zhou Enlai geleitet – ein mühsamer Normalisierungsprozess, der sich jedoch erst nach Zhou Enlais und Maos Tod (beide 1976) durch die Entmachtung der ultralinken Fraktion um Maos Frau Jiang Qing – die sogenannte „Viererbande“ – und den Wiederaufstieg des in der Kulturrevolution verbannten Deng Xiaoping voll entfalten konnte. Das Jahrzehnt von 1966–76 gilt inzwischen in der offiziellen Lesart als die „zehn Jahre des Chaos“.

Nachdem sich Chinas Verhältnis zum Westen durch den Eintritt in die UNO (1971), den Nixon-Besuch (1972) und die sich bald danach anschließende Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit einigen westlichen Ländern (zwischen der Bundesrepublik Deutschland und China im Jahre 1972; mit den USA erst 1979) zu entspannen begann, wurden schließlich auf der epochalen 3. Plenartagung des 11. Zentralkomitees im Dezember 1978 die Weichen in Richtung wirtschaftlicher Reformen und Öffnung zum Westen gestellt, wozu auch die Errichtung von verschiedenen Wirtschafts-Sonderzonen, in denen das kapitalistische System im Kleinen ausprobiert werden durfte, gehörte. Das Jahr 1978 steht somit für den Beginn der postmaoistischen Reformära unter Deng Xiaoping. Doch zeigte sich alsbald – zum Beispiel in der Unterdrückung des sogenannten Pekinger Frühlings von 1979, den sich anschließenden Kampagnen gegen „geistige Verschmutzung“ und „bürgerliche Liberalisierung“ –, dass das im 19. Jahrhundert ersonnene Grundmuster im Verhältnis zum Westen („*ti-yong*-Formel“) bis in die jüngste Zeit seine politische Gültigkeit bewahrt hat: „Chinesische Lehren als Substanz und westliche Lehren zur Anwendung“. Nur stellen die „chinesischen Lehren“ inzwischen eine westliche Lehre – nämlich einen sinisierten Marxismus – dar, und die „westlichen Lehren“ beschränken sich rein auf wirtschaftliche und technologische Öffnung. Die Spannungen, die dieses Muster mit sich bringt, zeigten sich unter anderem in der Studentenbewegung im Frühling 1989, die schließlich am 4. Juni jenes Jahres mit harter Hand niedergeschlagen wurde. Es ist jedoch wichtig zu differenzieren, dass der Protest der Studenten sich nicht nur an westlichen politischen Idealvorstellungen orientierte, sondern auch und vor allem gegen die Schwächen des Systems (Korruption, Privilegienwirtschaft und Amtsmissbrauch) sowie die damals wirtschaftliche Situation (Inflation) gerichtet war.

Die Ereignisse von 1989, die in China (nicht nur von offizieller Seite) anders bewertet werden als im Westen<sup>19</sup>, haben den Zug in Richtung auf wirtschaftliche Reformen nicht bremsen können. Insbesondere Deng Xiaopings inzwischen schon legendär gewordene „Reise in den Süden“ im Jahre 1992 (in die an

Hongkong angrenzende und am weitesten entwickelte Wirtschaftssonderzone Shenzhen) markierte einen neuen Meilenstein auf dem Weg zur Marktwirtschaft. Dieser Kurs wurde auch nach Deng Xiaopings Tod (19. 2. 1997) auf dem 15. Parteitag (September 1997) bekräftigt. Gleichzeitig zeigt sich eine weitere Modifizierung des Marxismus, an dem faktisch nur noch dem Namen nach festgehalten wird. Nachdem sich der Maoismus diskreditiert hat und die ostasiatischen Länder Japan, Taiwan, Singapur sowie Süd-Korea modellhaft bewiesen haben, dass konfuzianische Werte durchaus modernisierungsfördernd wirken können, haben mittlerweile konfuzianische Moral- und Ordnungsvorstellungen auch in der VR China eine bemerkenswerte offizielle Aufwertung erfahren, so dass eine weitere Verfolgung dieses Modells wahrscheinlich ist. Auch die „Asien-Krise“ von 1997 hat an dieser Vorbildfunktion nicht viel geändert, denn es hat sich mittelfristig gezeigt, dass nach einer Anpassungsperiode die Wettbewerbsvorteile der genannten ostasiatischen Volkswirtschaften erhalten geblieben sind.

Erst mit dem Ende des 20. Jahrhunderts ging für China die Kolonialzeit zu Ende: Nachdem bereits 1997 die britische Kronkolonie Hongkong zurückgegeben wurde (Anlass dafür war, dass der 99-jährige Pachtvertrag für die „New Territories“ – das zu Hongkong gehörende Festland – auslief), überstellte Portugal im Jahre 1999 schließlich auch Macao an China. Für beide Territorien gelten unter der Devise „Ein Land, zwei Systeme“ längerfristige Übergangsregelungen.

Unter der Führung von Jiang Zemin und dem Premierminister Zhu Rongji gelang es China, einen bemerkenswerten Kurs an wirtschaftlicher Stabilität und Wachstum beizubehalten. Auch wurde in dieser Periode (2001) der Beitritt zur Welthandelsorganisation (WTO) geschafft, was innen- und außenpolitisch längerfristig mit Sicherheit größere Konsequenzen haben wird, nämlich im Sinne einer Stärkung des Rechtswesens und einer weitergehenden Einbeziehung Chinas in die Institutionen der Weltpolitik. Allerdings darf man dadurch auch beträchtliche Veränderungen im Gefüge der WTO selbst erwarten. Dass das Zivil-

recht, das in der maoistischen Periode noch gar nicht existent war, aufgrund der wirtschaftlichen Verflechtungen mit dem Ausland weiter ausgebaut wurde und wird, darf auch als ein Meilenstein betrachtet werden. Obwohl es noch nicht die Stellung wie bei uns hat, scheint damit doch eine unumkehrbare Richtung eingeschlagen worden zu sein. Ferner gelang es der damaligen Führung, für das Jahr 2008 die olympischen Spiele nach Peking und 2010 die Expo nach Shanghai zu holen – Großereignisse, die China als wichtig betrachtet, um sich international zu präsentieren.

Im November 2002 wurde der Wechsel an der Spitze zu Hu Jintao und dem neuen Premier Wen Jiabao vollzogen. War es ein wesentliches Verdienst Jiang Zemins, die Partei über die Arbeiter und Bauern hinaus auch für die inzwischen rasant wachsende Schicht der Geschäftsleute und Privatunternehmer geöffnet zu haben, so hat Hu Jintao andere Akzente gesetzt. Seine wichtigste Losung ist das Schaffen einer „harmonischen Gesellschaft“ zwischen Partei, Staat und Bevölkerung, womit er nicht an westlichen politischen Ordnungsvorstellungen (z. B. Staatsvertragsmodell), sondern an chinesischen, nämlich konfuzianischen Traditionen anknüpft. An zweiter Stelle seines Programms steht die „wissenschaftliche Entwicklungsperspektive“, womit dem rein ideologischen Denken eine Absage erteilt wird. Auch erinnert sie an Dengs Losung „Die Wahrheit in den Tatsachen suchen“ (*shishi qiushi*), die die Leitlinie der ganzen Reformperiode bildet.

Außenpolitisch hat die VR China – bis auf das Olympia-Jahr 2008 – durch eine erfolgreiche Charme-Offensive von sich reden gemacht. Im spürbaren Unterschied zu den USA setzt China zurzeit nicht auf militärische Macht, sondern auf „*soft power*“, d. h. auf Diplomatie, Handelsverbindungen, Bildungs- und Kulturaustausch. Erklärtes Ziel ist – und zwar in bewusster Ausdehnung der Devise einer „harmonischen Gesellschaft“ – eine „harmonische Weltordnung“. Ein bemerkenswerter Erfolg auf diesem Gebiet war der Afrika-Gipfel im Jahre 2006, als es gelang, fast alle Staatsführer Afrikas – inklusive derer, die vom Westen aufgrund mangelnder demokratischer Gesinnung ge-

schmäht werden – nach Peking einzuladen. Hier versteht China geschickt, sich zum Wortführer von Entwicklungsländern zu präsentieren, die einer postkolonialen Gängelung seitens eines politisch-missionarisch auftretenden Westens überdrüssig sind. Gleichzeitig verschafft es sich dadurch einen wirtschaftlichen Zugang zu dem vom Westen lange vernachlässigten Afrika – inklusive seiner reichen Bodenschätze, die es für seine eigene ökonomische Entwicklung dringend benötigt.

Inzwischen haben sich die weltwirtschaftlichen Gewichte spürbar zugunsten China verändert: Chinesische Großunternehmen sind in die bislang von den USA dominierte Gruppe der zehn Top-Unternehmen der Welt aufgestiegen, und unter den führenden 100 Unternehmen rangiert China auf dem dritten Platz hinter den USA und Großbritannien. Auch schreibt China seit zwei Jahrzehnten Wachstumszahlen von 7–10 Prozent, wovon europäische Länder nur träumen können. Einerseits ist das hohe Wachstum notwendig, um den sozialen Sprengstoff von Arbeitslosigkeit und Massenmigration zu entschärfen, andererseits wächst mit Macht ein China heran, das – allerdings nur in seinen entwickelten Gebieten – westlichen Ländern in nicht mehr viel nachsteht. Mit der weiteren Öffnung nach dem WTO-Beitritt wird der Grad der Verwestlichung sicher noch zunehmen. Vor allem lässt sich – wie auch sonst überall auf der Welt – eine (auch politische) Fixierung auf Amerika feststellen. Aufgrund der starken und wachsenden Präsenz chinesischer Einwanderer in den Vereinigten Staaten und aufgrund des starken Einflusses, den diese zukünftig (im Zuge eines Feedback-Prozesses) auf China haben werden (fast alle Kinder von hohen Politikadern und Universitätsprofessoren studieren in den USA), ist es – trotz der gegenwärtigen antiamerikanischen Polemik in China – nicht unwahrscheinlich, dass China langfristig eines der am stärksten „amerikanisierten“ Länder der Welt sein wird. Heute verkaufen sich bereits die chinesischen Versionen der Zeitschriften *Esquire* und *Cosmopolitan* mit hohen Auflagen. Auch haben große Städte wie Shanghai schon ein Gepräge wie moderne westliche Großstädte mit Hard-Rock-Cafes, einer entsprechenden Szene und Schriftstellern, die „sex, drugs and

*rock'n roll*“ auch für China fordern – zum Beispiel die inzwischen aufgrund ihres verdienstvollen „schriftstellerischen“ Einsatzes für diese universalen Errungenschaften auch hierzulande zu Berühmtheit gelangten Autorinnen Wei Hui und Mian Mian. Überhaupt stellt sich die Frage, in welche Richtung sich die „chinesische Kultur“ entwickelt. Wird sie im Zuge der Globalisierung eine ganz andere Farbe annehmen? Welche Rolle spielt, auf der anderen Seite, die Übernahme von Elementen der chinesischen Kultur im westlichen Ausland? Inzwischen ist von *Fengshui* über *Qigong* und Kungfu alles bei uns vertreten, und die Shaolin-Mönche füllen bei ihren Shows regelmäßig die Säle unserer Großstädte. Findet in diesem Prozess des interkulturellen Austauschs etwa eine Standortverlagerung der chinesischen Kultur statt?

Als problematisch hat sich die Behandlung der Sekte *Falun Gong* gezeigt, auch und gerade weil dies im Ausland inzwischen viel Beachtung findet. Zwar ist die Lehre der Sekte ein bizarres Sammelsurium von traditionellen chinesischen meditativen Elementen, angereichert mit Außerirdischen und UFOs, doch hat sie – vielleicht aufgrund der Anleihen bei eigenen chinesischen Lehren wie Daoismus und Buddhismus und nicht zuletzt wegen des ideologischen Vakuums in der Übergangsphase vom Sozialismus zum Kapitalismus – eine bemerkenswerte Popularität erfahren. Und nach dem Motto, dass gut sein muss, was in China verfolgt wird, hat sie sich nach ihren spektakulären Protestaktionen in China mit Windeseile rund um den Globus verbreitet. Die harsche Unterdrückung seitens der chinesischen Regierung erklärt sich möglicherweise daraus, dass traditionell in China Politik aus den Lektionen der Geschichte gelernt wurde; und da lehrt die Geschichte, dass religiös-politische Bewegungen in Form von Geheimgesellschaften („Weißer Lotus“, „Gelbe Turbane“, „Boxer“) leicht einen Flächenbrand auslösen können und es oft vermochten, eine Dynastie, wenn nicht in die Knie, so doch hart an den Rand des Untergangs zu bringen. So war bereits die Taiping-Rebellion, die Mitte des 19. Jahrhunderts die größte Bedrohung für das Qing-Reich darstellte, eine merkwürdige Mischung aus christlichen und chinesischen religiösen

Versatzstücken gewesen. Als im Jahre 1999 die Mitglieder von *Falun Gong* sich politisch outeten, indem sie eine gut organisierte und völlig überraschende Großdemonstration um das Regierungsviertel in Peking organisierten (für ihre Anerkennung als Religionsgemeinschaft – ähnlich wie Scientology hierzulande), muss dies in der chinesischen Führung entsprechende Ängste ausgelöst haben (die Ereignisse von 1989 lagen erst ein Jahrzehnt zurück), und schließlich wird die Bewegung von einem inzwischen in den USA sitzenden Führer geleitet, was angesichts der notorischen Spannungen zwischen den USA und China über Menschenrechtsfragen die Alarmiertheit sicher noch erhöht haben dürfte.

Weitere Problempunkte sind Taiwan, Tibet sowie die weitgehend muslimischen Westprovinzen Chinas. Die ungelöste Taiwan-Frage ist für Peking von hoher prinzipieller Bedeutung, da es hierin die letzten Auswirkungen der Kolonialzeit, nämlich einer ausländischen Einmischung in „innerchinesische Angelegenheiten“, erblickt. Abgesehen davon befürchtet man jedoch bei einer erfolgreichen Verselbständigung Taiwans einen Dominoeffekt in Richtung Tibet, Innere Mongolei und turkstämmiger Minderheiten in den Westprovinzen. Da die Problematik auf taiwanesischer Seite – nach einem erfolgreichen Wechsel zu einem demokratischen System – verständlicherweise anders gesehen wird, sind Konflikte vorprogrammiert. Die Präsidentenwahlen auf Taiwan im Jahre 2004 mit der – wenn auch hauchdünnen – Bestätigung des die Unabhängigkeit fordernden Präsidenten Chen Shuibian, bei gleichzeitiger Ablehnung bzw. Boykottierung des von ihm erwünschten Referendums (durch Verfehlen der erforderlichen 50 %-Marke bei der Stimmabgabe), hatte die Situation für keine Seite wesentlich verbessert. Die jüngsten Parlamentswahlen (2007) haben allerdings der Kuomintang, die eine mögliche Wiedervereinigung mit China nicht grundsätzlich ausschließt, eine Zweidrittelmehrheit im Parlament beschert, und schließlich hat auch bei der Präsidentenwahl (2008) der Kuomintang-Kandidat Ma gewonnen. Dies lässt hoffen, dass es gelingen wird, die Spannungen niedrig zu halten, so dass die weitere wirtschaftliche Verflechtung zwischen

Taiwan und dem Mutterland und eine schrittweise Liberalisierung längerfristig das Problem friedlich zu lösen helfen. Dadurch dass inzwischen Taiwan der größte Investor auf dem Festland geworden ist, besteht bereits eine wirtschaftliche Quasi-Vereinigung.

Die Situation in Tibet hat für die chinesische Führung just im Olympia-Jahr eine bedenkliche Entwicklung genommen. Es war zwar damit zu rechnen, dass das Timing der olympischen Spiele politisch genutzt werden würde, aber von der Heftigkeit der tibetischen Proteste wurde Peking wohl selbst überrascht. Es stellt sich die Frage, ob angesichts der erhöhten Sensibilisierung der Weltöffentlichkeit und der beispiellosen Popularität des Dalai Lamas im Westen eine Politik der harten Hand gegenüber Tibet und der Dialogverneinung mit dem Dalai Lama (der ohnehin keine gänzliche Loslösung von China anstrebt) – zumindest außenpolitisch gesehen – eine erfolversprechende Richtung sein wird. Innenpolitisch hingegen hat die Parteinahme für Tibet seitens der westlichen Öffentlichkeit paradoxerweise ein Ergebnis erzielt, das Jahrzehnte politischer Propaganda nicht erreichen konnte, dass nämlich das ganze Volk der Chinesen (im In- und Ausland) „wie eine eins hinter der Partei steht“ (Fang Weigui).

Die Mutter aller Probleme in China ist das Bevölkerungswachstum und der dadurch entstehende gewaltige politisch-demographische Druck, was zum Beispiel die Einkindpolitik notwendig gemacht hat. Da eine rigorose Einkindpolitik das Land jedoch bald vor ein anderes Problem stellen wird, nämlich rasche Vergreisung – und dies bei einem unterentwickelten Sozialsystem –, hat man begonnen, die Einkindpolitik an einzelnen Stellen zu lockern: Zum Beispiel dürfen nun Verheiratete, die selbst als Einzelkinder aufgewachsen sind, zwei Kinder haben. Des Weiteren sind folgende und hier nur stichwortartig aufgeführte Problemfelder brisant: wachsende Einkommensschere zwischen Arm und Reich, Entwicklungsgefälle zwischen Osten und Westen und damit einhergehende Massmigration, Sanierung unrentabler Staatsbetriebe, daraus folgende hohe Arbeitslosigkeit, Versorgung mit Nahrungsmitteln (22 Prozent der

Weltbevölkerung stehen 7 Prozent der Weltanbaufläche zur Verfügung), Umweltverschmutzung, Ressourcenknappheit (von Wasser bis Öl), Infrastruktur-Engpässe im Transport- und Energie-Sektor, Korruption der Kader, Nationalitätenkonflikte, ideologisches Vakuum, unvollkommenes Rechtswesen, Fehlen sozialer Sicherungssystem etc.

Trotz aller Probleme ist es denkbar, dass sich China Schritt für Schritt erfolgreich auf dem Reformkurs unter Wahrung sozialer und wirtschaftlicher Stabilität weiterbewegen wird. Von Deng Xiaoping ist ein Satz überliefert, der gleichsam als Motto für diese wirtschaftliche und gesellschaftliche Übergangsphase dienen könnte: „Wir sind dabei, einen Fluss zu überqueren, und dabei müssen wir so vorgehen, dass wir bei jedem Schritt fest die Steine unter unseren Füßen fühlen, und bei jedem Schritt schauen, wie es weiter geht.“ Diese von den Chinesen so beliebte bildliche Ausdrucksweise bringt das pragmatische – und nicht theorieorientierte – Vorgehen der chinesischen Führung gut auf den Punkt, denn ein als „sozialistische Marktwirtschaft“ geltendes Wirtschaftssystem kann es nach der reinen westlichen Volkswirtschaftslehre eigentlich gar nicht geben.

Auch ist zu erwarten, dass sich an den bestehenden politischen Verhältnissen mittelfristig nicht viel ändern wird. Zwar wurden das Recht auf Privatbesitz und die Wahrung der Menschenrechte jüngst in die Verfassung aufgenommen, nur hatte China immer schon behauptet, die Menschenrechte fördern zu wollen, nämlich vor allem die zweite und dritte Generation der sozialen und kulturellen Rechte, jedoch nicht die erste Generation der bürgerlichen Freiheits- und Abwehrrechte.<sup>20</sup> Insofern darf man von diesen Veränderungen keine radikale Änderung der Politik erwarten. Außerdem hat das Land trotz seiner wirtschaftlichen Erfolge Probleme eines Ausmaßes, die eine rasche Einführung westlicher politischer Strukturen unwahrscheinlich erscheinen lassen. So gibt es zurzeit keine organisatorische Alternative zur KPCh, deren Mitgliederzahl (insgesamt über 50 Millionen) mittlerweile wieder am wachsen ist. Schließlich hat man aus dem Beispiel Russland gelernt, dass es womöglich unklug

ist, radikale politische Reformen ohne wirtschaftliche Absicherung und Stabilität durchzuführen. Wenn China zudem, zum Beispiel durch Zusammenbruch der politischen Ordnung, zum Problemfall würde, hätte dies nicht nur für das Land selbst, sondern auch global, nämlich durch dann wahrscheinlich werdende Flüchtlingsströme unkontrollierten Ausmaßes, gravierende Auswirkungen. Insofern setzt die gegenwärtige Führung ganz auf Stabilität, Konsolidierung und in konfuzianischer Weise auf eine möglichst ausgeglichene Entwicklung. Eilige Ergebnisse in Richtung Demokratisierung (zum Beispiel durch politischen Druck von außen) wird man demnach nicht erwarten dürfen – bedenken wir auch, dass die politische Umsetzung unserer Wertvorstellungen in Europa Jahrhunderte gedauert hat. Abgesehen davon brauchen stabile demokratische Verhältnisse, die eine unabhängige Justiz tragen und auch Menschenrechte schützen können, entweder entsprechende Traditionen oder eine gebildete Mittelschicht, die nach Partizipation verlangt, wie inzwischen in Taiwan geschehen. (Erfahrungswerte sprechen dafür, dass sich demokratische Verhältnisse bei einem Jahresdurchschnittseinkommen von 5000–6000 US\$ zu stabilisieren beginnen.) Eine derartige Mittelschicht ist bei dem niedrigen Prokopf-Einkommen in China noch nicht in Sicht. (Das durchschnittliche Pro-Kopf Einkommen liegt im Jahre 2008 bei 1700 US\$/Jahr, wobei die Unterschiede zwischen den entwickelten Gebieten im Osten gegenüber dem Westen des Landes enorm sind.) Außerdem scheint die politische Elite Chinas gegenwärtig weniger bestrebt zu sein, liberal-demokratische Verhältnisse nach westlichem Muster einzuführen, sondern eher das bestehende System – unter Anleihen westlicher politischer Vorstellungen und Vorbilder – effizienter zu gestalten. Dies entspricht auch der Erwartungshaltung der überwiegenden Mehrheit der Chinesen an ihre Regierung: Untersuchungen zufolge wünscht man sich nicht so sehr ein Mehr an Partizipation als vielmehr eine effiziente *und* saubere (nicht korrupte) Regierung zum Wohl des Volkes. Dies bedeutet ein Verständnis von „Demokratie“ als Regierung eher *für* und nicht *durch* das Volk. Gleichwohl ist davon auszugehen, dass der Demokratisierungsdruck weiter zunehmen

wird – auch zum Beispiel dadurch, dass das Internet eine wachsende Informationsplattform schafft. Mittlerweile wurde zwar begonnen, auf der untersten Ebene, der des Dorfes, demokratische Wahlen einzuführen, doch bis dies auch im inzwischen immer bedeutender werdenden höchsten Verfassungsorgan, dem Nationalen Volkskongress, geschieht, dürfte noch einige Zeit vergehen. Auch ist zu erwarten, dass ein eventuell demokratisches System deutlich anders aussehen wird als hierzulande gewohnt, dass es vielmehr eine Demokratie „mit chinesischen Besonderheiten“ werden dürfte, vergleichbar vielleicht dem Modell Singapur.

Im Rückblick auf 50 Jahre Volksrepublik wird es trotz aller Vorbehalte Mao gegenüber (insbesondere wegen seiner zahlreichen und verheerenden politischen Kampagnen) nach wie vor als Verdienst angerechnet, das Land vom Joch des Kolonialismus befreit und für China eine nationale Integrität und Würde gewonnen zu haben. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Maos sinisiertem Marxismus fast gänzlich die internationalistischen Züge fehlen: Sein Marxismus ist ein Nationalismus, welcher angesichts der Katastrophe im 19. Jahrhundert bestrebt war, China mit anderen Mitteln „reich und stark“, das heißt, dem Westen ebenbürtig zu machen. John King Fairbank bemerkt dazu trocken: „Im Grunde war das Ergebnis der chinesischen Revolution nichts anderes als eine Rückkehr zu den Strukturen des späten Kaiserreichs mit moderner Technik und Massenpatriotismus.“<sup>21</sup> Es wird nun in der Ära nach Mao und Deng darauf ankommen, die „Strukturen des Kaiserreiches“ langsam an moderne Erfordernisse anzupassen, so dass „chinesische Substanz“ (*zhong ti*) und „westliches Anwendungswissen“ (*xi yong*) keinen Gegensatz mehr darstellen, sondern einander durchdringen und ergänzen. Eins gilt es bereits als spezielle Leistung Deng Xiaopings festzuhalten: Unter den von ihm im Jahre 1978 eingeleiteten Reformen ist eine (zahlenmäßig gesehene) Verbesserung menschlicher Lebensverhältnisse einhergegangen, wie sie größer niemals und nirgendwo zuvor in der Welt stattgefunden hat.

\*

Die jüngere Geschichte Chinas ist entscheidend für eine in hohem Maße ambivalente Einstellung der Chinesen zum Westen. Einerseits hat man die westlichen Errungenschaften sowohl in naturwissenschaftlich-technologischer als auch gesellschaftlich-politischer Hinsicht (Gleichberechtigung der Völker, Demokratie und Menschenrechte) bewundert und zum Teil übernommen, andererseits wurden Europäer und Amerikaner aufgrund ihrer Durchsetzung „ungleicher Verträge“ als unfaire Partner sowie fast ausnahmslos als arrogant und habgierig erlebt, die in ihrer kolonialistischen Attitüde kein reales Interesse an einer Gleichberechtigung Chinas hegten. Diese machtpolitische Einstellung China gegenüber hat sich seitens der einzig verbliebenen westlichen Supermacht bis heute gehalten. In den amerikanischen Führungskreisen wird ausnahmslos davon ausgegangen, dass in der Zukunft China der wahrscheinliche, nämlich einzig mögliche Rivale der USA sein wird. Insofern verfolgen die USA China gegenüber keine Politik der Gleichberechtigung, sondern – wenn auch uneingestanden – weiterhin eine Politik der Eindämmung (*containment*).

Obwohl sich inzwischen eine insgesamt positive Einstellung dem westlichen Ausland gegenüber zeigt, bleibt die vergangene geschichtliche Epoche für die Chinesen eine traumatische Erfahrung. Aufgrund dieser Vorgeschichte gelingt es der chinesischen Führung auch heute noch mühelos, die Bevölkerung mit patriotischen bis „nationalistischen“ Parolen gegen jegliche westliche Einmischung in Fragen der nationalen Integrität zu mobilisieren. (Allerdings sollte man vorsichtig sein beim Bemühen von Begriffen wie „Nationalismus“, da sie bei uns einen ganz anderen historischen Kontext haben und folglich auch andere Assoziationen wecken.) Das unrühmliche Verhalten des Westens im Zeitalter der imperialistischen Kolonialisierung und Missionierung Chinas erklärt die immer wieder gezeigte Härte sowohl in territorialen (Taiwan und Tibet) als auch Menschenrechtsfragen. Weitere Einmischungen des Westens in chinesische Angelegenheiten ist man nach dieser Vorgeschichte nicht mehr bereit hinzunehmen. Schließlich ist zu bedenken, dass das chinesische Selbstverständnis einer beispiellos kontinuierlichen Kul-

turtradition, die über Jahrtausende hinweg der ostasiatischen Region ihren unverwechselbaren Stempel aufgedrückt hat, ungebrochen ist. Alle Anzeichen der jüngsten Entwicklung – auch Chinas schiere Größe – deuten darauf hin, dass es sich auf dem Weg sieht, diese Rolle einer kulturell, politisch und wirtschaftlich führenden Macht in Ostasien wieder anzunehmen.

Ein letzter Aspekt ist wichtig: China war seit dem gewaltsamen Eindringen des Westens gezwungen, sich mit westlichen Lehren auseinanderzusetzen. Es hat insofern eine ca. 100 Jahre währende Geschichte „interkulturellen“ Lernens hinter sich. Das hat dazu geführt, dass im Bemühen um Verständnis westlicher Denkungsart sehr viel vom Westen absorbiert bzw. in die chinesische Wirklichkeit integriert wurde. Hier zeigt sich ein schon in der Geschichte (zum Beispiel bei der Einführung des indischen Buddhismus) zu beobachtender Zug im chinesischen „Nationalcharakter“, nämlich Dinge und Lehren von außen aufzunehmen, von ihnen zu lernen und sie zu etwas Eigenem zu machen. Diese Haltung widerlegt ein gern gehegtes Klischee von China, das der „Abgeschlossenheit“ hinter der großen Mauer. Angesichts dieser Züge ist es durchaus nicht abwegig, wenn auch etwas verallgemeinernd, von der chinesischen Kultur als einer „Lernkultur“ und von der europäischen – zumindest im Hinblick auf einschlägige Erfahrungen mit (christlichen und politischen) Missionaren und ausländischen Experten in China – als einer „Belehrungskultur“ zu sprechen.

Im Jahre 1860 schrieb Feng Guifen, ein führender Kopf der chinesischen Selbststärkungsbewegung, die Intelligenz und Weisheit der Chinesen sei größer als die der Barbaren, nur habe man bislang davon ungenügenden Gebrauch gemacht; insofern sollten die Chinesen zuerst von den Barbaren lernen, später mit ihnen gleichziehen, um sie dann zu übertreffen. Wenn man die letzte Phase der chinesischen Entwicklung überblickt, so scheint sie diese Sichtweise – historisch gesehen – zu bestätigen. Dies spricht nicht nur für eine Tradition der Lernkultur, sondern auch für die Fähigkeit Chinas, längerfristig nationale strategische Ziele zu verfolgen (siehe auch Kap. 6.6).

## 4. Wertesystem: Die „Große Tradition“

---

Gesellschaftliche Werte sind im Wesentlichen von philosophischen oder religiösen Anschauungen in einem Land geprägt. Deshalb sollen im Folgenden die Grundlagen chinesischer Wertvorstellungen, nämlich die philosophisch-religiösen Traditionen Chinas sowie deren Unterschiede zum europäischen Denken, dargestellt werden. Dabei ist auch zu zeigen, wie traditionelle Einstellungen im kommunistischen China wirksam geblieben sind, obwohl sie sich in der Periode der Öffnung zum Westen – hauptsächlich unter dem Einfluss westlicher wirtschaftlicher Präsenz, aber auch von Film, Fernsehen, Internet und Touristik – zu wandeln beginnen.

Die geistigen Traditionen Chinas – das *Yin-Yang*-Denken, der Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus – 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 zur christlichen Religion 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. Auf drei Punkte gebracht:

1. Es geht nicht um für wahr gehaltene Glaubensinhalte, sondern um rechtes Handeln unter den Menschen.
2. Nicht das Transzendente ist das „Heilige“, sondern das Alltägliche, das Weltliche, das Natürliche.

3. Die verschiedenen Schulen stehen nicht in einem gegenseitigen Konkurrenz- oder Verdrängungsverhältnis, sondern tolerieren einander und bilden eine sich ergänzende Einheit.

Der zeitgenössische chinesische Philosoph Fung Yu-lan (1895–1990) hat das chinesische Denken folgendermaßen charakterisiert:

Die chinesische Philosophie hat eine Haupttradition, eine Hauptströmung des Denkens. Kennzeichnend für sie ist das Streben nach einer bestimmten Art des höchsten Lebens. Doch dieses höchste Leben ist nicht losgelöst vom alltäglichen Vollzug der zwischenmenschlichen Beziehungen. Deshalb ist es zugleich von dieser Welt und von der anderen Welt, und wir behaupten, dass es „nach der höchsten Stufe des Erhabenen trachtet, während es zugleich den ‚Rechten Weg‘ (*Dao*) im Bewahren der Mitte und im Alltäglichen erblickt“.<sup>22</sup>

Ein weiteres Charakteristikum ist bedeutsam: Die europäische Geistesgeschichte kann von ihren griechischen und christlichen Anfängen her als die Geschichte einer immer weiter fortschreitenden Emanzipation des Individuums (aus der Bevormundung von Kirche und Staat) betrachtet werden. Auch liegt dieser Geschichte der Gedanke eines Gegensatzes von Subjekt (Mensch) und Objekt (Natur) zugrunde. Demgegenüber steht in China der Mensch seit alters her primär in einem Kontext, und zwar nicht nur in einem zwischenmenschlichen bzw. gesellschaftlichen – wobei die Gemeinschaft Priorität hat vor dem Individuum –, sondern auch in einem kosmischen. Ein Grundgedanke der chinesischen Philosophie, der gleichsam allen Schulen gemeinsam ist, ist der einer „Einheit von Mensch und Kosmos/Natur“ (*tian ren he yi*). Das heißt, nicht das Spezielle (der Einzelne oder das Subjekt) steht im Vordergrund, sondern das Ganze. Insofern ist es legitim, das chinesische Denken von seinen Grundzügen her als „ganzheitlich“ zu bezeichnen.

## 4.1 *Yin-Yang*-Denken und Fünf Elemente

Grundlegend für das chinesische Denken ist das *Yin-Yang*-Modell, welches sowohl eine Erklärung für die Entstehung der Welt als auch Ordnungsvorstellungen liefert. Trotz eines Alters von mehr als 2500 Jahren hat es auch heute noch nichts von seiner Relevanz für chinesische Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster verloren. Nach dem *Yin-Yang*-Denken wird die Entstehung der Welt analog zum Entstehen menschlichen Lebens gesehen, und zwar als quasi kosmischer Geschlechtsakt zwischen zwei polaren Kräften, die jeweils Himmel und Erde bzw. einem männlichen und einem weiblichen Prinzip zugeordnet werden:

Himmel und Erde kommen in Berührung, und alle Dinge gestalten sich und gewinnen Form. Das Männliche und Weibliche mischen ihre Samen, und alle Wesen gestalten sich und werden geboren.<sup>23</sup>

Diese beiden Kräfte werden *Yang* und *Yin* genannt, wobei *Yang* für ein männlich schöpferisches und *Yin* für ein weiblich empfangendes Prinzip steht. Wichtig ist, dass diese beiden Prinzipien einander nicht gegenseitig bekämpfen (also nicht, biblisch gesprochen, Kräfte des Lichts, denen solche der Finsternis feindlich gegenüberstehen), sondern sich gegenseitig bedingen und ergänzen, also nur in ihrer Koexistenz bestehen können und in ihrem *vereinigten* Wirken alles entstehen lassen. Die gegenseitige Bedingtheit dieser beiden Kräfte lässt sich am einfachsten am Beispiel des elektrischen Stroms illustrieren: Elektrischer Strom (Energie) fließt immer zwischen einem positiven und negativen Pol. Positiv und negativ werden hierbei bekanntlich nicht bewertend gebraucht, vielmehr bedeuten sie Hinfluss und Rückfluss, Impuls geben und Impuls aufnehmen, aktiv und passiv. „Kräfte“ ist insofern kein adäquater Ausdruck, da dieser Begriff das Aktive betont. Besser wäre es, von „Wirkungsprinzipien“ oder wie in der Genetik von Faktoren (dominanten oder rezessiven) zu sprechen. Dazu kommt der Aspekt des Wandels: Da in jedem Prinzip der Kern des anderen steckt, wächst prak-

tisch die Gegenkraft immer mit. Hat dann ein Prinzip in Dauer und Ausdehnung ein Extrem erreicht, müssen sich die Verhältnisse umkehren. Dem Modell liegt demnach die Vorstellung einer Dynamik zugrunde, die immer wieder in einen Zustand des Gleichgewichts oder der Harmonie strebt. Die vielzitierte Vorliebe der Chinesen zu einem Harmonie-Denken hat also eine ihrer wesentlichen Wurzeln in diesen kosmologischen Vorstellungen. Wichtig ist allerdings auch, dass die Beziehung zwischen beiden Prinzipien nicht ganz gleich ist, dass vielmehr – analog zum Verhältnis Himmel und Erde – dem starken *Yang*-Prinzip meist ein gewisser Vorzug gegeben wird. Wie wir jedoch sehen werden, gibt es in der daoistischen Philosophie umgekehrt eine Bevorzugung des weichen *Yin*-Prinzips.



*Das Yin-Yang-Symbol umrandet von den acht Grundzeichen (Trigrammen) des Buches der Wandlungen, die Kombinationen aus (ungeteilten) Yang- und (geteilten) Yin-Strichen darstellen.*

Das *Yin-Yang*-Denken hat in einem bedeutenden chinesischen Klassiker eine nachwirkungsreiche Ausprägung erfahren, nämlich im *Buch der Wandlungen* (*Yijing*, hierzulande besser bekannt als *I Ging*). Dieses Buch, dessen Ursprung auf die frühe Zhou-Zeit (ca. 1000 v. Chr.) zurückgeht, war zur Zeit des Konfuzius bereits als Orakelbuch bekannt. Allerdings wurde es auch zu seiner Zeit bereits als Weisheitsbuch gesehen. Grundlage des Buches ist zunächst die Annahme, dass das ganze Leben ein ste-

ter Wandel von *Yang*- und *Yin*-Situationen ist – alles ist im Fluss, um es mit dem alten Griechen Heraklit zu sagen. Denken wir uns nun *Yang* als einen durchgezogenen und *Yin* als einen gebrochenen Strich (bzw. zwei kurze Striche), so lassen sich durch Verdopplung, Verdreifachung bzw. Permutationen von *Yang* und *Yin* unterschiedliche Zusammenstellungen dieser beiden Grundelemente schaffen. Nimmt man Gruppierungen mit jeweils drei Strichen, so ergeben sich acht Möglichkeiten, die man als die „acht Trigramme“ (*ba gua*) bezeichnet, wie wir sie in der Abbildung um das bekannte *Yin-Yang*-Symbol herum finden (auch bekannt von der koreanischen Nationalflagge, was darauf hindeutet, wie wichtig diese Symbolik nicht nur in China, sondern in ganz Ostasien ist). Diese acht Trigramme werden als Grundbilder gesehen, die für Naturphänomene stehen, nämlich Himmel (drei *Yang*-Striche), Erde (drei *Yin*-Striche), Donner, Berg, Wasser, Feuer, See und Wind. (Auch geht die Sage, dass sie von einem Kulturhelden – dem legendären Fuxi – als Grundlage einer chinesischen Symbolschrift geschaffen worden seien.) Verdoppelt man die Trigramme, so erhält man 64 Gebilde, die aus jeweils sechs Strichen bestehen und deshalb Hexagramme genannt werden. Diese 64 möglichen Zusammenstellungen der acht Grundbilder lassen sich jeweils als Situationen im menschlichen Leben interpretieren – z. B. Wasser über Feuer als „Auslöschung/Niederlage“, bei umgekehrter Anordnung als „Sieg“ etc. Diese Hexagramme bilden die Grundlage des Orakelns im *Buch der Wandlungen*, wobei das Herausfinden der Hexagramme durch verschiedene Methoden erfolgen kann (Werfen von Münzen oder Unterteilen eines Bündels von Halmen). Dabei kommt es darauf an, einerseits die jeweiligen Bilder als glücks- oder unglücksverheißend für Unternehmungen zu interpretieren, andererseits die Konsequenzen für jeden Wandel eines *Yang*- oder *Yin*-Striches zu bedenken. Denn jedes Zeichen kann sich durch die Wandlung entsprechender Striche in jedes andere verwandeln – es gibt dafür 4098 Möglichkeiten! Über die Konsequenzen dieser Wandlungen gibt das Buch bei jedem der sechs Striche eines jeden Hexagramms in nicht immer leicht verständlichen Worten Auskunft. Diese kryptische und dunkle Ausdrucks-

weise hat sicherlich zu der geheimnisvollen Aura des Buches beigetragen. Da schließlich diese Einsicht in die prinzipielle Wandelhaftigkeit und Unwägbarkeit der menschlichen Existenz auch philosophische Konsequenzen hat, was durch verschiedene, teils sehr tiefgründig gehaltene Kommentare des Buches verstärkt wird, wurde es – nicht zuletzt auch aufgrund seines ehrwürdigen Alters – zu einem wichtigen Handbuch zur Lebensweisheit in der chinesischen Tradition.

Das *Buch der Wandlungen* hat zwei bedeutende Phasen der Rezeption in der europäischen Geistesgeschichte erfahren. Zum ersten Mal wurde es bekannt zur Zeit der Jesuitenmission, und zwar wurde eine kreisförmige Anordnung der 64 Hexagramme an den deutschen Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz übermittelt, der regen brieflichen Kontakt zu einzelnen Jesuiten unterhielt und die chinesischen Lehren mit großem Interesse zur Kenntnis nahm. In dieser Anordnung fand Leibniz zu seinem Erstaunen eine bildliche Darstellung seines eigenen binären Zahlensystems wieder. Beides beruht tatsächlich auf der gleichen Grundlage – ein durchgezogener Strich (*Yang*) lässt sich in Leibniz' System als 1 und der gebrochene Strich (*Yin*) als 0 setzen (oder umgekehrt), womit wir zu identischen Ausformungen kommen. Bedenkt man, dass es sich beim binären Zahlensystem um die Basis unserer heutigen digitalisierten Computerwelt handelt, so darf man in der Tat erstaunt sein, dass dies in China bereits so früh ausgearbeitet, jedoch nicht naturwissenschaftlich-technologisch ausgeschlachtet wurde; vielmehr dienten die Bilder des *Buchs der Wandlungen* als symbolische Darstellung von menschlichen Lebenssituationen. Von dieser Seite her wurde es dann zum zweiten Mal rezipiert, und zwar von C. G. Jung, dem bekannten Psychologen, der Anfang des 20. Jahrhunderts mit dem deutschen Übersetzer des chinesischen Klassikers, Richard Wilhelm, engen Kontakt hatte. Jung sah in den „Urbildern“ des *Buchs der Wandlungen* Parallelen zu seiner Lehre vom kollektiven Unterbewusstsein und den Archetypen. Für die englische Übersetzung von Wilhelms deutscher Übertragung schrieb er ein einflussreiches Vorwort, was dazu führte, dass das Werk – mit einer gewissen Verzögerung, nämlich erst in der „Hippie-

Periode“ – zu einem Kultbuch wurde. Diese vor einem halben Jahrhundert begonnene Popularität hält bis heute an. Inzwischen füllen hierzulande neue Übersetzungen, „Studien“ und Ratgeber dazu ganze Regale in den Esoterikabteilungen unserer Buchhandlungen.

Das *Yin-Yang*-Denken stellt die Basis des chinesischen – um nicht zu sagen, des ostasiatischen – „Konsens-Modells“ dar. Kennzeichnend ist dabei ein Streben nach der „Mitte“, nach Ausgleich und Harmonie. Auf eine einfache Formel gebracht äußert sich dieses Denken in einem Verhalten, das Gegensätze nicht konfrontativ aufeinanderprallen lässt oder diese gegenseitig ausschließt, sondern im Gleichgewicht miteinander vereinigt. Das heißt, es gilt nicht „entweder A oder B“, sondern „sowohl A als auch B“. Das lässt sich in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen – auch in der Politik – beobachten: Die Chinesen gelten als fleißig, haben aber *auch* einen ausgesprochenen Sinn für Muße; sie betonen Höflichkeit *und* gleichzeitig Ungezwungenheit. Wichtig sind Ausgleich und rechtes Maß. Politisch ist man heute bestrebt, Sozialismus und Kapitalismus nicht als einander ausschließende Gegensätze zu sehen, sondern sie in der sogenannten „sozialistischen Marktwirtschaft“ zu vereinigen. Das Gros der Chinesen tendiert nicht zu einem Extremismus, weshalb auch die Kulturrevolution – vor allem von der älteren Generation – als ein beispielloses Trauma erfahren wurde. Konträr dazu ließe sich die abendländische Dialektik als „Konflikt-Modell“ verstehen: Geschichte, Politik und Gesellschaft (Wahlkampf, Arbeitskampf, „Streitkultur“) schreiten durch stetigen Kampf zwischen antithetischen Kräften fort.

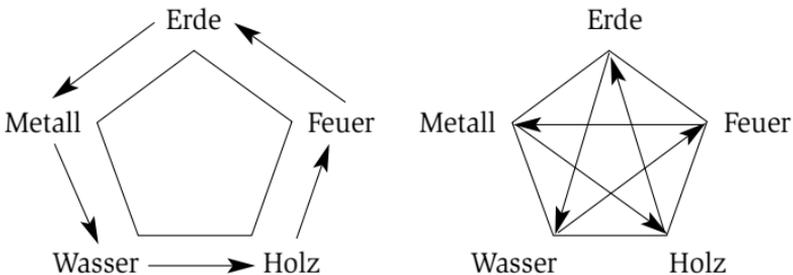
### *Die Fünf Elemente*

Die Lehre von den sogenannten Fünf Elementen (Holz, Erde, Metall, Feuer und Wasser) zusammen mit dem *Yin-Yang*-Modell bildet auch den Hintergrund zu einem ganzheitlichen und korrelativen (das heißt Entsprechungs-) Denken, in welchem Mensch und Kosmos nicht nur eine Einheit bilden, sondern wodurch – wie im magischen Denken – ein Entsprechungsverhält-

nis zwischen der Menschenwelt und seiner Umwelt bzw. dem Kosmos besteht. Die Lehre von den Fünf Elementen (eigentlich weniger als „Elemente“, sondern vielmehr als Kräfte, Funktionen oder Wandlungsphasen zu verstehen) hat im alltäglichen Leben der Chinesen bis heute deutlich erkennbare Spuren hinterlassen. Die Zahl Fünf steht dabei in enger Beziehung zum *Yin-Yang*-Modell, denn zahlensymbolisch gesehen ist fünf die Vereinigung von *Yin* (zwei) mit *Yang* (drei).

Man stellte sich vor, dass durch das Wechselspiel der Fünf Elemente im Zusammenwirken mit der *Yin-Yang*-Dualität alle irdische Kreatur entstand. Denn für die Fünf Elemente Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser lassen sich zwei besondere Kreisläufe aufstellen: der gegenseitigen Erzeugung und der gegenseitigen Vernichtung bzw. Eroberung. Der erste erklärt sich wie folgt: Aus Holz entsteht Feuer, aus Feuer entsteht Erde (Asche), aus der Erde wird Metall gewonnen (als Erze), Metall erzeugt Wasser (indem geschmolzenes Metall als wässrig gilt, oder weil sich an Metall Wasser als Tau abschlägt), und Wasser erzeugt Holz (dient als Nahrung der hölzernen Pflanzen). Der zweite Zyklus verläuft nicht genau umgekehrt, sondern sieht folgendermaßen aus: Holz erobert die Erde (durch einen Pflug), Erde erobert Wasser (in den für China so wichtigen Deichen), Wasser vernichtet Feuer, Feuer besiegt Metall (indem es dieses schmilzt), und Metall erobert Holz (indem es Holz schneidet).

1. Zyklus (der gegenseitigen Erzeugung)      2. Zyklus (der gegenseitigen Vernichtung)



Diese Vorstellungen liegen auch der nach wie vor populären chinesischen Medizin zugrunde, nach welcher die Funktion (bzw. Nicht-Funktion, das heißt die Krankheit) bestimmter Körperorgane dem Funktionszusammenhang der Fünf Elemente und dem Wechsel von *Yang* und *Yin* (hier meist im Sinne von Hitze/Fieber und Kälte) entsprechen müssen. Nahrungsmittel und Geschmäcker werden ebenfalls nach diesen Kategorien eingeteilt, wodurch die chinesische Küche Teil einer präventativen Medizin ist. Im Grunde wurde (und wird) so gut wie die ganze Welt, selbst menschliche Gefühle, analog zu den Beziehungen der Fünf Elemente gesehen. Folgende Aufstellung vermag davon einen Eindruck zu vermitteln:

Element:	Holz	Feuer	Erde	Metall	Wasser
Richtung:	Osten	Süden	Mitte	Westen	Norden
Jahreszeit:	Frühling	Sommer	6. Monat	Herbst	Winter
Wetter:	Wind	Hitze	Donner	Kälte	Regen
Farbe:	grün/blau	rot	gelb	weiß	schwarz
Geschmack:	sauer	bitter	süß	scharf	salzig
Organ <sup>24</sup> :	Milz	Lunge	Herz	Nieren	Leber
Gefühl:	Zorn	Freude	Verlangen	Sorge	Furcht

Obwohl dieses System auf einen modernen, in Kategorien wissenschaftlicher Kausalität denkenden Menschen unsinnig bzw. als Zeugnis eines vorwissenschaftlichen, auf Entsprechung beruhenden magischen Denkens erscheinen mag, hält man in China aufgrund praktischer Erfahrung immer noch viel davon, denn „irgendwie“ scheint es einfach zu funktionieren – wie auch die ebenfalls nach wissenschaftlichen Kriterien nach wie vor schlecht erklärbare Akupunktur, die sich inzwischen auch hierzulande als Therapie bei funktionellen Störungen etabliert hat. Neuesten Erkenntnissen zufolge könnte es sich bei den Bahnen (Meridianen), auf denen die Akupunkturpunkte angesiedelt sind, um eine Verbindung von Blutkreislauf mit dem Lymph- und Nervensystem handeln.

Aufgrund des Fünf-Elemente-Schemas kommt der Zahl Fünf eine eminente Bedeutung zu. Alle möglichen Erscheinungen werden zu Fünfergruppen zusammengefasst, so auch die sogenannten „Fünf Beziehungen“ (siehe Kap. 5.3) sowie die „Fünf Tugenden“ (Mitmenschlichkeit, Pflicht/Respekt, Anständigkeit, Weisheit und Vertrauen). Es ist schließlich auch zu beachten, dass dieses Schema von einem Weltbild zeugt, welches das Wirken der Welt nach einem nicht kausal, sondern zyklisch ablaufenden Naturgesetz versteht, in welchem ein göttlicher Wille keinen Platz hat. Das System selbst funktioniert gleichsam wie der Allmächtige, indem es nämlich alles regelt und beherrscht. Die zyklische Wiederkehr zwischen *Yin* und *Yang* hat daneben noch einen anderen Effekt: Schlechte und gute Zeiten werden eher mit Gleichmut erlebt, da man damit rechnen kann, dass sich die Verhältnisse, wenn ein Extrem erreicht ist, wieder umkehren werden.

Wie lebendig in China das Entsprechungsdenken zwischen Menschenwelt und Natur geblieben ist, wird daraus ersichtlich, dass es auch heute noch von Chinesen als durchaus bedeutungsvoll empfunden wird, dass im Jahre 1976, als drei hohe Politiker starben (Zhou Enlai, Zhu De und Mao Tse-tung), nicht nur das verheerende Erdbeben von Tangshan stattfand, welches (nach offiziellen Angaben) ca. 250 000 Todesopfer forderte, sondern dass auch der Gelbe Fluss mehrfach über die Ufer trat. Horoskope, magische Vorstellungen und Omina spielen in China also immer noch eine große Rolle. Besonders Horoskope, die nicht wie bei uns nach einem Zyklus von zwölf Monaten, sondern zwölf Jahren (mit Entsprechungen in der Tierwelt: Jahr des Drachens, Tigers etc.) ablaufen, sind auch und gerade bei der Auswahl von Partnern beliebt geblieben.

Der chinesische Tierkreis sieht, auf die Jahre verteilt, so aus:

Ratte	1912	1924	1936	1948	1960	1972	1984	1996	2008	2020
Rind	1913	1925	1937	1949	1961	1973	1985	1997	2009	2021
Tiger	1914	1926	1938	1950	1962	1974	1986	1998	2010	2022
Hase	1915	1927	1939	1951	1963	1975	1987	1999	2011	2023
Drache	1916	1928	1940	1952	1964	1976	1988	2000	2012	2024
Schlange	1917	1929	1941	1953	1965	1977	1989	2001	2013	2025
Pferd	1918	1930	1942	1954	1966	1978	1990	2002	2014	2026
Schaf	1919	1931	1943	1955	1967	1979	1991	2003	2015	2027
Affe	1920	1932	1944	1956	1968	1980	1992	2004	2016	2028
Hahn	1921	1933	1945	1957	1969	1981	1993	2005	2017	2029
Hund	1922	1934	1946	1958	1970	1982	1994	2006	2018	2030
Schwein	1923	1935	1947	1959	1971	1983	1995	2007	2019	2031

Die Tiersymbolik ist ebenfalls vom *Yin-Yang*-Denken geprägt. Das häufig anzutreffende Paar von Drache und Phönix symbolisiert die Einheit von *Yang* und *Yin*. Interkulturell interessant ist die unterschiedliche Bewertung des Drachens: Während er in unserem Kulturkreis (von der Bibel bis zu Märchen) als Verkörperung des Bösen auftritt und meist als übler Lindwurm von einem wackeren Ritter getötet wird, hat er in China rein positive Bedeutung. Er ist der Inbegriff von schöpferischer Kraft, das heißt der *Yang*-Qualität, und insofern auch Symbol des Kaisers.

### *Feng-shui*

Nach chinesischen Vorstellungen lässt sich so gut wie alles im Leben den Kategorien *Yin* und *Yang* zuordnen, wobei es immer auf den harmonischen Ausgleich zwischen beiden ankommt. Dies betrifft nicht zuletzt auch den Komplex des Wohnens bzw. Bauens. Die Kunst, Häuser so zu bauen, dass sich ihre Bewohner darin wohl fühlen, hat eine lange Tradition in China. Sie wird hierzulande als Geomantik bezeichnet und auf Chinesisch

*Feng-shui* (Wind und Wasser) genannt. Wind und Wasser sind neben Hitze und Kälte (*Yang* und *Yin*) bekanntlich die Kräfte, die auf die Oberfläche der Erde geologisch gestaltend wirken – zum Beispiel in Form von Erosion. Plätze, die entweder zu windig, zu nass, zu heiß oder zu kalt sind, wird der Mensch in der Regel meiden, vielmehr sucht er, um sich wohl zu fühlen, eine ausgeglichene Mischung von allem. So ist der Grundgedanke hinter *Feng-shui*: *Der Mensch hat zwar Einfluss auf seine Umgebung, aber die Umgebung hat auch einen Einfluss auf den Menschen, oder anders gesagt, die Existenz des Menschen ist abhängig von verschiedenen Kontexten.* Neben *Yin-Yang*-Gesichtspunkten ist dabei auch wichtig, dass die „kosmischen Kräfte“ (*qi*)<sup>25</sup> je nach Umweltbeschaffenheit in für sie optimalen Bahnen fließen können. Dies entspricht auch Vorstellungen in der chinesischen Medizin, wo man bei der Akupunktur ebenfalls davon ausgeht, dass die Vitalenergie (*qi*) ihr Strömen auf bestimmten Bahnen, den sogenannten Meridianen, bevorzugt. Da nach traditionellen Vorstellungen Mensch und Kosmos eine Einheit bilden, haben wir hier eine Analogie: wie im größeren Zusammenhang, nämlich auf der Erde, so auch im Menschen. Das *Feng-shui* bildet somit eine weitere Variante des in China traditionell so beliebten Entsprechungsdenkens.

Zum *Feng-shui* gibt es allerdings keine einheitliche Lehre, es bezieht sich vielmehr auf ein breites Spektrum populärer Traditionen, zu dem neben gewissen magischen Praktiken auch der Ahnenkult zu rechnen ist. Insgesamt gesehen lässt es sich als Vereinigung von Aspekten der Kosmologie mit der Devination (Vorhersage der Zukunft) verstehen. Die Praxis des *Feng-shui* ist in Stadt und Land verschieden, ganz zu schweigen von den Unterschieden beim Import dieser Lehre im Westen. Nachdem *Feng-shui* in der maoistischen Periode als Aberglaube verpönt war, erlebt es heutzutage wieder eine Auferstehung. In Hongkong wird zum Beispiel kaum noch eine Großbank gebaut und eingerichtet, ohne dass *Feng-shui*-Experten zu Rate gezogen werden. Im alten China galt indes die Praxis auch und gerade dem Errichten von Gräbern, das heißt, sie war ganz eng mit dem Ahnenkult verknüpft. So ist sie heute hauptsächlich auf dem

Land unter den Bauern verbreitet, wo ebenfalls der Ahnenkult noch eine große Rolle spielt. Davon abgesehen gilt dabei das Interesse – und hier reichen sich Banker und Bauern die Hände – weniger einem neuen/alten Umweltbewusstsein, als vielmehr dem Reichwerden. Im Gegensatz zur moralischen Welt- und Werteordnung des Konfuzianismus und der ebenfalls moralischen Karma-Lehre des Buddhismus bildet das *Feng-shui* nämlich ein System *nicht-moralischer* Erklärung von Glück – man muss seine Wohnstätten und die Gräber der Ahnen nur in Einklang mit den kosmischen Kräften bauen, dann kann, einfach gesagt, nichts schief gehen.

Nachdem am Ende des 19. Jahrhunderts von westlichen Sino-ologen, Theologen und auch der chinesischen Elite das *Feng-shui* als Aberglaube eingestuft und sein baldiges Ende im Zuge der chinesischen Modernisierung vorausgesagt wurde, hat sich die Geschichte wieder einmal gegen alle Expertenvoraussagen entwickelt. Inzwischen erfreut sich das *Feng-shui* – wie das *Buch der Wandlungen* – gerade im Westen, und zwar im Zusammenhang einer Bewegung für eine daoistisch angehauchte ganzheitliche Wohnkultur, einer überwältigenden Beliebtheit.



*Ein modernes Hochhaus in Hongkong, das – nach den Vorstellungen der Geomantik gebaut – den Fluss der „kosmischen Kräfte“ nicht blockieren soll.*

In einer bemerkenswerten Anpassung an den heutigen Zeitgeist bzw. an die westliche Öko-Subkultur wird die chinesische Kosmologie nicht als eine Sammlung von historisch bedingten Anschauungen, sondern als Quelle ganzheitlicher Wahrheiten – mit direkter Relevanz für das Individuum in der modernen Gesellschaft – gesehen. Man braucht inzwischen nur einer bislang eher als „bürgerlich“ verpönten Sekundärtugend wie „Aufräumen“ (Ordnung halten) die Bezeichnung *Feng-shui* aufzukleben, und schon scheint dieser Etikettentausch Wunder zu bewirken (zumindest was die Verkaufszahlen der entsprechenden Bücher angeht). In Deutschland hat sogar im November 2003 die erste *Feng-shui*-Autobahnraststätte (bei Grubingen an der A-8) ihren Betrieb aufgenommen – die Botschaft scheint zu sein, dass, wenn wir schon aufgrund moderner Sachzwänge nicht umhin können, das umweltschädliche Autofahren zu betreiben, wir doch wenigstens umfeldfreundlich, das heißt im Einklang mit den kosmischen Kräften und mit dem Segen von *Yin* und *Yang*, rasten sollten. Diese Art der interkulturellen Aneignung, um nicht zu sagen, der Uminterpretation von chinesischen Traditionen im Westen, bildet allerdings keinen Einzelfall, vielmehr lässt sich ein derartig kreatives (Miss-?) Verständnis in vielen Bereichen der ost-westlichen Begegnung aufzeigen. Dies wirkt dann auch wieder auf China zurück, wo man erstaunt und mit neuem Interesse zur Kenntnis nimmt, dass „abergläubische“ und „feudale“ Vorstellungen im sonst so fortschrittlich geglaubten Westen bereitwillig aufgenommen werden – und so finden wir dort die eigene Tradition, gespiegelt durch die westliche Popularität, neu bewertet.

## 4.2 Konfuzianismus

Wie schon angedeutet, ist der Konfuzianismus weder eine Religion noch eine Philosophie im abendländischen Sinne. Gleichwohl erfüllt er insbesondere in seiner moralischen Dimension auch Funktionen, die im Westen von der Religion getragen werden; zudem hat er in seiner 2500-jährigen Geschichte als „Philosophie“ etliche Schulrichtungen hervorgebracht, die sich weni-

ger mit spekulativen, sondern vielmehr mit *praktischen* philosophischen Problemen, Fragen der rechten Lebensführung und der gesellschaftlichen Ordnung, beschäftigten. Die Einflüsse des Konfuzianismus in seinen verschiedenen Aspekten (Sozialethik, philosophische Anthropologie oder politische Ordnung) nicht nur auf das moderne China, sondern auch auf die angrenzenden Länder sind jedenfalls nicht zu unterschätzen; man könnte ihn mit Fug und Recht als das kollektive kulturelle Gedächtnis Ostasiens bezeichnen. Allerdings wird er je nach politischer Couleur unterschiedlich – von den einen positiv, von anderen eher negativ – bewertet. Vielleicht lässt sich dieser Einfluss am ehesten mit dem des Christentums im Westen vergleichen: Ähnlich wie das Christentum in Europa steht der Konfuzianismus für die besten *und* schlechtesten Seiten der chinesischen Tradition, wobei jedoch insgesamt gesehen die positiven, ethisch-kultivierenden und gesellschaftlich ordnenden Aspekte dominieren dürften. Dies erklärt auch seine lang andauernde Relevanz sowie – nachdem er Anfang dieses Jahrhunderts schon totgesagt wurde – seine Renaissance im Laufe der 80er Jahre in China.

### *Mitmenschlichkeit*

Kong Fu-zi (der ehrwürdige Meister Kong, von den Jesuitenmissionaren zu Konfuzius latinisiert) verstand sich als Lehrer, der die Unordnung seiner Epoche unter Berufung auf ein verklärtes, doch vergangenes Zeitalter gesellschaftlicher und moralischer Ordnung beheben wollte. Daher haftet dem Konfuzianismus von seinen Anfängen her ein konservatives, vergangenheitsorientiertes Element an. Gleichwohl hat Konfuzius (ca. 552–479 v. Chr., geb. in Qufu in der Provinz Shandong) eine kleine Revolution bewirkt, indem er nämlich in einer von Aristokraten dominierten Epoche dem Stand des „Edlen“ eine neue Bedeutung verlieh: Nicht mehr der Adel der Geburt war für ihn entscheidend, um als „Edler“ (*junzi*) zu gelten, sondern der Adel der Gesinnung und des Charakters, und zwar durch die Kultivierung der Tugend der „Mitmenschlichkeit“ oder Güte (*ren*), der zentralen Tugend im konfuzianischen Denken. Das Schriftzeichen für *ren*

(仁) erklärt sich in gewisser Weise selbst: Es besteht aus dem Klassenzeichen für Mensch (*ren*, 人) und der Zahl zwei (二). Das heißt, der Mensch ist nicht für sich allein da, er steht immer in Beziehung zum Mitmenschen.

„Mitmenschlichkeit“ bedeutet auch Überwindung von Selbstbezogenheit und Üben von Rücksichtnahme, wie etwa nach der „Goldenen Regel“, die sich in den *Gesprächen* des Konfuzius findet: „Was du selbst nicht wünschst, das tue nicht anderen an.“ (*Gespräche*, 15.23) Bei Menzius (4. Jh. v. Chr.), dem wichtigsten Nachfolger des Konfuzius, wird *ren* mit der allen Menschen angeborenen Mitleidsfähigkeit in Beziehung gebracht, die sich zeigt – so sein berühmtes Beispiel –, wenn wir ein Kind sehen, das in einen Brunnen zu fallen droht: Es löst in uns den instinktiven Impuls zu helfen aus. „Mitmenschlichkeit“ ist somit der christlichen Nächstenliebe vergleichbar; sie ist die Tugend einer liebenden Sorge für andere Menschen – für unsere Mitmenschen –, die typisch menschlich ist; insofern wird in den klassischen Schriften „Mitmenschlichkeit“ auch einfach als „Mensch sein“ definiert, wobei die identische Aussprache der beiden Schriftzeichen dies noch unterstreicht. Anders gesagt (und in den Worten des Konfuzius) ist sie die Qualität, die „alle Menschen innerhalb der vier Meere zu Brüdern“ werden lässt.

Mitmenschlichkeit als Liebe für andere steht jedoch als Tugend nicht allein da, sie wird vielmehr ergänzt durch Pflichtbewusstsein (*yi*), ein respektvolles Verhalten, das – im Gegensatz zur Mitmenschlichkeit – darauf angelegt ist, jedem Menschen seiner *sozialen Stellung, Funktion und Würde* entsprechend mit der angemessenen Einstellung zu begegnen. Daher ergänzen Mitmenschlichkeit und Pflichtbewusstsein einander: Mitmenschlichkeit geht von der grundsätzlichen Gleichheit, Pflichtbewusstsein jedoch von der grundsätzlichen Ungleichheit aller Menschen aus. Insgesamt spricht man von fünf Haupttugenden; neben Mitmenschlichkeit und Pflichtbewusstsein (auch häufig „Rechtschaffenheit“ genannt) sind dies: rituell gesittetes Verhalten (*li*), Weisheit (*zhi*) und Treue (*xin*).

## Stellung der Familie

Keimzelle der Gesellschaft ist nach konfuzianischer Sicht die Familie, in der sich Mitmenschlichkeit als Liebe zwischen Eltern und Kindern zeigt. Mitmenschlichkeit wurzelt also in dieser grundlegenden Liebesbeziehung. Insofern ist sie weniger ein abstraktes, universalistisches Gebot (wie etwa das christliche Gebot der Nächstenliebe), sondern hat einen konkreten Kern: die Liebe zwischen Eltern und Kind. Diese elementare psychologische Erfahrung gilt es immer weiter auszudehnen, wobei die zentrale Stellung der eigenen Eltern-Kind-Beziehung beibehalten bleibt. Dies bedeutet keine Gleichmacherei: nicht andere Eltern wie die eigenen lieben, sondern diese *auch* (allerdings nicht im gleichen Maße) lieben und achten lernen. Mitmenschlichkeit wird in der Familie eingeübt, so dass sie sich darüber hinaus in allumfassender Weise entfalten kann, wie es bei Menzius heißt:

Behandle die Älteren in deiner Familie, wie es Älteren gebührt, und lass dies auch den Älteren der anderen zugute kommen. Behandle Jüngere in deiner Familie, wie es Jüngeren gebührt, und lass dies auch den Jüngeren der anderen zugute kommen, so kannst du die Welt auf deiner Hand sich drehen lassen. (I.A7)

Menzius zufolge ist die Liebe der Kinder zu den Eltern vorbehaltlos, da die Kinder nicht nur ihr Leben, sondern auch jegliche anderen Güter der liebenden Sorge der Eltern verdanken. Dieser Gedanke bildet den Kern der ebenfalls als Tugend betrachteten kindlichen „Pflichtliebe“ (*xiao* – auch häufig als „Pietät“ bezeichnet). Die Autorität der Eltern ist gleichfalls vorbehaltlos, allerdings soll sie getragen sein von Güte und Verantwortung. Das Staatswesen ist schließlich eine Abbildung dieses Familienmodells auf die Gesellschaft: Ähnlich wie im Christentum Gott als Vater gedacht wird, so war (und ist) in China der Herrscher ein Vater, der sich um sein Volk mit der gleichen Güte und Sorge zu kümmern hat wie um seine Familie – nur darin

besteht seine Legitimation zum Herrschen. Ist dies der Fall, dann bringt ihm das Volk, insbesondere die unter ihm dienenden Beamten, Loyalität (*zhong*) entgegen. Erweist er sich jedoch aufgrund von Fehlverhalten, Grausamkeit etc. als nicht legitimiert, so kann ihm der „Auftrag des Himmels (*tian ming*)“ zum Herrschen durch das Volk entzogen werden. (Das Wort *ge ming*, mit dem heute unser Begriff „Revolution“ auf chinesisch übersetzt wird, spielt auf diesen Ursprung an, denn es bedeutet wörtlich „Änderung des Auftrags“.)

Dieses von der Familie abgeleitete paternalistische Gesellschaftsmodell besitzt eine hierarchische Ordnung. Die Menschen sind sich zwar gleich in ihrer Natur, das heißt in ihrem angeborenen Potential zur Güte – in der Fähigkeit, „Mitmenschlichkeit“ zu zeigen und zu empfangen –, in der Praxis, das heißt im gesellschaftlichen Miteinander, sind sie jedoch, wie in der Familie, ungleich, denn der Mensch wird in eine natürliche Hierarchie von Eltern und Kind hineingeboren. Autorität wurde demnach durch Alter, gesellschaftlichen Rang und – nicht anders als im vormodernen Europa – durch Geschlecht erworben.

Die chinesischen Vorstellungen von „Liebe“ sind ausgeprägt familienorientiert. Das zeigt sich zum Beispiel in dem chinesischen Schriftzeichen für „lieben/mögen“ (welches auch „gut“ bedeutet): *hao* (好). Es setzt sich zusammen aus den Zeichen für „Frau“ (Mutter) und „Kind“. Man könnte mit einer gewissen Vorsicht sogar verallgemeinern, dass deshalb das Verhältnis zwischen Mann und Frau in China ebenfalls weniger „romantisch“ (im Westen übrigens auch ein relativ neuzeitliches Phänomen) als vielmehr von der Kindes- bzw. Elternliebe, das heißt von Pflicht und Sorge, geprägt ist. Wichtig für ein Paar ist deshalb vor allem Verträglichkeit, weshalb auch gerne vor der Eheschließung Horoskope eingeholt werden.

### *Selbstkultivierung und Erziehung*

Die Denker nach Konfuzius haben sich viel mit der zentralen Frage Kants „Was ist der Mensch?“, das heißt mit der menschlichen Natur, beschäftigt. Die historisch dominante Einstellung

ist hier, dass der Mensch – im Gegensatz zur christlichen Vorstellung einer Erbsünde – von Natur aus gut sei. Diese ursprüngliche Güte verwirklicht sich allerdings erst in der moralischen Selbstkultivierung des einzelnen Menschen. Menzius hat die Wichtigkeit stetiger Selbstkultivierung in einem berühmten Gleichnis – von den Wäldern auf dem Kuhberg – verdeutlicht:

Die Wälder auf dem Kuhberg waren einstens schön. Aber weil er in der Nähe der Markung einer Großstadt lag, wurden sie mit Axt und Beil gefällt. Konnten sie da schön bleiben? Doch wirkte Tag und Nacht die Lebenskraft (*qi*), Regen und Tau feuchteten den Boden; so fehlte es denn nicht, dass neue Triebe und Sprossen wuchsen. Da kamen die Rinder und Schafe dahinter und weideten sie ab. Nun steht er kahl da. Und wenn die Menschen ihn so in seiner Kahlheit sehen, so meinen sie, er sei niemals mit Bäumen bestanden gewesen. Aber wie will man behaupten, das sei die Natur des Berges?

Und ganz ebenso verhält es sich mit den Menschen. Wie kann man sagen, dass sie nicht Mitmenschlichkeit (*ren*) und Pflicht (*yi*) in ihren Herzen haben? Aber wenn einer sein echtes Herz verloren gehen lässt, so ist das gerade, wie wenn Axt und Beil in den Wald kommen. Wenn er Morgen für Morgen es verwüstet, kann es da gut bleiben? Doch das Leben wächst weiter Tag und Nacht; in der Kraft der Morgenstunden werden seine Neigungen und Abneigungen denen der anderen Menschen wieder ähnlich. Aber wie lange dauert's, dann schlagen seine Tageshandlungen sie wieder in Fesseln und zerstören sie. Wenn so seine besseren Regungen immer wieder gefesselt werden, so ist schließlich die Kraft der Natur nicht mehr stark genug, sie zu erhalten, und er sinkt herunter auf eine Stufe, da er vom Tier nicht mehr weit entfernt ist. Wenn nun die Menschen sein tierisches Wesen sehen, so meinen sie, er habe niemals gute Anlagen gehabt. Aber wie will man behaupten, das seien die wirklichen Triebe des Menschen?<sup>26</sup>

Laut Menzius besteht die Selbstkultivierung eben darin, das „echte Herz“ (die ursprüngliche Güte) auch im Alltag zu bewahren bzw. es wiederzuerlangen, wenn es auf Abwege geraten ist. „Alle Bildung“ dient nur dem Zweck, so Menzius, „unser verlorengegangenes Herz“ wiederzugewinnen (VIA.11).

Erziehung (im Sinne einer charakterlichen Bildung) und Selbstkultivierung sind somit zentrale Aspekte des Konfuzianismus. Hier zeigt sich sogar ein unerschütterlicher Glaube an die Erziehbarkeit und Möglichkeit zur Vervollkommnung des Menschen. Folglich kommt dem Lernen eine vergleichsweise hohe Bedeutung zu: Die wichtigste konfuzianische Schrift, die von den Schülern des Konfuzius aufgezeichneten *Gespräche (Lunyu)*, beginnt mit dem Schriftzeichen für „Lernen“ (*xue*) und dem bemerkenswerten Satz: „Lernen und das Gelernte von Zeit zu Zeit [in der Praxis] einzuüben, ist das nicht auch eine Freude?“ (Man stelle sich vor, welche Wirkung vom Johannesevangelium ausgegangen wäre, hätte es mit den Worten begonnen: Am Anfang war das Lernen.) Hier findet die Charakterisierung der chinesischen Kultur als Lernkultur ebenfalls ihre Berechtigung. Das stete Lernen ist für den Konfuzianer jedoch kein Selbstzweck bzw. reiner Erkenntnisgewinn. Vielmehr lernt bzw. übt er eine ethisch-moralische Vervollkommnung, um reif für die Übernahme gesellschaftlicher und politischer Verantwortung zu werden. Das heißt, seine eigene Kultivierung dient auch dazu, andere zu kultivieren und dem Gemeinwohl zu nützen. So lautet die positive Wendung der „Goldenen Regel“ im Konfuzianismus wie folgt:

Ein Mensch, der „Mitmenschlichkeit“ besitzt, wünscht – indem er sich selbst zu festigen wünscht –, andere zu festigen; er wünscht – indem er selbst Erfolg zu haben wünscht –, dass andere erfolgreich sind. (*Gespräche*, 6.28)

In der konfuzianischen Tradition ist demnach das individuelle Wohl und Glück aufs Engste mit dem der Mitmenschen, der Gemeinschaft verknüpft. Dies schlug (und schlägt) sich auch in den Erziehungszielen nieder. Heute lernen Kinder bereits in den

Kindergärten, zugunsten der Gemeinschaft auf die Durchsetzung individueller Wünsche zu verzichten.

### *Pflichten vor Rechten*

Konfuzianischem Denken zufolge steht jeder einzelne Mensch sowohl in der Familie als auch in der Gesellschaft in genau definierten Beziehungen zu anderen, wodurch ihm in erster Linie Pflichten obliegen. Ein Rechtsempfinden wie in der europäischen Tradition, in der Form individueller, vom Naturrecht abgeleiteter Menschenrechte, hat sich deshalb im chinesischen Kontext einer familiär orientierten Gesellschaft nicht entwickelt. Der Mensch ist vielmehr immer eingebunden in einen Gruppenzusammenhang. Darin Verantwortung zu übernehmen ist wichtig, nicht, sich aus ihm zu emanzipieren. Das Menschenbild des Konfuzianismus ist somit nicht vergleichbar mit dem modernen abendländischen Verständnis vom Menschen als „abstraktes“ bzw. uneingeschränktes (*unencumbered*, John Rawls), um nicht zu sagen „atomistisches“ Individuum (wörtl. das „Unteilbare“). Vielmehr wird der Mensch als „konkretes“ Individuum, nämlich als Beziehungswesen begriffen, das in ein Bündel natürlicher Bindungen und Verpflichtungen hineinwächst – als Familienmitglied, Ehepartner, Verwandter, Freund etc. So hat sich in China auch kaum ein politisches Freiheitsbewusstsein herausgebildet. Vielmehr rangiert Sicherheit vor Freiheit: Die Beziehungen und die Gruppe gewähren dem Einzelnen Schutz und Unterstützung, verlangen aber auch Einordnung und Respekt vor dem jeweiligen „Gruppenleiter“, sei es das Familienoberhaupt oder die Regierung. Respektlosigkeit der Kinder gegenüber den Eltern oder Lehrern gilt als grobes Fehlverhalten.

Das konfuzianische Pflichtbewusstsein hat nur wenige Berührungspunkte mit der Pflicht-Ethik von Kant. Moderne chinesische Denker empfinden allerdings eine ausgeprägte Verwandtschaft zu dem deutschen Philosophen. Wenn Kant nämlich das „moralische Gesetz in mir“ hervorhebt, so mag das insofern eine Entsprechung in der konfuzianischen Weltansicht finden, als „Moralität“ von Natur aus im Menschen angelegt ist und nur

weiter kultiviert zu werden braucht. Die Unterschiede liegen unter anderem darin, dass Kant eine Letztbegründung moralischen Handelns aus der Vernunft anstrebt und die Autonomie des Einzelnen in dessen freiem Willen betont. Demgegenüber gilt im Konfuzianismus Moralität als eine dem Menschen (vom Himmel verliehene) eigene Anlage, der er nur zu folgen braucht. Zudem hält Konfuzius (wie Aristoteles) an der Kultivierung von Tugenden fest, so dass diese gleichsam zu eingeübten Neigungen werden, wohingegen für Kant Handlungen nur dann moralisch gut sind, wenn sie aus Pflicht und Einsicht und nicht aus Neigung geschehen.

### *Bedeutung der „Riten“*

Schließlich ist noch ein Aspekt der konfuzianischen Tradition wichtig, der sich ebenfalls in der modernen Gesellschaft gehalten hat: das stark ritualisierte Verhalten. Die Riten (auch im Sinne von „Etikette“, passendes Benehmen, Höflichkeit) besitzen einen eminenten Stellenwert in China, werden aber auch gerne missverstanden. Die ans Rituelle grenzende Höflichkeit der Chinesen hat nämlich anders als in der westlichen Tradition, wo sie meist als etwas Äußerliches, Aufgesetztes und insofern Unechtes bewertet wird, einen anderen Hintergrund: Die Form des Verhaltens zum Mitmenschen gilt als die äußere Manifestation der Kultivierung der „Mitmenschlichkeit“, wie andererseits das Erlernen von höflichen Verhaltensformen in der Erziehung die Entwicklung dieser Tugend fördert. „Sich selbst überwinden und den Riten wieder ihre Bedeutung verleihen, das bedeutet Mitmenschlichkeit“, heißt es in den *Gesprächen* des Konfuzius. Insofern besitzt die sprichwörtliche chinesische Höflichkeit, indem sie gegen Selbstbezogenheit gerichtet ist, eine *ethische* Dimension. Rituell höfliches Verhalten (*li*) ist ein Zeichen von innerer Bildung und zwischenmenschlicher Kultiviertheit.

Früher wurde von Riten meist im Zusammenhang mit Musik gesprochen. Aufgrund ihrer harmonisierenden Wirkung hatte die Musik einen sehr hohen Stellenwert im konfuzianischen

Denken. Beiden erkannte man eine erzieherische Funktion zu, die einander – wie Mitmenschlichkeit und Pflicht/Respekt – ergänzten. Denn in ihrer harmonisierenden Wirkung besitzt die Musik (wie die Mitmenschlichkeit) eine vereinigende Kraft, wohingegen den Riten (so auch der Pflicht) ein unterscheidendes Moment eigen ist.

### *Der „real existierende“ Konfuzianismus*

Die konfuzianischen Vorstellungen, ein Gemeinwesen kraft des moralischen Vorbildes des Herrschers und der selbstlosen Pflichterfüllung seitens der Untergebenen zu regieren, sind Ideale, deren Wirklichkeitsfremdheit seit jeher von Kritikern des Konfuzianismus aufgezeigt wurde. Zu den frühesten und schärfsten Kritikern des Konfuzianismus zählten die sogenannten Legalisten. Das Denken dieser Schule war, vereinfacht gesagt, eine despotische Ideologie, die eine rigorose Durchsetzung von Strafgesetzen sowie eine absolute und nicht moralisch legitimierte Machtposition des Herrschers befürwortete (siehe auch Kapitel 5.5). Historisch verwirklicht bzw. angewandt wurde diese Ideologie von dem berüchtigten ersten Kaiser der kurzlebigen Qin-Dynastie, der die konfuzianischen Bücher verbrennen und sich eine unterirdische Armee von Tonsoldaten errichten ließ. Trotz der offiziellen Verwerfung des legalistischen Denkens in der auf die Qin folgenden Han-Dynastie hat letztere jedoch ganz entscheidend auf der Straffung der Verwaltung durch die verhasste Qin-Herrschaft aufgebaut und legalistische Strukturen weitergeführt. Für die darauffolgenden zwei Jahrtausende sprechen chinesische Kulturkritiker sogar davon, dass das vormoderne (und moderne?) China nur nach außen hin konfuzianisch, im Kern hingegen legalistisch gewesen sei. Die negativen Begleiterscheinungen einer durch keinerlei Gesetze oder unparteiische Instanzen eingeschränkten Macht waren autoritäre Willkür seitens der Familienväter, Beamten und Herrscher; auch begünstigte sie – verstärkt durch das Beziehungswesen – Korruption. Das Gebot der Unterordnung und das Streben nach Harmonie ließen wenig Raum für kreative Veränderung. Die konfuzianisch geord-

nete Gesellschaft war zwar ein relativ stabiles System, neigte damit allerdings auch zu Formalismus, Stagnation, Missbrauch und Verknöcherung. In eben diesem Zustand, dazu mit seiner Geringschätzung alles Kriegerischen, war es dem Ansturm der vom Welthandel, von der industriellen Revolution und kolonialen Verlockungen beflügelten aggressiven Europäer im 19. Jahrhundert nicht gewachsen und ging Anfang des 20. Jahrhunderts mit seinen Institutionen zu Bruch. Die Kulturrevolution tat schließlich das ihre dazu, um China von dieser „Altlast des Feudalismus“ zu befreien.

### *Exkurs:*

#### *Die Bedeutung des Konfuzianismus in der modernen Welt*

##### ■ *Wirtschaft*

In der jüngsten Zeit trugen im Wesentlichen wirtschafts- und entwicklungspolitische Erkenntnisse zur Neubewertung des Konfuzianismus in China bei. Als man im Zuge der 4.-Mai-Bewegung (Anfang des 20. Jahrhunderts) den „Laden von Konfuzius und Co.“ zerschlug, da man in ihm das Haupthindernis einer Modernisierung Chinas erblickte, fanden sich die chinesischen Kritiker bald auch durch die westliche Wissenschaft, die vergleichende Religionssoziologie, bestätigt. Max Weber, der zwischen 1915 und 1920 eine Studie über den Konfuzianismus und Daoismus verfasste, stellte nämlich ebenfalls fest, dass der Konfuzianismus – anders als die protestantische (calvinistische) Ethik – einer Modernisierung Chinas und kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung im Wege stünde. Auch fehle in China eine „Zweckrationalität“, die im Westen für den Schritt in die Moderne verantwortlich gewesen sei.

Nun war jedoch schon in den 70er und noch mehr in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts zu beobachten, dass offensichtlich die islamische Welt trotz relativ frühzeitigem Beginn von Modernisierungen und zum Teil reichlich fließender Petrodollars den Anschluss an die Moderne verpasst hatte, die Länder Ostasiens hingegen, in denen sich westliche politische und wirtschaftliche Strukturen mit Elementen einer konfuzianischen

Ethik verbanden, eine beispiellose wirtschaftliche Dynamik entfalteten. (Um nur ein paar Zahlen zu nennen: In den vier Jahrzehnten zwischen 1951 und 1991 wuchs das Pro-Kopf-Brutto-sozialprodukt Japans um das 27-Fache, Südkoreas um das 35-Fache und Taiwans um das 81-Fache, das der VR China allerdings nur um das 6-Fache.<sup>27</sup> Von 1991 bis 2006 ist letzteres wiederum um etwa das 14-Fache gewachsen.) Webers „Zweckrationalität“ hatte womöglich doch nicht als ein unverzichtbarer Faktor im Modernisierungsprozess fungiert, offenbar spielten verschiedenste kulturelle Rahmenbedingungen und menschliche Faktoren eine ebenso wichtige und bisher wohl unterschätzte Rolle; im Falle Ostasiens ein maßgeblich vom Konfuzianismus geprägtes Verhaltensmuster und Wertesystem. Auch hier hat sich also die Geschichte wieder einmal gegen die Expertenmeinung entwickelt.<sup>28</sup> Wir finden Max Webers vor knapp 100 Jahren vorgelegte These gleichsam auf den Kopf gestellt: Der Konfuzianismus scheint eher wie die Ethik des Protestantismus funktioniert zu haben, die Weber in seiner berühmt gewordenen Schrift *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* als grundlegend für das Aufkommen einer kapitalistischen Wirtschaft betrachtete. Oder anders gesagt, der Konfuzianismus scheint ein ambivalentes Gesicht zu besitzen: Es lässt sich mit ihm die Nicht-Modernisierung Chinas und gleichzeitig die Modernisierung von Teilen der chinesischen Welt erklären.

Bei der inzwischen schon ausgiebig vorgenommenen Analyse des Phänomens „Wirtschaftswunder Ostasien“ hat man festgestellt, dass es hauptsächlich auf den Konfuzianismus des „kleinen Mannes“ – Oskar Weggels „Metakonfuzianismus“ – zurückzuführen ist. Ähnlich wie in Europa, wo man von einem „postchristlichen“ Wertesystem spricht (insofern als die christlichen Werte in gesellschaftliche und politische Werte säkularisiert wurden) spricht man in Bezug auf China von „meta-“ oder „postkonfuzianischen“ Werten. In China und Ostasien hat sich vor allem dieses postkonfuzianische Wertegefüge in der Konstellation von hoher Leistungsbereitschaft, Sparsamkeit und einem ausgeprägtem Gemeinsinn, zuzüglich eines ganzen Katalogs konfuzianischer Sekundärtugenden (Disziplin, Ausdauer, Fleiß,

Harmonie etc.) als wirtschafts- bzw. modernisierungsfördernd gezeigt. Doch auch zwei andere „konfuzianische“ Faktoren spielen offensichtlich eine Rolle: das Beziehungssystem und das Bildungs- und Erziehungswesen.

Das Beziehungssystem betrifft vor allem die Verpflichtungen innerhalb der sogenannten „Fünf Grundbeziehungen“ (Vater und Sohn, Fürst und Beamter, Ehemann und -frau, älterer und jüngerer Bruder, Freund und Freund), die teils auf Hierarchie, teils auf Gegenseitigkeit, nämlich auf Verantwortung und Vertrauen basieren. Der Mensch ist also in erster Linie ein Beziehungswesen. Dem Harvard-Philosophen Tu Weiming zufolge ist ein zentraler Gedanke des Konfuzianismus, dass das Individuum in der Mitte von teilweise konzentrischen, teilweise sich überschneidenden Beziehungskreisen steht: Diese beginnen mit der Familie, dehnen sich aus zu den Älteren/Jüngeren im Arbeitsleben, Freunden, der Gemeinde, dem Staat/Land, bis zum Universum.<sup>29</sup> Da die Beziehungszusammenhänge von Vertrauen und Verpflichtung gekennzeichnet sind, wird auch von „Vertrauensgemeinschaften“ gesprochen.

Dieses sich in vielfältigster Weise manifestierende Beziehungsgeflecht hat offenbar im politischen und wirtschaftlichen Leben Japans und der sogenannten Vier Kleinen Drachen (Taiwan, Süd-Korea, Singapur und Hongkong) positive, entwicklungsfördernde Wirkungen entfaltet. Um nur die Beziehungen zwischen „Herrscher und Untergebenen“ als Beispiel zu nehmen, so war es seit jeher die konfuzianische Pflicht der Regierenden, das Volk „zu nähren, zu bereichern und zu erziehen“.<sup>30</sup> Die Autorität des politisch oder wirtschaftlich Führenden gründet sich also auf dessen Verantwortung und Sorge für die ihm Anvertrauten. Die Leistung der Regierung besteht darin, Macht aufgrund von Autorität so unparteiisch auszuüben, dass sie als „demokratisch“, das heißt als legitim und akzeptabel, empfunden wird. 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 (das heißt der Regierung oder des

Firmenchefs) beruht also auf seiner moralischen Legitimation, das heißt 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 Weiming sie nennt, kann allerdings zu Kosten einer „horizontalen“ gehen, das heißt, ein streitbarer politischer Pluralismus nach westlichem Muster lässt sich unter diesen Vorzeichen nur schwer realisieren. Doch zeigen die Beispiele Japans und der Vier Kleinen Drachen (z. B. die Demokratisierung Süd-Koreas und Taiwans), 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.

Wie bereits angesprochen, nehmen Lernbereitschaft und das Konzept der Erziehbarkeit des Menschen in der konfuzianischen Tradition ebenfalls seit jeher einen hohen Stellenwert ein. Dabei ist Bildung im konfuzianischen Sinne nicht nur Erweiterung des Wissens, sondern Charakterbildung, das heißt moralische Erziehung (wie auch in der platonischen Akademie und wie dies 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 Prüfungen gegründeten Elite fest (das heißt 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. So sind moralische Bildungselemente – die Erziehung zu Gemeinsinn und zur Einordnung in die Gesellschaft – gemischt mit national-patriotischen von großer Wichtigkeit geblieben. In der Vergangenheit war ein gesellschaftlicher Aufstieg nur durch intensives Studium der Klassiker und das Bestehen von rigorosen Prüfungen zu erzielen. Dieses

gesellschaftliche Ausleseverfahren durch strenge Prüfungen (Kritiker sprechen von „Prüfungshölle“) findet sich in veränderter Form in China (und in ganz Ostasien) auch heute noch.

Betrachtet man schließlich das Dreiecksverhältnis zwischen den genannten konfuzianischen Faktoren, der wirtschaftlichen Entwicklung und den politischen Strukturen dieser Länder, so stellen wir fest, dass – zum Teil jedenfalls – die „konfuzianischen Elemente“ deshalb eine positive Wirkung entfalten konnten, weil ideologische und institutionelle Barrieren beseitigt wurden. So galt im alten China das Profitstreben als nicht akzeptabel; vielmehr rangierte aufgrund maßgeblicher Äußerungen von Menzius moralische Pflicht vor Profit. Diese Präferenzen sind inzwischen verschwunden (was angesichts heutiger Entwicklungen durchaus als zwiespältig zu sehen ist). Zudem finden sich die konfuzianischen Elemente in den besagten Ländern mittlerweile eingebettet in westlich geprägte liberal-demokratische und marktwirtschaftliche Strukturen. In Taiwan hingegen scheint die wirtschaftliche Prosperität, deren Grundlagen sowohl durch amerikanische Finanzhilfe als auch durch konfuzianische Verhaltensweisen gelegt wurden, sogar einen gesellschaftlichen Druck in Richtung größerer politischer Partizipation bzw. Demokratisierung erzeugt zu haben. Gerade Letzteres ist eine Entwicklung, die unter Umständen auch einmal für die VR China bedeutsam werden könnte.

### ■ *Politik*

Die Beziehung zwischen Konfuzianismus und Politik ist durchaus problematisch, allerdings besitzt sie vielleicht auch ein positives Potential, das womöglich noch nicht ausgeschöpft ist. Als Ideologie der Führungselite hatte der Konfuzianismus nicht nur eine ethische und quasireligiöse Funktion, sondern ebenso eine politische. Seine politischen Ideen gehen hauptsächlich auf Menzius zurück. In dessen zentralen politischen Aussagen geht es um eine „menschliche Regierung“ (*ren zheng*) und die Sorge für das Wohlergehen des Volkes (im Gegensatz dazu hat der Herrscher die geringste Bedeutung).<sup>31</sup> Des Weiteren fordert der Konfuzianismus eine Einheit von Moral und Politik: Wer für öffent-

liche Belange zuständig ist, sollte durch charakterliche Kultivierung über ein vorbildhaftes moralisches Verhalten und einen Sinn für soziale Verantwortung verfügen („im Inneren ein Weiser, nach außen ein König“). Im Laufe der Geschichte führte dies zur Herrschaft einer durch staatliche Prüfungen ausgewählten Führungsschicht, welche die französischen und deutschen Aufklärer (wegen des Unterschieds zur Herrschaft des Adels und des Klerus in Europa) inspirierte, die jedoch mit ihren hierarchischen Strukturen – wenn man sie von modernen, demokratischen Standards her betrachtet – auch ihre Schattenseiten hatte. Wie dem auch sei, das Ziel einer konfuzianisch inspirierten Regierung war die Herrschaft einer gebildeten Elite durch moralisches Beispiel, Konsens und den Weg der Mitte, und zwar zum Zwecke der Verwirklichung eines gemeinsamen Guten und einer harmonischen Sozialordnung. Im Unterschied zu Europa, wo im politischen Bereich vertragliche Theorien tonangebend wurden, denen zufolge autonome Individuen ihre kollidierenden Rechte und Interessen aushandeln sollten, betrachtete man in China die Gesellschaft strukturell der Familie ähnlich: Für beide wurde Streit als etwas Schädliches angesehen, denn er konnte zu deren Zusammenbruch und eventuell zu „Chaos“ (*luan*) führen. Während schließlich in Europa aufgrund der Französischen Revolution, die die Herrschaft einer privilegierten Adelsklasse beendete, ein Antagonismus zwischen Staat (Regierung) und Individuum (Bürger) tragend wurde, woraus sich auch Vorstellungen einer dem Staat unabhängig gegenüberstehenden Zivilgesellschaft bzw. einer kritischen Öffentlichkeit entwickelten, operierte der chinesische Intellektuelle als konfuzianischer Beamter (bzw. kommunistischer Kader) immer im „Regierungslager“, das heißt, er sollte idealiter gleichzeitig ein guter, an den Idealen der Mitmenschlichkeit orientierter Verwalter und gegebenenfalls ein Mahner und loyaler Kritiker bei unkorrekter bzw. unmenschlicher Machtausübung sein.

Wie stellt sich die Verbindung von Konfuzianismus und Politik heute in der VR China dar? Zunächst besitzen Marxismus und Konfuzianismus nicht wenige Berührungspunkte, was einerseits die Übernahme der westlichen Lehre, andererseits die

Bewahrung konfuzianischer Grundmuster erheblich erleichterte. Beiden ist zum Beispiel ein gewisser moralischer Rigorismus gemein, welcher auf uneigennütziges Handeln gerichtet ist. Bedenkt man, dass sich unser Wort „Kommunismus“ auf chinesisches in etwa als „Lehre vom gemeinsamen Besitz“ übersetzen lässt und es in der konfuzianischen Tradition Schlüsselsätze gibt wie „die Welt gehört allen gemeinschaftlich“ (*tianxia wei gong*), so liegen die Parallelen auf der Hand. So hat auch der unter Mao populäre Spruch „Dem Volke dienen“ eine ausgesprochen konfuzianische, „selbstlose“ Note. Und von Maos Hauptwidersacher, dem in der Kulturrevolution ermordeten ehemaligen Staatspräsidenten Liu Shaoqi, gibt es eine berühmt gewordenen Schrift mit einem bemerkenswerten Titel, der Konfuzianismus und Kommunismus zusammenführt: „Über die Selbstkultivierung eines Kommunisten“. Schließlich sind beide Lehren praxis- und gesellschaftsorientiert, und beiden fehlt jegliches Interesse an überirdischen oder kultisch-religiösen Dingen. Der Unterschied zwischen beiden Ideologien liegt vielleicht darin, dass es sich beim Konfuzianismus um eine nicht-eifernde, milde und beim Kommunismus um eine eifernde, revolutionäre Selbstlosigkeit handelt.

Nachdem die Exzesse der Kulturrevolution überstanden waren, die ja auch und gerade versuchte, alle Spuren der Tradition auszumerzen, wurde während der 80er Jahre die Relevanz des Konfuzianismus für China neu diskutiert, wobei man versuchte, die Spreu vom Weizen zu trennen, das heißt, seine positiven Seiten neu zu beleben. (Anlass dazu gab der eben besprochene wirtschaftliche Erfolg von Taiwan, Singapur, Hongkong, Südkorea und Japan.) In der offiziellen Konfuzianismus-Politik der VR China ist inzwischen eine Wende erfolgt: Man appelliert nicht nur an die konfuzianischen Sekundärtugenden – Fleiß, Ausdauer, Pflichtbewusstsein, Geduld, Sparsamkeit, Entbehrungsfähigkeit etc. –, um an das Wirtschaftswachstum der anderen „konfuzianisch“ geprägten ostasiatischen Staaten anzuschließen, inzwischen dient der einst verpönte Konfuzius auch dazu, als großartiges nationales Erbe vorgeführt zu werden und Natio-

nalstolz im Volk zu wecken. Wie bereits erwähnt hat China eine Kulturoffensive gestartet, indem es – analog zu den deutschen Goethe-Instituten – weltweit Konfuzius-Institute gründet. Mittlerweile gibt es sogar Bemühungen, die konfuzianische Ethik in den Schulunterricht einzubinden sowie eine neue „geistige Zivilisation“ als Gegenkraft zum derzeit populären Bereichsbestreben zu errichten. Dies geschieht nicht zuletzt aus der Erkenntnis heraus, dass China in der Phase des postmaoistischen ideologischen Vakuums sowie eines durch das Wirtschaftswachstum beschleunigten Sittenverfalls dringend eine schon in der Erziehung zu legende neue (alte?) moralische Grundlage benötigt.

Daneben werden offenbar jedoch von Regierungsseite gewisse konfuzianische Gesellschaftsstrukturen und Verhaltensmuster auch heute noch als politisch nützlich betrachtet, zum Beispiel die hierarchischen Beziehungen zwischen Herrschenden und Untergebenen sowie Loyalität und Gehorsam seitens der Intellektuellen und des Volkes. Sie lassen sich sicherlich im Sinne eines „neuen Autoritarismus“ für den Aufbau Chinas einsetzen; und dies wäre – von unseren westlichen Standards her gesehen – durchaus als problematisch zu bewerten. Die Frage bleibt allerdings offen – auch angesichts der jüngsten Verwestlichungs- und Vermassungstendenzen –, ob die konfuzianische Form der Einheit von Moral und Politik als spezifisch chinesische kulturelle Ressource für die weitere Entwicklung der Demokratie in China nicht doch noch eine wichtige, nämlich kulturell eigene Rolle spielen kann – wie zum Beispiel in Japan oder Singapur.

### ■ *Philosophie und Religion*

Wenn wir uns nun abschließend dem religiös-philosophischen Aspekt zuwenden, wollen wir zunächst das politische Zentrum der chinesischen Welt wieder verlassen und uns in die Peripherie begeben, und zwar weniger in die Vier Kleinen Drachen, als vielmehr nach Amerika. Es ist ein interessantes Phänomen, dass der spirituelle Kern des Konfuzianismus – die Seite an ihm, die (neben den postkonfuzianischen Sekundärtugenden) den

Untergang der Institution des konfuzianischen Staates überlebt hat – auch und gerade von Chinesen erörtert wird, die im Ausland leben und lehren, die also beide Welten kennen. Inzwischen spricht man sogar von einem „*Boston Confucianism*“<sup>32</sup>, das will heißen, dass der Konfuzianismus an den Topuniversitäten Amerikas – Harvard, Princeton etc. – von dort lehrenden Chinesen hoch gehandelt wird. Dies ist eine bemerkenswerte Umkehr der Verhältnisse zur Zeit der 4.-Mai-Bewegung, als die Chinesen mit Auslandserfahrung gerade diejenigen waren, die den Konfuzianismus am heftigsten bekämpften und für eine völlige Verwestlichung plädierten.

Was ist der spirituelle Kern des Konfuzianismus? Es ist das Bewusstsein einer in der menschlichen Natur angelegten Güte, die, da vom Himmel verliehen, letztlich transzendenten Ursprungs ist, die sich jedoch immanent in der Selbstkultivierung des einzelnen Menschen realisiert. Dabei wird der Himmel (*tian*) weder im christlichen Sinne als Gott noch als Paradies gesehen, sondern als metaphysischer Urgrund einer moralischen Weltordnung. Und da die moralischen Prinzipien des Menschen identisch mit den metaphysischen Prinzipien des Kosmos (des Himmels) sind, führt die rechte Erkenntnis der „menschlichen Natur“, wie es bei Menzius heißt, zur Kenntnis des moralischen „Auftrags des Himmels“, so dass der Mensch schließlich zu einem „Bürger des Himmels“ (*tian min*) wird, das heißt, er bildet mit Himmel und Erde – mit dem Kosmos und aller Kreatur – eine Einheit. Durch die Verwirklichung seiner Mitmenschlichkeit im Prozess der Selbstkultivierung kommt der Mensch somit zur Einheit mit der letzten Wirklichkeit: dem *Dao* oder dem „Himmel“. Hier haben wir also ein grundreligiöses Anliegen in säkularer Form: das Streben nach einem höchsten Guten im menschlichen Leben. In diesem spirituellen Kern einer „immanenten Transzendenz“ besitzt der meist als rein säkular verstandene, oder vielmehr missverstandene, Konfuzianismus sogar eine mystische Dimension.

In der Diskussion um die chinesische Tradition, die in der Peripherie Chinas stattfindet, wird eben auf dieser Seite des Konfuzianismus abgehoben. Der in Princeton lehrende Yü Ying-shih

zum Beispiel führt in seinem Artikel „Die aktuelle Bedeutung der traditionellen chinesischen Kultur unter dem Gesichtspunkt des Wertesystems“ – einem Aufsatz, der die Diskussion um die neue Relevanz des Konfuzianismus wahrscheinlich mehr als alles andere geprägt hat – die Lebensfähigkeit des konfuzianischen Wertesystems eben auf den Aspekt der „immanenten Transzendenz“ zurück.<sup>33</sup> Im Gegensatz zum abendländischen Wertesystem, das nach dem Tode Gottes, also nach dem Verlust seiner transzendenten Verankerung, brüchig geworden sei, habe das chinesische Wertesystem, so Yü, für die Intellektuellen Chinas auch heute noch seine Gültigkeit bewahrt. Denn das *Dao* (das Transzendente) manifestiert sich im täglichen Leben, in der Erfüllung zwischenmenschlicher Beziehungen und im Einsatz für das Gemeinwohl; oder anders gesagt: Der „Weg“ (*Dao*) des Himmels ist auch der „Weg“ des Menschen.

Der bereits erwähnte und in Harvard lehrende Tu Weiming sieht heute eine neue Phase des Konfuzianismus heranbrechen, für die er die aktuelle Relevanz von drei traditionellen Zügen betont:

- einen inklusiven Humanismus;
- den Gedanken der Heiligkeit der Erde bzw. Einheit von Mensch und Natur (als ökologisch relevante Neuinterpretation der erwähnten „Einheit von Himmel und Mensch“);
- eine Form von Religiosität, die auf einer immanenten Transzendenz basiert.<sup>34</sup>

Der Aspekt der Inklusivität des konfuzianischen Humanismus wird von Tu in folgender Passage illustriert:

Ebenso wie das individuelle Selbst den Egoismus überwinden muss, um in authentischer Weise menschlich zu werden, so muss der Familienverband Nepotismus überwinden, um in authentischer Weise menschlich zu werden. Analog dazu muss die Gemeinde Engstirnigkeit überwinden, der Staat muss Ethnozentrismus überwinden und die Welt muss Anthropozentrismus überwinden, um in

authentischer Weise menschlich zu werden. Im Lichte des konfuzianischen inklusiven Humanismus gesehen transzendiert das Selbst sowohl individuell als auch korporativ Egoismus, Nepotismus, Engstirnigkeit, Ethnozentrismus und Anthropozentrismus, um „mit Himmel, Erde und aller Kreatur einen Körper zu bilden“.<sup>35</sup>

So verstanden bedeutet die konfuzianische Selbstverwirklichung – und das ist kein geringer Unterschied zu unserem modernen westlichen Selbstverwirklichungstrend – eine Überwindung von Individualismus in umfassendster Weise: eine Freiheit zur Verantwortung für ein nicht nur gesellschaftliches, sondern globales, wenn nicht sogar kosmisches Ganzes.

Im Gedanken der „Heiligkeit der Erde“ trifft sich diese moderne Interpretation des Konfuzianismus mit der westlichen Öko-Bewegung (Bewahrung der Schöpfung). Zusammen mit dem *Feng-shui* und einer daoistisch begründeten Naturverbundenheit empfangen wir somit neue Signale aus den Traditionen gerade desjenigen Landes, das zwar in den letzten Jahrzehnten mit am meisten gegen die Umwelt gesündigt hat, in dem aber eben diese Traditionen offensichtlich auch ein Potential für eine Umkehr in sich bergen.

Man sieht, dass zwischen dem Verständnis des Konfuzianismus als wirtschaftsfördernde Ethik oder politisch bedenkliche, autoritäre Ideologie auf der einen Seite, und dem der modernen konfuzianischen Humanisten, wie Yü und Tu auf der anderen, erhebliche Unterschiede bestehen. Was letztere anstreben, ist keine Restauration einer verklärten Vergangenheit oder Wiederbelebung konfuzianischer Institutionen und Rituale. In dem Bewusstsein der Unumkehrbarkeit der geschichtlichen Entwicklung und angesichts der Verheerungen der letzten Jahrzehnte suchen sie vielmehr eine zeitgemäße Aneignung bzw. kreative Neuinterpretation des kulturellen Erbes, um dadurch zu einer „Strategie für einen kulturellen Wiederaufbau Chinas zu gelangen“<sup>36</sup>. Dieser beinhaltet eine Durchdringung von chinesischen konfuzianischen und westlichen liberal-demokratischen Elementen, das heißt, er soll schließlich zu einer modernen demokrati-

schen Gesellschaft mit chinesischen Zügen und bewährten konfuzianischen Werten führen. Der Konfuzianismus bildet offenbar eine Tradition, die – unbelastet von Dogmen – womöglich weit veränderungs- und anpassungsfähiger ist, als man dies angenommen hat, seit man ihn mit Beginn der chinesischen Moderne nur mit Stagnation und Festhalten an der Vergangenheit assoziierte.

Inzwischen wird in der VR China und in Taiwan der Konfuzianismus mehr als nur in akademischen Zirkeln, so zum Beispiel auch politisch, nämlich im Zusammenhang mit dem Kommunitarismus, diskutiert. Auch hat in jüngster Zeit die Professorin Yu Dan mit ihren höchst populären und verständlichen Fernsehsendungen und Büchern zu den Klassikern des Konfuzianismus ein beispielloses Interesse für die Lehren des alten Meisters geweckt. Allerdings sieht – trotz dieser Tendenzen – die Wirklichkeit Chinas momentan nicht so aus, als dass dort die hohen ethischen Inhalte, die die heutigen konfuzianischen Humanisten in und außerhalb Chinas wieder belebt sehen möchten, zum Tragen kämen. Über bestimmte postkonfuzianische Ausprägungen hinaus, wie Sekundärtugenden, Familienbewusstsein, ein intensiveres Lehrer-Schüler-Verhältnis und der eher problematischen politischen Instrumentalisierung scheint zurzeit der Konfuzianismus sein eigentliches Potential noch nicht entfaltet zu haben. Das könnte sich jedoch wieder ändern, wenn die Entwicklung so geht wie in anderen Bereichen (z. B. *Feng-shui*, *Qigong*, Daoismus, Zen etc.), die zuerst vom Westen entdeckt werden mussten, um in China auf breiter Front neu akzeptiert zu werden. Insofern gilt es, das Bemühen der „Boston-Konfuzianer“ mit Interesse weiter zu beobachten.

### *Ist China konfuzianisch?*

Ist also China überhaupt konfuzianisch zu nennen? Manche Fachleute geben eine verneinende Antwort; so heißt es zum Beispiel stellvertretend für andere: „Die Werte, die Konfuzius pries, sind kein ‚Konfuzianismus‘, sondern sie sind universal – und wenn man sich tatsächlich massenweise ihrer erinnerte,

könnten sie zur Eindämmung negativer Auswüchse einer rasanten Modernisierung Ostasiens beitragen.“<sup>37</sup> Außerdem würden sich bestimmte gesellschaftliche Züge auch in Süditalien oder im Nahen Osten finden lassen. Andere halten „Konfuzianismus“ für eine „Residualkategorie“, also für einen unbestimmbaren Begriffsrest, der angesichts des uneinheitlichen Gegenstandes kaum etwas hergibt und eher als Zeichen eines Erklärungsnotstandes betrachtet werden könne. Man könnte nun parallel dazu fragen: Ist China chinesisch?, und darauf ließe sich – ebenfalls verneinend – antworten, dass in China bekanntlich Menschen lebten, die sich mit den gleichen existentiellen Problemen wie wir abgaben, abgesehen davon, dass die Modernisierung – zumindest in den Städten – ein Ausmaß angenommen habe, wodurch sich das moderne Stadtleben kaum mehr von dem unsrigen unterscheidet. Mit dieser Feststellung hätten wir einem inzwischen populären universalistischen Impuls Genüge getan, der insbesondere aufgrund der Menschenrechtsdiskussion gerne (und moralisch-politisch korrekt) das universell Menschliche und Moderne in den Vordergrund stellt. Allerdings brächte uns das keinen großen Erkenntnisgewinn, denn es sollte uns in einer Betrachtung Chinas nicht in erster Linie darum gehen, das Gleiche zu sehen, sondern die Unterschiede bzw. die anders geartete kulturelle Einbettung von möglicherweise universalen Zügen zu deuten und zu verstehen.

Auch wird gerne eingewendet, es ließe sich immer wieder beobachten, dass sich Chinesen in ihrem Verhalten nicht an konfuzianische Ideale hielten und sich somit in Widerspruch zu ihrer eigenen Tradition befänden. Nach dieser Logik könnte ein Chinese argumentieren, dass die Europäer zwar auch die Ideale Gerechtigkeit und Brüderlichkeit in ihrer Tradition fänden, sich jedoch – etwa im Hinblick auf die Menschen aus der Dritten Welt – nicht daran halten würden. Außerdem würde er womöglich andere „universale Werte“ in den Vordergrund stellen, vielleicht den Gedanken der Verantwortung, der Uneigennützigkeit oder Ähnliches. So wird auch die Bedeutung von Harmonie im chinesischen „Gesellschaftsmodell“ mit dem Hinweis angezwei-

felt, 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 sei. Man darf jedoch nicht übersehen, dass gewisse Idealvorstellungen, 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 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<sup>38</sup>, auch wenn die Wirklichkeit während 2000 Jahren christlicher bzw. postchristlicher abendländischer Geschichte meist genau entgegengesetzt aussah. Das heißt, wir dürfen die Prägewirkung dieser Idealvorstellungen nicht unterschätzen. Sie lassen sich nicht einfach durch Aufzeigen von gegenläufigen Einzelfällen entkräften.

Es spricht vieles dafür, die kulturellen Unterschiede Chinas zum „Westen“ hauptsächlich auf den langen Einfluss des Konfuzianismus zurückzuführen, denn er hat der Region – natürlich vermischt mit anderen (auch von auswärts gekommenen) Lehren und Kräften – über zwei Jahrtausende seinen unverwechselbaren Stempel aufgedrückt. So ist es durchaus legitim, wie hierzulande von einem postchristlichen so auch in China von einem postkonfuzianischen Wertesystem zu sprechen. Modernisierungstheoretiker sprechen auch inzwischen von „multiplen Modernitäten“, was heißen soll, dass sich die Modernisierung nur teilweise nach „westlichen“ Mustern richtet, dass sie vielmehr sonst mit den vorgefundenen kulturellen Grundmustern eigene Verbindungen eingeht. Gleichwohl sollten uns diese Überlegungen nicht davon abhalten, das möglicherweise universell Gültige am Konfuzianismus kennen und schätzen zu lernen.

## *Globale Relevanz?*

Besitzt der Konfuzianismus etwa eine über China und Ostasien hinausgehende universale Relevanz? Vorher klang bereits an, dass das konfuzianische Wertesystem, wie es Yü Ying-shih und Tu Weiming (oder der Koreaner Hahm Chaibong<sup>39</sup>) verstehen, sowohl über das partikular Chinesische als auch die westliche Moderne hinausweist: Es stellt für sie eine philosophisch-religiöse Antwort auf universale Menschheitsfragen dar und bietet sich schließlich auch und gerade als Wegweiser aus den ökologischen und sozialen Krisen der spät-industrialisierten Gesellschaften des Westens an. Für sie sind diese Werte nicht mehr vergangenheits- als vielmehr zukunftsorientiert, besitzen nicht mehr lokale, sondern globale Tragweite.

Die früher an der Universität Toronto tätige und inzwischen verstorbene Julia Ching hat vor einigen Jahren in Tübingen (in einer mit Hans Küng gemeinsam veranstalteten Vorlesungsreihe über „Konfuzianismus und Christentum“) auf die Eingangsfrage eine Antwort gegeben, die womöglich immer noch gültig ist:

Wenn wir unter Konfuzianismus eine rückwärts gerichtete Ideologie verstehen, sterile Textstudien, eine Gesellschaft von hierarchischen Beziehungen, die Gegenseitigkeit ausschließen, die permanente Dominanz der Eltern über die Kinder und der Männer über die Frauen sowie eine soziale Ordnung, die nur an der Vergangenheit und nicht an der Zukunft interessiert ist, dann ist der Konfuzianismus für uns heute nicht mehr relevant und könnte ebensogut untergehen.

Aber wenn wir mit Konfuzianismus eine fortschreitende Entdeckung des Wertes des Menschen meinen, seiner Fähigkeit zu moralischer Größe und sogar Weisheit, der fundamentalen Beziehungen zu anderen in einer Gesellschaft, die auf ethischen Werten basiert, wenn wir schließlich eine Interpretation der Wirklichkeit und eine Metaphysik des Selbst anstreben, die offen bleibt für Transzendenz, dann ist der Konfuzianismus auch heute

noch von großer Bedeutung und muss wieder lebendig werden.<sup>40</sup>

Schließlich ist auch zu berücksichtigen, dass der Konfuzianismus im Zusammenhang mit Forderungen nach einer universalen Ethik (oder, um mit Hans Küng zu sprechen, einem „Weltethos“) erörtert wird. Das Problem ist jedoch, dass die Diskussion über Weltethos hauptsächlich in einer Sprache der Ethik der Rechte des Menschen geführt wird, die dem Konfuzianismus eigentlich fremd ist. Dem modernen verrechtlichten Individuum steht bekanntlich auf chinesischer Seite ein Individuum gegenüber, das eher in moralischen Kategorien wie Beziehungen, Verantwortung, Pflichten und Sorge verstanden wird. Dass in diesem Zusammenhang das Aufgeben moralischer Gesichtspunkte nicht ganz unproblematisch ist, hat einmal der kanadische Philosoph Charles Taylor prägnant gefasst, indem er sagte: „Anstatt zu sagen, es ist falsch, mich zu töten, sagen wir nun, ich habe ein Recht auf Leben.“<sup>41</sup> Der Punkt ist, dass einer Ethik der Rechte als minimalistischer („dünner“) Ethik einfach bestimmte wichtige Aspekte fehlen. Zum Beispiel können Anliegen wie Sorge, Liebe, Beziehungen, Ehe, Familie, Vertrauen, Verantwortung etc. kaum allein als Fragen der Rechte formuliert werden. Wenn wir dies tun (was heutzutage mehr und mehr der Fall ist), gehen womöglich wichtige Teile verloren. Sicherlich brauchen wir eine Sprache des Rechts, aber es wäre zu fragen, ob wir nicht ebenso eine Sprache der Sorge und der Verantwortung brauchen. Und zu dieser Sprache, wenn sie einmal in der Zukunft an Bedeutung gewinnen sollte, könnte der Konfuzianismus durchaus einen nicht unwesentlichen Beitrag leisten.<sup>42</sup>

Man könnte sich also vorstellen, dass sich die positive Wirkung eines kreativ neuinterpretierten Konfuzianismus nicht nur auf China beschränkte. Die Vision eines inklusiven Humanismus, wie ihn Tu Weiming und Yü Ying-shih verstehen, hätte tatsächlich transnationale Relevanz. Die ganze Menschheit – und nicht mehr einzelne Nationen – sieht sich heute durch Fehlentwicklung der westlichen Moderne Herausforderungen gegenüber, die eine Wende vom modernen zum globalen Denken not-

wendig machen. Der modernistischen Fortschrittsgläubigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts ist bekanntlich inzwischen die Sorge um das Überleben unseres Planeten und der Spezies Mensch gewichen. Die westliche Modernisierungs- und Wachstumsideologie birgt in ihrer Kurzsichtigkeit womöglich ein selbstzerstörerisches Element in sich – wie ein Computervirus, das sich vielleicht erst gegen Ende des Spielprogramms zeigt, indem es, wenn die Höchstpunktzahl erreicht ist, die ganze Festplatte löscht. China hat sich inzwischen ganz an diesen mächtigen globalen Trend des wirtschaftlichen Wachstumsdenkens angehängt. Insofern entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, dass die Neuinterpretation seiner Tradition in den eigentlichen Ländern der Wachstumsideologie erfolgt.

Angesichts der neuen globalen Herausforderungen könnten bestimmte Seiten des Konfuzianismus – seine Konzepte einer inklusiven Menschlichkeit sowie der Heiligkeit der Erde – in der Tat eine wegweisende Bedeutung über Kulturgrenzen hinweg gewinnen, vielleicht sogar einen bescheidenen Beitrag dazu leisten, das „Unternehmen Mensch“ auf diesem Planeten weiterhin am Leben zu halten.

### 4.3 Daoismus

Der Daoismus (Taoismus), die andere große (wenn auch untergeordnete) „philosophische“ Tradition Chinas, bildet gleichsam den Gegenpol zum Konfuzianismus, und doch stehen beide nicht, wie schon angedeutet, in einem feindlichen Verhältnis zueinander. Lässt sich der Konfuzianismus als Lehre verstehen, die die Pflichterfüllung des Menschen und einen gesitteten Umgang miteinander zum Zwecke einer politisch-gesellschaftlichen Harmonie betont, so steht der Daoismus eher in einer anarchischen Tradition. Wo die „real existierende“ Ausprägung des Konfuzianismus eine Befolgung von festgelegten sozialen Rollen und Konventionen in der Gesellschaft verlangt, bietet der Daoismus Ungezwungenheit und Freiheit von diesen – oder besser: ein Mitspielen bei gesellschaftlichen Konventionen, ohne sich

jedoch davon beherrschen zu lassen. Die Kultivierung des moralischen Selbst will der Konfuzianismus, die Kultivierung der natürlichen „Lebensenergie“ (*qi*) ist Anliegen des Daoismus; eine Harmonie innerhalb der Beziehungen der menschlichen Gesellschaft strebt der Konfuzianismus an; um eine Harmonie mit dem Wirken der Natur geht es dem Daoismus. Die gegenseitige Bedingtheit der beiden Lehren zeigt sich allein darin, dass das Wort *Dao* (früher *Tao*), wörtlich „Weg“, sowohl im Konfuzianismus als auch im Daoismus eine wichtige Rolle spielt. Für die Konfuzianer bedeutet es den moralisch „rechten Weg“ des Menschen in der Gesellschaft; für die Daoisten ist es der „Weg der Natur“ in ihrem Leben spendenden und doch unergründlichen, spontanen Wirken. Der Daoismus wirkte somit vor allem prägend auf die chinesische Liebe zu Natürlichkeit, Ungezwungenheit, Muße und einfachem Leben, aber auch auf Kunst und Ästhetik. Er hat in den letzten Jahrzehnten hierzulande eine beispiellose Popularität erfahren; die Gründe für diese Beliebtheit sollen zum Schluss auch kurz angesprochen werden.

Historisch gesehen ist der Daoismus eine Naturphilosophie aus dem 6.–3. Jahrhundert v. Chr. Das beeindruckendste Zeugnis dieser Tradition ist der *Klassiker vom „Weg“ und dessen Wirkkraft* (*Daode jing*, bekannter hierzulande als *Tao Te King*) des legendären, nämlich historisch nicht ganz greifbaren Laozi (Lao-tzu). Es besteht aus 81 knappen Kapiteln mit poetisch-philosophisch gehaltenen Sinnsprüchen. Ähnlich wie das *Buch der Wandlungen* hat diese kurze Schrift hierzulande bereits Kultbuchstatus gewonnen. Auch das zweite wichtige Wort im Titel dieses Klassikers, die „Wirkkraft“ (*de*, früher *te*), ist ein Begriff der gleichermaßen im Daoismus wie im Konfuzianismus beheimatet ist, allerdings ebenfalls mit unterschiedlichen Bedeutungsnuancen: Für beide – Konfuzianer und Daoisten – ist die „Wirkkraft“ des *Dao* diejenige Kraft, die ein Mensch erwirbt, wenn er sich dem *Dao* anvertraut; doch äußert sie sich für den Daoisten, der das *Dao* als die unergründliche Grundlage des Waltens der Natur versteht, eher als naturkundige, bisweilen sogar übernatürliche, Fähigkeiten. Für den Konfuzianer hingegen, der vom *Dao* als der moralischen Weltordnung ausgeht, zeigt sich die

Wirkkraft in demjenigen, der sich dieses moralische *Dao* zu eigen macht, entsprechend als eine moralische Wirkkraft, nämlich als Tugend. Beide Schriftzeichen zusammen (also *daode*) ist das moderne chinesische Wort für „Moral“ – eine Interpretation, die bezeichnenderweise eher konfuzianisch als daoistisch ist. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu sehen, dass man in China für die Übersetzung des Namens „Deutschland“ das Schriftzeichen für „Wirkkraft/Tugend“ gewählt hat: *de*. So heißt Deutschland das „Land der Tugend“ (*De guo*). Dies hat zwar auch phonetische Gründe wegen der lautlichen Ähnlichkeit (das einsilbige *de* bezieht sich auf den Anfangslaut von *Deutschland*), ist jedoch inhaltlich bedeutungsvoll und – wenn auch vielleicht in Verkennung der realen Gegebenheiten – schmeichelhaft.

### *Paradoxe Unergründlichkeit*

Eine der Hauptaussagen dieses Klassikers (und des Daoismus überhaupt) ist der Gedanke, dass der „Weg“, der sich als Seinsgrund hinter dem Wirken der Welt verbirgt, in seiner unergründlichen Totalität der Erkenntnis nicht zugänglich ist. Gleich der Eingangssatz des *Daode jing* lautet dementsprechend:

Der „Weg“, den man aussprechen kann, ist nicht der beständige „Weg“. (Kap.1)

Dieser Satz bietet im chinesischen Original einiges mehr an interessanten Verstehensfacetten, denn das Schriftzeichen *dao* trägt neben „Weg“ auch die zusätzliche Bedeutung „sprechen“. Es taucht also in diesem Satz nicht zweimal, sondern dreimal auf (*Dao ke dao, fei chang dao*). Darüber hinaus gibt es im klassischen Chinesisch keine erkennbare Trennung zwischen Nomen und Verben; mit anderen Worten, ein Wort/Schriftzeichen kann meist verbal und substantivisch gebraucht werden. (Diese sprachliche Nicht-Unterscheidung zwischen Dingen und Handlungen kann durchaus zu tiefergehenden sprachphilosophischen Grübeleien Anlass geben, insofern nämlich, als Gegenstände hier zu Geschehnissen werden, was eine nicht-dingliche Deu-

tung, sondern eher ein Prozessverständnis der Welt nahelegt.) Da also das Schriftzeichen *dao* nicht nur von seiner Zweitbedeutung als „sprechen“, sondern auch von seiner Grundbedeutung als „Weg“ verbal gelesen werden kann, lässt sich der Eingangssatz verstehen: „Der ‚Weg‘, der ‚Weg‘ [sein] kann, ist nicht der beständige ‚Weg‘“, oder: „Das *Dao*, das *Dao* [sein] kann, ist nicht das beständige *Dao*“ (oder: Das *Dao*, das sich *daoisieren* lässt, ist nicht das beständige *Dao*“ etc.)<sup>43</sup> Der erste Satz eröffnet dieses Werk demnach mit einer schillernden Bedeutungsvielfalt bzw. Unbestimmtheit, was durchaus dem Gesamtsinn des Buches entspricht.

Kurzum, der „Weg“ lässt sich weder mit Worten, noch sonstige – als *Dao* – festnageln. Was folgt, sind Umschreibungen oder Annäherungen sowie paradoxe Formulierungen, die der „gelehrten Unwissenheit“ (*docta ignorantia*) des mittelalterlichen deutschen Philosophen Nikolaus von Kues vergleichbar sind.<sup>44</sup> So heißt es über den „Weisen“, der sich dem „Weg“ angenähert hat:

Wer weiß, ist ungelehrt,  
wer gelehrt ist, weiß nichts. (Kap. 81)<sup>45</sup>

Der Wissende redet nicht,  
der Redende weiß nicht. (Kap. 56)

Also auch der Berufene [...]  
Er lernt das Nichtlernen. (Kap. 64)

Schließlich empfiehlt das Buch mit paradoxen Formulierungen eine Verminderungsstrategie in der Lebensführung:

Wer das Lernen übt, vermehrt täglich.  
Wer den „Weg“ übt, vermindert täglich.  
Er vermindert und vermindert,  
bis er schließlich ankommt beim Nicht-Tun. (Kap. 48)

Eine dem *Dao* gemäße Einstellung verträgt sich also nicht mit dem allseits zu beobachtenden Aktionismus oder dem landläufigen Streben des Menschen nach immer mehr. Vielmehr gilt es, das Tempo herunterzufahren, zu entschleunigen und den Din-

gen Raum zu geben, sich von allein zu entfalten. Eben dies ist, wie wir im Folgenden sehen werden, das Potential des *Dao*.

„Von-selbst-so-Sein“ und „Nicht-Tun“

Eine der wenigen Annäherungen an den „Weg“ im *Daode jing* lautet: Er ist „von selbst so“ (*zi ran*), wie er ist; er wirkt – wie der Gang der Natur – aus sich selbst heraus (Kap. 25). So geschieht der Wechsel in den Jahreszeiten, das Wachsen der Pflanzen, das Wehen des Windes und das Ziehen der Wolken ganz von alleine. Hier wird deutlich, dass dem Daoismus der Gedanke eines schöpfenden und über allem waltenden Gottes fremd ist, vielmehr laufen die Dinge und Prozesse in der Natur spontan ab. Ein liebender Gott passt auch nicht in die Bildersprache des Daoismus; im *Daode jing* (Kap. 5) heißt es sogar, dass Himmel und Erde nicht gütig (*ren*) seien, vielmehr behandelten sie die Geschöpfe wie Stroh Hunde, also wie zum Opfergebrauch zu verbrennende Puppen.<sup>46</sup> So haben wir es hier – im Gegensatz zum konfuzianischen – nicht mit einem ethischen „Weg“ zu tun, vielmehr ist der daoistische „Weg“ moralisch indifferent.

Die Konsequenz für den Menschen aus der Einsicht in das spontane Wirken des *Dao* bedeutet: „nicht tun“ – *wu wei*. Dies soll jedoch nicht heißen, untätig zu sein, sondern nicht bewusst und aus Eigeninteresse versuchen, Abläufe zu steuern, stattdessen: geschehen lassen können, im Einklang mit dem spontanen, unergründlichen Wirken der Natur leben und sich ihrem steten Wandel anpassen. So wie der Volksmund weiß, dass das Gegenteil von gut nicht schlecht, sondern „gut gemeint“ ist, lehnt der Daoismus jedes gut gemeinte Eingreifen in den Lauf der Dinge ab, stattdessen weiß er, dass die Dinge im Leben sich meist am besten von alleine regeln, oder in den berühmten Worten des *Daode jing*:

Beim Nicht-Tun bleibt nichts ungetan. (Kap. 48)

Diese Maxime betrifft auch Anweisungen für das rechte Regieren eines Landes – ein Thema, mit dem sich dieser Klassiker an

vielen Stellen auseinandersetzt. Hier lautet die Empfehlung, dass sich die Regierenden am besten von dem Gedanken des *laissez-faire* leiten lassen sollten. Laozi gebraucht dafür ein anschauliches Bild aus der Küche:

Ein großes Land muss man leiten,  
Wie man kleine Fischlein brät. (Kap. 60)

Wie zu vieles Umrühren und Wenden ein Gericht von kleinen Fischen leicht zu Brei werden lässt, so kann Überre(a)gieren und Aktionismus ein Land leicht an die Schwelle des Ruins führen. In diesen Leitgedanken zeigt sich schließlich, dass auch der Daoismus (wie der Konfuzianismus – und im Gegensatz zur philosophischen Hauptströmung in Europa) als Lebensphilosophie nicht erkenntnis-, sondern handlungsorientiert ist, auch wenn er – paradoxerweise – das Nicht-Handeln propagiert.

### *Einheit und Bedingtheit der Gegensätze*

Im Gegensatz zum Menschen, der im normalen Leben dazu neigt, gewisse Tendenzen zu verstärken – indem er wegnimmt, wo bereits etwas fehlt, oder dazu gibt (bzw. mehr verlangt), wo schon etwas reichlich vorhanden ist –, bewirkt das *Dao* einen Ausgleich der Gegensätze. Dieser Gedanke ist uns bereits in der Vorstellung des *Yin-Yang*-Denkens begegnet, das mit dem Daoismus eng verwoben ist. So heißt es dazu im *Daode jing*:

Der „Weg“ des Himmels gleicht dem Spannen eines Bogens:  
Was hoch ist, wird gedrückt,  
was tief ist, wird gehoben.  
Wo zu viel ist, da wird genommen,  
wo fehlt, da wird ergänzt.  
Also:  
Der „Weg“ des Himmels  
nimmt, wo zu viel ist, und spendet da, wo etwas fehlt.  
Der „Weg“ des Menschen  
nimmt da, wo etwas fehlt, und gibt, wo zu viel ist.  
(Kap. 77)

Das *Dao* bewirkt also nicht nur den Ausgleich, sondern auch die Einheit der Gegensätze; alle Widersprüche und Paradoxien sind darin aufgehoben.

Durch die Gegensätze ist eine grundsätzliche Relativität alles Seienden gegeben; das heißt, wir nehmen die Dinge immer nur in ihrer gegensätzlichen Bedingtheit wahr – so wie Klang und Stille, Licht und Dunkel einander bedingen:

Wenn auf Erden alle das Schöne als schön erkennen,  
so ist dadurch schon das Hässliche gesetzt.  
Wenn auf Erden alle das Gute als gut erkennen,  
so ist dadurch schon das Nichtgute gesetzt.  
Denn Sein und Nichtsein erzeugen einander.  
Schwer und Leicht vollenden einander.  
Lang und Kurz gestalten einander.  
Hoch und Tief verkehren einander.  
Stimme und Ton sich vermählen einander.  
Vorher und Nachher folgen einander. (Kap. 2)

Da die Gegensätze einander bedingen, wäre es verkehrt, nur das eine zu fordern, denn das andere bekommen wir gleichsam ungefragt mitgeliefert. Dies wird auch bisweilen mit einer Kritik an den Konfuzianern verbunden. Ihnen ging es bekanntlich darum, Tugenden wie Mitmenschlichkeit und Pflichtbewusstsein zu fördern. Doch Laozi zufolge geht das Propagieren großartiger Tugenden immer mit dem Gegenteil, das heißt einem allgemeinen Sittenverfall, einher:

Beim Verfall des großen „Wegs“  
entstanden die Lehren von Mitmenschlichkeit und Pflicht.  
(Kap. 15)

In diesen Äußerungen finden wir Anflüge einer Zivilisationskritik im Daoismus, die sich auch in verschiedenen anderen Facetten zeigt, so in einer Bevorzugung des Einfachen, Rohen und Natürlichen – bildlich gesprochen: dem rohen, „unbehauenen Klotz“ (*pu*), mit dem bisweilen der daoistische Weise verglichen wird (z. B. Kap. 15).

Auch im zweiten daoistischen Klassiker, dem nach seinem Autor *Zhuangzi* (Dschuang Dsi, 4.–3. Jh. v. Chr.) genannten Buch, geht es immer wieder darum, die Einheit der Gegensätze aufzuzeigen. Das Buch ist beliebt wegen seiner vielen Gleichnisse und Parabeln, so auch der folgenden, welche die Konsequenzen eines Verkennens der Einheit deutlich werden lässt. Menschen, die dieses Prinzip nicht verstehen, leben wie die Affen in der Geschichte, die da heißt „Morgens drei“:

Ein Affenvater brachte seinen Affen Stroh und sprach: „Morgens drei [Ballen] und abends vier.“ Da wurden die Affen alle böse. Da sprach er: „Dann also morgens vier und abends drei.“ Da freuten sich die Affen alle. Ohne dass sich begrifflich oder sachlich etwas geändert hätte, äußerten sich Freude oder Zorn bei ihnen. Die Affen waren eben auch in subjektiver Bedingtheit befangen. Also macht es der Berufene in seinem Verkehr mit den Menschen. Er befriedigt sie mit Ja und Nein, während er innerlich ruht im Ausgleich des Himmels: das heißt beides gelten lassen.<sup>47</sup>

Beides, das heißt scheinbar miteinander Unvereinbares, gelten lassen zu können, ist sicherlich eine Quintessenz chinesischen Denkens überhaupt. Man sieht also unschwer, dass daoistisches und konfuzianisches Gedankengut einander nicht ausschließen, dass sich zum Beispiel konfuzianischer Fleiß mit daoistischer Muße sehr wohl vereinbaren lässt. Auch kann die Pflege einer daoistischen Einstellung im Leben gleichsam als seelischer Puffer dienen, der es dem im beruflichen Netz gefangenen Menschen erleichtert, Gleichmut zu bewahren und inneren Abstand von den Dingen zu gewinnen. Deshalb ist für Zhuangzi der größte Einsiedler nicht in der Abgeschiedenheit von Bergen und Wäldern zu finden, sondern am Hofe: Er „macht seinen Job“, ist aber innerlich frei und unverhaftet. Insofern kann man wohl von einem Freiheitsbewusstsein in China sprechen, allerdings ist es mit diesen Charakteristiken, die eher in Richtung Selbstvergessenheit tendieren, deutlich verschieden vom westlichen

Freiheitsbegriff. Die daoistisch inspirierte geistige Freiheit an jedem Ort hat der Einsiedler-Dichter Tao Yuanming (365–427) in ein paar einfachen, doch berühmten Zeilen eingefangen:

**„Beim Wein geschrieben“ (Nr. 5)**

Mitten im Treiben der Menschen baute ich mein Haus,  
doch ertönt hier kein Lärm von Wagen und Pferd.  
Wie kann dies sein, so magst du fragen –  
Hat das Herz sich entfernt, folgt der Ort ihm nach.  
Am Zaun im Osten pflücke ich Chrysanthemen  
und blicke in Muße auf den Gipfel im Süden.  
Rein ist die Bergluft bei Sonnenuntergang;  
Die Vögel kehren heim in Scharen.  
In all dem verbirgt sich so viel Sinn –  
Will ich's erklären, fehlen mir die Worte.<sup>48</sup>

Dieses Gedicht – eines der bekanntesten in der chinesischen Literaturgeschichte – zeigt, wie es gelingt, einen unverhafteten und daoistisch-gelassenen Geist im Getriebe des Lebens zu wahren. Haben wir eine derartige Einstellung gewonnen, spielt der jeweilige Wohn- oder Arbeitsplatz keine Rolle mehr.<sup>49</sup> Darüber hinaus endet das Gedicht auf einer ausgesprochen daoistischen Note, nämlich mit dem Wissen um die Unausdrückbarkeit und Unergründlichkeit des Wesens der Dinge, also mit einer Anspielung auf den oben erörterten Eingangssatz des *Daode jing*: Wir können den wahren Sinn, der der Welt zugrunde liegt, zwar erahnen, doch nicht in Worte fassen.

*Überlebenskunst: Biegen statt Brechen*

Durch das von Laozi vertretene nicht bewusste Eingreifen in den Lauf der Dinge – das bereits erwähnte *wu wei* (*Nicht-Tun*) – lassen sich Verstrickungen vermeiden und das Leben pflegen. Der Daoismus ist insofern auch und gerade eine Überlebensphilosophie; von daher steht er in enger Beziehung zu der Entwicklung von chinesischen Kampfkünsten und Kriegsstrategien (siehe auch Abschnitt 6.6).

Anders als der Konfuzianismus gibt er von den beiden polaren Kräften *Yin* und *Yang* dem *Yin*, dem dunklen, sanften Prinzip, den Vorzug. Das dunkle Prinzip ist bei ihm das mystischere und umfassendere. Die Leere, so könnte man sagen, ist wesentlicher als die Fülle, denn sie hat ein unendliches Potential, auch entzieht sie sich jeglicher Kategorisierung; zum Beispiel ist laut Laozi das Wesentliche an einem Tongefäß der leere Raum, an einem Rad die Nabe (Kap.11). So auch das All, das im folgenden mit der Leere eines Blasebalgs verglichen wird:

Der Raum zwischen Himmel und Erde –  
gleicht er nicht einem Blasebalg:  
Leer aber unerschöpflich,  
bewegt kommt immer mehr daraus hervor. (Kap. 5)

Doch damit nicht genug: Vom Gegensatz hart-weich ausgehend, der ja dem Gegensatz von *Yang* und *Yin* entspricht, stellt Laozi in Kapitel 76 fest:

Wenn lebendig, ist der Mensch weich,  
wenn tot, ist er hart und trocken.

Demnach ist das Weiche und Schwache das eigentlich Höherwertige, denn es ist das Lebendige, Flexible – wie auch das Wasser, der Urgrund alles Lebendigen. Gerade auf das Beispiel Wasser, das als Verkörperung des Weichen, des *Yin*, fähig ist, das Härteste, den Fels, zu besiegen, greift Laozi wiederholt zurück:

Auf der ganzen Welt  
gibt es nichts Weicheres und Schwächeres als das Wasser.  
Und doch, in der Art, wie es dem Harten und Starken  
zusetzt,  
kommt nichts ihm gleich.  
Denn nichts kann es verändern.  
Dass Schwaches das Starke  
und Weiches das Harte besiegt,  
weiß jedermann auf Erden,  
nur vermag niemand danach zu handeln. (Kap. 78)

Laozis Prinzip, der „sanften“ Kraft des *Yin* den Vorzug zu geben, findet zum Beispiel Anwendung in der bekannten japanischen Kampfeskunst, dem *Judo*, wörtlich dem „sanften Weg“, in der es darauf ankommt, die Stärke und Kraft des Gegners gegen ihn selbst zu wenden. Die Unterschiede zu westlichen Kampflehren und Strategien sind eklatant: Hier heißt es: „Angriff ist die beste Verteidigung.“ Die daoistische Strategie lehrt hingegen: Die beste Verteidigung ist „nicht-tun“ bzw. „nicht da sein“. Das ist nicht gleichbedeutend mit weglaufen, sondern heißt, einen Angriff durch flexible Ausweichbewegungen ins Leere laufen zu lassen – eine Strategie, die vielleicht schon den einen oder anderen dynamisch agierenden westlichen Manager in China entnervt zur Aufgabe gebracht haben mag.

Den Sieg durch „Nicht-Tun“ verdeutlicht die Geschichte vom „Kampfahn“ aus dem daoistischen Klassiker *Zhuangzi*:

Ji Xingzi richtete für den König einen Kampfahn zu. Nach zehn Tagen fragte der König: „Kann der Hahn schon kämpfen?“ Er sprach: „Noch nicht, er ist noch eitel, stolz und zornig.“ Nach aber zehn Tagen fragte der König wieder. Er sprach: „Noch nicht, er geht noch auf jeden Laut und Schatten los.“ Nach aber zehn Tagen fragte der König wieder. Er sprach: „Noch nicht, er blickt noch heftig und strotzt vor Kraft.“ Nach aber zehn Tagen fragte der König wieder. Er sprach: „Nun geht es. Wenn andere Hähne krähen, so macht das keinen Eindruck mehr auf ihn.“ Der Hahn war anzusehen wie aus Holz. Sein Wesen war vollkommen. Fremde Hähne wagten nicht mit ihm anzubinden, sie kehrten um und liefen weg.<sup>50</sup>

In der praktischen Anwendung dieser Philosophie geht es im Wesentlichen darum, den natürlichen Lauf der Dinge im richtigen Moment auszunutzen. So könnte folgende Passage in Laozis Klassiker direkt aus einer Strategieschule stammen:

Was du schwächen willst,  
das musst du erst richtig stark werden lassen.  
Was du vernichten willst,  
das musst du erst richtig aufblühen lassen. [...]  
Das heißt Klarheit über das Unsichtbare.  
Das Weiche siegt über das Harte.  
Das Schwache siegt über das Starke. (Kap. 36)

Zwar finden wir bei Laozi einen deutlichen Akzent auf dem *Yin* statt der sonst üblichen Bevorzugung des *Yang*, doch ist es nicht sein Anliegen, das *Yang* damit zu entwerten oder zu unterdrücken. Er hält beide hoch. In Kapitel 28 heißt es:

Wer seine Männlichkeit kennt  
und seine Weiblichkeit wahrt,  
der ist die Schlucht der Welt.

Die Tiefe der Schlucht – ihre Leere – steht hier sinnbildlich für das unerschöpfliche Potential des *Dao*. Die „Schlucht der Welt sein“ heißt, dem *Dao* nahe sein.

Eine weitere Annäherung an das *Dao* heißt „Umkehr“. Dies lässt sich aus seiner Tendenz beobachten, den Lauf der Dinge irgendwann umzukehren und damit langfristig immer einen Ausgleich zwischen *Yang* und *Yin* zu erzielen. So heißt es im *Daode jing*:

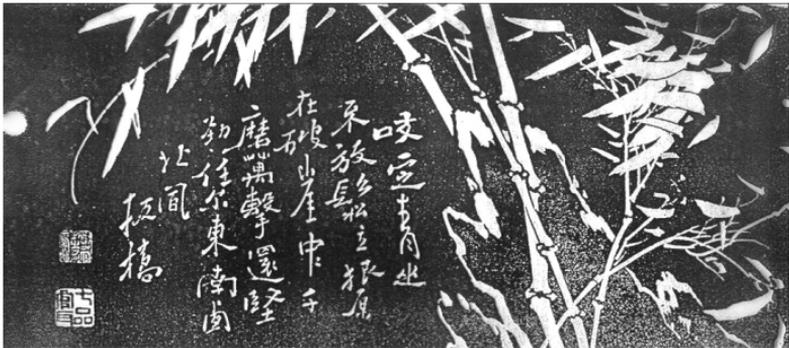
Umkehr (*fan*) ist die Bewegung des „Wegs“.  
Schwäche (*ruo*) ist die Nützlichkeit des „Wegs“. (Kap. 40)

Eine Umkehrbewegung setzt in der Regel ein, wenn die Dinge ihr Extrem erreicht haben – sei es beim Lauf der Sonne, nachdem sie den Zenith erreicht hat, oder im Lauf der Jahreszeiten, wenn es Sommer oder Winter geworden ist. Hält man sich an dieses Naturprinzip, werden sich die Ungleichgewichte im Leben von selbst richten. Dass darüber hinaus an dieser Textstelle, und zwar im parallelgeführten Nachsatz, Schwäche (die *Yin*-„Kraft“) als die „Nützlichkeit“ (oder Funktion) des *Dao* angesehen wird, entspricht ganz den bereits vorgestellten Überlegun-

gen über die „Kraft“ des *Dao*: Das Wirken des *Dao* ist sanft, nicht hart und stark.

Wenn also das allgemeine menschliche Verhalten dem *Yang* mit seiner ganzen Assoziationskette den Vorzug gibt, so gleicht dies der Daoismus aus, indem er *Yin* in den Vordergrund stellt, denn aus der Sicht des *Dao* betrachtet, sind *Yang* und *Yin* gleichwertig. Die Prominenz des einen wird im Prozess der Umkehr durch das andere abgelöst. Insofern bleibt die Welt – längerfristig gesehen – in einem Zustand des dynamischen Gleichgewichts.

Die chinesische Überlebensphilosophie wurde von einem frühen westlichen Beobachter in China sehr gut erkannt und auf den Punkt gebracht, von dem Engländer Sir Robert Hart, der vier Jahrzehnte lang (2. Hälfte des 19. Jahrhundert) in und für China das Zollwesen aufgebaut hat. Obwohl er sich nach all diesen Jahren in China noch wie ein Neuling vorkam, glaubte er, eins gelernt zu haben: „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.“<sup>51</sup>



„Festgebissen im grünen Berg lässt er nicht los –  
seine Wurzeln setzt er tief in die Klüfte der Felsen.  
Trotz Tausender Angriffe ist er fest wie eh,  
nimmt er den Wind von Osten, Westen, Süden und  
Norden.“

(Zheng Banqiao, 18. Jh.)

Die Beliebtheit des Bambus als Motiv in der chinesischen Malerei hat mit diesen Eigenschaften zu tun: Er ist in hohem Maße flexibel und doch fast unzerbrechlich. Seine Eigenschaften stehen symbolisch auch für die charakterlichen Qualitäten der chinesischen Gelehrten, die in ihrem Berufsleben trotz heftiger Stürme nicht zu Bruch gehen wollten.

*Jenseits von Nützlichkeit  
und Nutzlosigkeit*

In den faszinierenden Schriften des Zhuangzi erlangt der Daoismus eine Höhe, die ein Nutzbarmachen des weichen Prinzips in einer Überlebenskunst überschreitet. Ihm geht es darum, die Relativität aller Dinge – insbesondere die Relativität des jeweilig eigenen Standpunktes (siehe dazu die in der Einführung zitierte Passage) – aufzuzeigen und zu einer Freiheit jenseits des Denkens in Gegensätzen zu gelangen. Nachdem er zunächst am Beispiel eines knorrigen Baumes verdeutlicht hat, wie man durch Nutzlosigkeit sein Leben verlängern kann, nämlich der Axt des Zimmermanns zu entgehen, zeigt er auf, dass auch das wieder relativ ist, denn Nutzlosigkeit kann einem unter Umständen auch den Kopf kosten. Das heißt, der beste Standpunkt ist der jenseits von Nützlichkeit und Nutzlosigkeit:

Zhuangzi wanderte in den Bergen. Da sah er einen großen Baum mit reichem Blätterschmuck und üppigem Gezweig. Ein Holzfäller stand daneben, aber berührte ihn nicht. Nach der Ursache befragt, antwortete er: „Er ist unbrauchbar.“ Zhuangzi sprach: „Diesem Baum ist es durch seine Unbrauchbarkeit zuteil geworden, seines Lebens Jahre zu vollenden.“

Als der Meister das Gebirge wieder verlassen, nächtigte er im Haus eines alten Bekannten. Der alte Bekannte war erfreut über den Besuch und hieß seinen Diener eine Gans schlachten und braten. Der Diener erlaubte sich zu fragen: „Die eine kann schreien, die andere kann nicht schreien; welche soll ich schlachten?“ Der Gastfreund

sprach: „Schlachte die, die nicht schreien kann!“ Anderen Tags fragten den Zhuangzi seine Jünger und sprachen: „Kürzlich im Gebirge dem Baum ist es durch seine Nutzlosigkeit zuteil geworden, seines Lebens Jahre zu vollenden. Die Gans des Gastfreundes dagegen hat ihre Nutzlosigkeit mit dem Tode büßen müssen. Was ist vorzuziehen, Meister?“ Zhuangzi lächelte und sprach: „Ich ziehe es vor, die Mitte zu halten zwischen Brauchbarkeit und Unbrauchbarkeit. Das heißt, es mag so scheinen; denn in Wirklichkeit genügt auch das noch nicht, um Verwicklungen zu entgehen. Wer aber sich dem „Weg“ (*Dao*) und dessen „Wirkkraft“ (*de*) anvertraut, um diese Welt zu überfliegen, dem geht es nicht also. Er ist erhaben über Lob und Tadel, bald wie der Drache, bald wie die Schlange; entsprechend den Zeiten wandelt er sich und ist allem einseitigen Tun abgeneigt; bald hoch oben, bald tief unten, wie es das innere Gleichgewicht erfordert; er schwebt empor zum Ahn der Welt. Die Welt als Welt behandeln, aber nicht von der Welt sich zur Welt herabziehen lassen: so ist man aller Verwicklung enthoben.<sup>52</sup>

Zhuangzis Geheimnis eines geglückten Lebens heißt: Sich erheben über ein Denken in Gegensätzen, stattdessen die Dinge gleichsam aus der Sicht der Ewigkeit betrachten. Daneben ist jedoch auch wichtig: „Die Welt als Welt behandeln, aber nicht von der Welt sich zur Welt herabziehen lassen.“ Die „Selbstkultivierung“ des Daoisten gilt eben der Pflege dieses Gefühls innerer Freiheit und Losgelöstheit.

### *Kunstlose Kunst*

In den daoistischen Texten finden sich zwar nur wenige Äußerungen, die direkt auf Literatur und Kunst Bezug nehmen, und doch gab gerade das Buch *Zhuangzi* mit seinen lebendigen und witzigen Gleichnissen und Anekdoten den späteren Dichtern und Malern mehr Inspiration als alle anderen frühen Schriften, so zum Beispiel die Geschichte von einem Schnitzer eines

Glockenständers, der im Einklang mit dem *Dao* sein Kunstwerk vollendet:

Ein Holzschnitzer schnitze einen Glockenständer. Als der Glockenständer fertig war, da bestaunten ihn alle Leute, die ihn sahen, als ein göttliches Werk. Der Fürst von Lu besah ihn ebenfalls und fragte den Meister: „Was habt Ihr für ein Geheimnis?“ Jener erwiderte: „Ich bin ein Handwerker und kenne keine Geheimnisse, und doch, auf eines kommt es dabei an. Als ich im Begriffe war, den Glockenständer zu machen, da hütete ich mich, meine Lebenskraft (in anderen Gedanken) zu vergeuden. Ich fastete, um mein Herz zur Ruhe zu bringen. Als ich drei Tage gefastet, da wagte ich nicht mehr, an Lohn und Ehren zu denken; nach sieben Tagen, da hatte ich meinen Leib und meine Glieder vergessen. Zu jener Zeit dachte ich auch nicht mehr an den Hof Eurer Hoheit. Dadurch ward ich gesammelt in meiner Kunst, und alle Betörungen der Außenwelt waren verschwunden. Danach ging ich in den Wald und sah mir die Bäume auf ihren natürlichen Wuchs an. Als mir der rechte Baum vor Augen kam, da stand der Glockenständer fertig vor mir, so dass ich nur noch Hand anzulegen brauchte. Hätte ich den Baum nicht gefunden, so hätte ich's aufgegeben. Weil ich so meine Natur mit der Natur des Materials zusammenwirken ließ, deshalb halten die Leute es für ein göttliches Werk.<sup>53</sup>

Was erklärt die Beliebtheit dieser Geschichte bei den chinesischen Dichtern und Malern? Erst aus dem Eingehen ins Un-ergründliche ergibt sich das Meisterwerk, da es in derselben Weise entstanden ist wie das Werk der Natur. Es überschreitet bloße Kunstfertigkeit und Technik und trägt keinerlei Spuren, die auf methodisches Schaffen hindeuten; als kunstlose Kunst erscheint es natürlich und doch künstlerisch vollkommen.

## *Einstellung zum Tod*

Im Buch *Zhuangzi* finden wir schließlich eine bemerkenswerte Beschäftigung mit dem Thema Tod. Dem unvermeidlichen Tode gegenüber vertritt es eine stoisch gelassene Einstellung, und an einem Weiterleben nach dem Tode äußert es keinerlei Interesse. Mehrmals finden wir eine Situation beschrieben, in dem jemand auf den Tod eines Angehörigen nicht mit Trauer reagiert, sondern – wie Zhuangzi selbst nach dem Tode seiner Frau – die Trommel schlägt und singt. Dies ist zunächst auch als Seitenhieb gegen die Konfuzianer zu verstehen, die bereits zu seinen Zeiten als Meister der Begräbnisrituale galten. Doch warum nicht trauern um einen Nahestehenden? Zhuangzis Erklärung lautet (wie im Folgenden nach dem Tode des Laozi):

Der Meister kam in diese Welt, als seine Zeit da war. Der Meister ging aus dieser Welt, als seine Zeit erfüllt war. Wer auf seine Zeit wartet und der Erfüllung harrt, über den haben Freude und Trauer keine Macht mehr.<sup>54</sup>

Der wahre Mensch hat also keine Vorlieben hinsichtlich Leben oder Tod:

Die wahren Menschen der Vorzeit kannten nicht die Lust am Geborensein und nicht die Abscheu vor dem Sterben. Ihr Eintritt in die Welt (der Körperlichkeit) war für sie keine Freude, ihr Eingang (ins Jenseits) war ohne Widerstreben. Gelassen gingen sie, gelassen kamen sie.<sup>55</sup>

Im *Zhuangzi* erscheint der Tod sogar als ein Bereich der Freiheit. Dies wird eindrucksvoll in einer berühmten Geschichte illustriert, in der Zhuangzi auf einer Wanderung einen Totenschädel findet. Zunächst versunken in tiefes Grübeln über das traurige Schicksal desjenigen, von dem nur jener Schädel übrig geblieben ist, begegnet ihm später des Nachts der Totenschädel im Traum und klärt ihn darüber auf, was der Tod eigentlich bedeutet: „Im Tode gibt es weder Fürsten noch Knechte und nicht

den Wechsel der Jahreszeiten. Wir lassen uns treiben, und unser Lenz und Herbst sind die Bewegungen von Himmel und Erde. Selbst das Glück eines Königs auf dem Throne kommt dem unseren nicht gleich.“ Doch Zhuangzi glaubt ihm nicht und fragt ihn, ob er nicht lieber sein Leben zurück haben möchte, vorausgesetzt der Herr des Schicksals vermöchte ihm dabei zu helfen. Darauf starrt ihn der Schädel mit weiten Augenhöhlen an, runzelt die Stirn und sagt: „Wie könnte ich mein königliches Glück wegwerfen, um wieder die Mühen der Menschenwelt auf mich zu nehmen?“<sup>56</sup> Die Freiheit, die der Tod bietet, lässt sich demnach durch keinerlei weltliche Freuden aufwiegen.

Schließlich wird im *Zhuangzi* der Tod auch als Teil des großen Wandels der Natur betrachtet. Eine Geschichte schildert eine Unterhaltung zwischen vier großen Meistern des *Dao*, die zwar von allen möglichen Gebrechen und Gewächsen auf ihren Körpern befallen sind, die dies jedoch unbewegt hinnehmen. „Groß ist der Schöpfer! Was wird er nun aus dir machen?“ fragt einer den anderen. „Wird er eine Rattenleber oder einen Fliegenfuß aus dir machen?“ Der so Angesprochene entgegnet:

Wenn die Eltern dem Sohne gebieten, nach Osten oder Westen, nach Norden oder Süden zu gehen, so folgt er einfach dem Befehl. Die Natur ist für den Menschen mehr als Vater und Mutter; wenn sie meinen Tod beschleunigen will, und ich wollte nicht gehorchen, so wäre ich widerspenstig. Was kann man ihr denn vorwerfen? Wenn der große Gießer sein Metall schmelzt, und das Metall wollte aufspritzen und sagen: „Ich will, dass Du ein Bal-mung-Schwert aus mir machst!“, so würde der große Gießer das Metall für untauglich halten. Wenn ich, nachdem ich einmal Menschengestalt erhalten habe, nun sprechen wollte: „Wieder ein Mensch, wieder ein Mensch will ich werden!“, so würde mich der Schöpfer sicher als untauglichen Menschen betrachten. Nun ist die Natur der große Schmelzofen, der Schöpfer ist der große Gießer: Wohin er mich schickt, soll es mir recht sein.<sup>57</sup>

Von diesem Gedanken einer andauernden Transformation zwischen Tod und Leben bzw. zwischen verschiedenen Wandlungsphasen ist es nicht mehr weit zur Akzeptanz der buddhistischen Lehre der Wiedergeburt nach karmischen Gesichtspunkten, die wenige Jahrhunderte später nach China gelangen und – vermischt mit daoistisch-religiösen Vorstellungen – zu einem wesentlichen Teil chinesischer volksreligiöser Ansichten über den Tod werden sollte.

Zhuangzi vermittelt also dem Tod gegenüber eine Einstellung, die von Akzeptanz, Ruhe und Gelassenheit geprägt ist, wie wir es auch von den Philosophen der antiken Stoa oder von Montaigne her kennen. „Was gut für mein Leben ist, ist auch gut für meinen Tod“, heißt es dazu in Kapitel 6. Schließlich eröffnet die Akzeptanz des Todes auch eine befreite Art zu leben. So fragt er:

Wie kann ich wissen, dass die Liebe zum Leben nicht Bötörung ist? Wie kann ich wissen, dass der, der den Tod hasst, nicht jenem Knaben gleicht, der sich verirrt hatte und nicht wusste, dass er auf dem Weg nach Hause war?<sup>58</sup>

Die Antwort darauf gibt ein chinesisches Sprichwort, das vielleicht von dieser *Zhuangzi*-Stelle abgeleitet ist und lautet: „Den Tod wie die Heimkehr betrachten“ (*shi si ru gui*).

### *Gegenseitige Ergänzung von Konfuzianismus und Daoismus*

Der daoistischen Kritik an den Konfuzianern zufolge führte deren bewusstes Suchen nach ihren Idealen – Mitmenschlichkeit, Respekt, Pflicht etc. – nur dazu, dass diese verloren gingen bzw. dass man deren Gegenteile – Unmenschlichkeit u. ä. – förderte, da Gegensätze, wenn man in diesem Denken befangen bleibt, einander bedingen. Die Konfuzianer hingegen kritisierten an den Daoisten, dass diese sich selbst verstünden, als lebten sie allein auf der Welt, als wäre eine menschliche Existenz ohne menschliche Gemeinschaft und deren notwendige Ordnung möglich.

Wie jedoch *Yin* und *Yang* einander ergänzen, so ergänzten sich auch Konfuzianismus und Daoismus im Leben der geistigen Elite Chinas. Man hatte keine Probleme, beides gelten zu lassen, das heißt, die konfuzianische Lehre vorwiegend auf das öffentliche Leben (außen) und den Daoismus auf den privaten Bereich (innen) anzuwenden. Was schließlich ein harmonisches Leben mit den Kräften der Natur angeht, durchdrangen sich beide Denkschulen ebenfalls. Der Daoismus hat zum Beispiel stark auf die Lehren des *Feng-shui* gewirkt. So lassen sich, wie bereits im Kapitel über den Konfuzianismus dargestellt, in der heutigen kreativen Umdeutung der Maxime „Einheit von Himmel/Natur und Mensch“ – als eine zeitgemäße ökologische Botschaft für die Menschen der postindustrialisierten Gesellschaften – sowohl Bezüge zum Konfuzianismus als auch zum Daoismus herstellen.

### *Der Daoismus im Westen*

Inzwischen hat der Daoismus auch die westlichen Gestade erreicht: In der Form eines Americo- oder Euro-Daoismus ist er im Rahmen des Esoterikbooms zu einem integralen Element der westlichen Lebenswelt geworden. Welche Züge haben ihm hierzulande zu einer derartigen Popularität verholfen?

Vielleicht ist es die widersprüchliche Mischung von geheimnisvoller Mystik und natürlicher Einfachheit der daoistischen Klassiker, die einen Großteil ihrer Beliebtheit ausmacht. Lebensweisheiten und letzte Wahrheiten – wenn sie überhaupt ausdrückbar sind – besitzen meist etwas Einfaches, häufig aber auch etwas dem gemeinen Leben Gegenläufiges oder Paradoxes. Wir kennen dies aus der europäischen Philosophiegeschichte von Sokrates („Ich weiß, dass ich nichts weiß“) bis Wittgenstein.<sup>59</sup> Paart sich dies mit einer mysteriösen Ambiguität und Offenheit der Texte, dann haben wir damit die attraktive Mischung, die den Daoismus heutzutage in unseren Breiten zur alternativen Philosophie (häufig gar zum Religionsersatz) werden lässt. Die Offenheit bzw. Ambiguität der chinesischen Originale hat jedenfalls auch die Übersetzungslust gefördert: Das *Daode jing* ist

nicht nur das am meisten übersetzte chinesische Werk; nach der Bibel ist es das in allen Sprachen verbreitetste Buch überhaupt.

Der westliche Buchmarkt profitiert somit stark von der Lust nach fernöstlicher Lebenserfüllung; offenbar ist ein Viertel des ganzen Esoterikangebots der Buchverlage daoistischen Inhalten zuzurechnen. Ausgehend von Fritjof Capras *Das Tao der Physik* (1976, deutsch: 1984) erschien eine bis heute nicht abbreißende Reihe von Büchern, die eine daoistische Einstellung bzw. „Erleuchtung“ für alle möglichen Lebensbereiche empfehlen, um nur einige repräsentative Titel zu nennen: *Das Tao der Trance*, *Tao der Psychologie*, *Das Tao der Liebe*, *Easy Tao* (!), *Tao Yoga der heilenden Liebe*, *Das Tao-Kochbuch*, *Das Tao-Management*, *The Tao of Politics*, *The Tao of Money*, *The Tao of Sex*.

Man mag sich fragen, welche Elemente hierzulande zu dieser Art von Trivialisierung des Daoismus geführt haben. Wodurch ist er zu einem Spielzeug des Zeitgeistes für unsere Epoche geworden? Max Weber, der Begründer der Modernisierungstheorie, hatte bereits Anfang des 20. Jahrhunderts neben der Dominanz einer „Zweckrationalität“ die „Entzauberung der Welt“ als charakteristisch für unsere Zeit betrachtet. Diese Entzauberung führte im Verlauf des 20. Jahrhunderts – zumindest hinsichtlich des Christentums – zu einem immer weiter gehenden Verzicht auf religiöse Anbindung und Orientierung. Allerdings mag sie auch für das erneute Interesse an Religion und Philosophie verantwortlich sein, denn es hat sich gezeigt, dass das Bedürfnis nach religiösen Erfahrungen und nach symbolischer Weltdeutung trotz oder vielleicht gerade wegen der fortschreitenden Säkularisierung unserer Lebenswelt ungebrochen ist, dass es sogar mit neuer Macht hervorzubrechen scheint.

Daneben gibt es gewisse Parallelen zwischen der modernen Physik und dem Daoismus, über die inzwischen – von Fritjof Capras Bestseller angefangen – nicht wenige Bücher geschrieben wurden. So ist die moderne Physik nicht mehr von einer festgefühten kausalen Ordnung, sondern von Unbestimmtheit, Akausalität, Zufall und Wahrscheinlichkeit bestimmt. Nicht un-

interessant ist, dass einer der neuesten naturwissenschaftlich-physikalischen Forschungszweige, die Chaosforschung, ebenfalls im philosophischen Umfeld des Daoismus gesehen wird.<sup>60</sup>

Schließlich wäre auch die kultur- und zivilisationskritische Stoßrichtung des Daoismus zu nennen. Kritik an der abendländischen Zivilisation ist seit Nietzsche und Spengler zu einer Grundkonstanten des modernen abendländischen Bewusstseins geworden. Wenn es bei Zhuangzi heißt „Himmel und Erde entstehen mit mir zugleich, und alle Dinge sind mit mir eins“<sup>61</sup>, so rennt diese daoistische (und konfuzianische) Betonung einer Einheit des Menschen mit der Natur offene westliche Türen ein. Außerdem scheint sich für viele das „Unbehagen“ an der Moderne (Peter L. Berger) auch auf andere Bereiche unserer zeitgenössischen Lebenswelt zu erstrecken, so zum Beispiel darauf, dass die Ausrichtung auf technische und wirtschaftliche Effizienz den modernen Menschen in ein „stahlhartes Gehäuse“ (Max Weber) zweckrationalen Denkens eingesperrt hat. Hier kann der zivilisationskritische Ansatz des Daoismus für den heutigen zivilisationsmüden Europäer und Amerikaner womöglich eine ganz neue Wirkung entfalten.

#### 4.4 Buddhismus (Chan/Zen-Buddhismus)

Ähnliche Ideale wie der Daoismus vertritt der Buddhismus, der im ersten nachchristlichen Jahrhundert nach China gelangte. Allerdings hatte er als eine von Indien kommende Tradition in China einige Hürden zu überwinden, bevor er dort Fuß fassen konnte. Konfuzianischer Familiensinn vertrug sich schlecht mit seinem mönchischen Ideal; allerdings bot sich die daoistische Tradition der Einsiedler hier zur Anlehnung an. Ferner war der indische, hochgradig spekulativ-philosophische Geist den eher pragmatisch orientierten Chinesen fremd; so versuchte man auch in dieser Hinsicht die neue Lehre auf der Grundlage des Vertrauten, nämlich des Daoismus, zu verstehen. Dadurch, dass er mit der daoistischen Tradition verschmolz, ist der sogenannte Chan-Buddhismus – der aufgrund seiner japanischen Lesart

„Zen“ häufig als eine ausgesprochen japanische Schule (miss-) verstanden wird – zu der am typischsten chinesischen Form des Buddhismus geworden.<sup>62</sup> Schließlich half die Erfindung des Buchdrucks der Verbreitung der Lehre: Die ersten aus der Tang-Zeit erhaltenen und ca. 400–500 Jahre vor Gutenberg gedruckten Schriften sind chinesische buddhistische Texte – was umgekehrt auch als ein Zeichen der Popularität des Buddhismus zur damaligen Zeit gesehen werden kann.

Praktisch alle Religionen versuchen eine Antwort auf die Frage zu geben, wie gute und schlechte Taten – in oder nach dem Leben – vergolten werden. Die Erklärung des Buddhismus lautet, dass der Mensch durch gute und böse Taten „Karma“ (wörtlich: Tat, Werk) schafft, das seine weiteren Existenzen in einem immerwährenden Kreislauf der Wiedergeburten (*samsara*) bestimmt: Gutes Karma führt zu neuem Leben auf einer höheren Stufe, bei schlechtem Karma folgt entsprechend ein Leben auf einer niedrigeren. Dieser Kreislauf kann nur durchbrochen werden durch die Erkenntnis von „vier edlen Wahrheiten“: 1. dass das Leben Leiden bedeutet, 2. dass dieses Leiden seine Ursache in der Unwissenheit und dem „Durst“ nach Leben mit seinen ganzen Sinnenfreuden hat, 3. dass es einen Ausweg aus diesem Jammerthal gibt, und 4. dass dieser Ausweg in dem „achtfachen Pfad“ liegt, den der Buddhismus als praktischen Weg anbietet. Dieser stellt eine Mischung aus ethischer Lebensweise, rechtem Wissen und geistiger Versenkung dar. Zum rechten Wissen gehört auch die Erkenntnis der illusionären Natur des „Selbst“: Was wir als unser „Ich“ annehmen, ist nach buddhistischer Sicht nur eine Konvention oder, genauer, eine zufällige Zusammensetzung von verschiedenen materiellen und geistigen Daseinsfaktoren, die beim Tode auseinanderfallen und sich bei einer Wiedergeburt dem Karma entsprechend neu zusammenstellen. Dass es gleichwohl eine Linie von Wiedergeburt zu Wiedergeburt gibt, lässt sich am besten durch ein Bild erklären: Zündet man mit einer brennenden Kerze eine andere Kerze an, so ist es das gleiche Feuer, und doch ist das Feuer beider Kerzen verschieden und unabhängig voneinander. Das Durchbrechen des Kreislaufs der

Wiedergeburten durch rechte Erkenntnis und Versenkung, nämlich durch das „Verlöschen“ (*nirvana*) allen Lebensdurstes, war der Weg, den der historische Buddha selbst gegangen ist, und folglich ist es das Ziel für den Buddhisten, ebenfalls diese „Erleuchtung“ (sansk.: *bodhi*) bzw. „Buddhaschaft“ zu erlangen.

Grundlegend für den Erfolg des Buddhismus in China war eine Entwicklung, die in den letzten beiden Jahrhunderten vor der Zeitenwende bereits in Indien begann: der Übergang vom Hinayana- („Kleines Fahrzeug“) zum Mahayana-Buddhismus („Großes Fahrzeug“). Dieser Übergang hatte einschneidende Folgen: Bot der Hinayana die „Erlösung“ aus dem *Samsara* nur demjenigen an, der willens war, die Mühen des „achtfachen Wegs“ durch ein mönchisches Leben auf sich zu nehmen, so eröffnete der Mahayana-Buddhismus (als großes Fahrzeug) allen Lebewesen – also auch den Laien – Erlösung durch die Erkenntnis, dass alle bereits erleuchtet sind bzw. die Buddhaschaft besitzen, dies nur nicht richtig erkennen. In diesem Zusammenhang brachte der Mahayana-Buddhismus neue und wichtige Heiligenfiguren hervor: die sogenannten Bodhisattvas (chin.: *pusa*), die auf dem Weg zur Buddhaschaft fast Vollkommenheit erreicht haben, jedoch der endgültigen Erlösung entsagen, um allen Lebewesen bei deren Erlösung zu helfen. Für China sowie Japan und Korea wurde (und ist immer noch) ein Bodhisattva besonders bedeutend: die als „Göttin der Barmherzigkeit“ verehrte Guanyin (wörtl: „Die alle leidenden Stimmen der Welt hört“). Es ist interessant, dass diese Heiligenfigur auf dem Weg von Indien nach China – ikonographisch gesehen – gleichsam eine Geschlechtsumwandlung erfahren hat. Dies spricht dafür, dass auch im männlich dominierten Buddhismus weibliche Wesen als Gegenstand der Anbetung wichtig waren. (Die Guanyin-Verehrung lässt sich in der Funktion in etwa mit der Verehrung der Gottesmutter Maria im Christentum vergleichen.)

Für die Entwicklung des Chan/Zen-Buddhismus in China war eine spezielle Richtung des Mahayana wichtig: die Schule des „mittleren Weges“, die auf den Inder Nagarjuna (2. Jh. n. Chr.)

zurückgeht. Ziel dieser Schule ist es, durch eine logische Verkettung von Widerlegungen einer jeglichen Position und deren Gegenposition zu einer Sichtweise der Wirklichkeit zu gelangen, in der nichts in der Welt eine Substanz zugeschrieben werden kann. So finden wir hier eine Strategie der „vierfachen Verneinung“, nämlich von (1) Sein, (2) Nicht-Sein, (3) sowohl Sein als auch Nicht-Sein und (4) weder Sein noch Nicht-Sein. Dieser Schule zufolge trifft zur Frage der Substanzhaftigkeit der Dinge keine der vier Positionen zu. So scheint am Ende dieser Logik die „Leere“ (sansk.: *sunyata*) der Welt auf. „Leer“ (chin.: *kong*) bedeutet jedoch nicht, dass die Welt nicht existiert, sondern dass nichts *aus sich selbst heraus* existiert, dass vielmehr alle Existenz nur dem flüchtigen Zusammenspiel und der gegenseitigen Bedingtheit von Daseinsfaktoren zuzuschreiben ist. Mit anderen Worten, nichts hat aus sich selbst Bestand, und es gibt nichts, worauf man sich als „Substantielles“ verlassen könnte. So wird mit dieser Lehre eine Schwebeposition zwischen Bejahung und Verneinung der Welt, nämlich ein „mittlerer Weg“ zwischen diesen beiden Positionen, gehalten. Entgegen gängiger Auffassung – und einer missverstandenen Lehre der Leere – ist dies durchaus kein Nihilismus, sondern ein strategisches Mittel, um das Verhaftetsein (die Gier, Verblendung etc.) als Ursache allen Leidens aufzudecken und den Menschen davon zu befreien.

Dieser Logik zufolge ist auch das *Nirvana* nichts „Substantielles“, an das man sich halten könnte; so kommt die Schule des „mittleren Weges“ zu dem Schluss, dass es keinen Unterschied zwischen *Samsara* (der Formenwelt) und *Nirvana* (der Leere) gibt, oder, um es in den berühmten Worten des einflussreichen „Herz-Sutras“ zu sagen: „Leere ist nicht verschieden von Form, und Form ist nicht verschieden von Leere. Leere ist nichts als Form, und Form ist nichts als Leere.“ Diese Position ist im chinesischen Buddhismus bekannt geworden als die der „Nicht-Dualität“ (*bu er*). Es ist eine Sichtweise, die sich – ähnlich wie der Daoismus – allen weiteren Aussagen entzieht. So gibt es auch in der buddhistischen Tradition vergleichbare Paradoxien, wie wir sie im Kapitel über den Daoismus kennengelernt haben. Die bekannteste Umsetzung des Gedankens der

„Nicht-Dualität“ (interessanterweise wird hier nicht von „Einheit“ gesprochen) liegt dem berühmten Vimalakirti-Sutra zugrunde. Dieses im tang-zeitlichen China äußerst populäre Sutra schildert ein Streitgespräch zwischen buddhistischen Heiligen und dem Laien Vimalakirti, in dem sich der Laie Vimalakirti in der buddhistischen „Lehre der Leere“ bewanderter zeigt als ihre eigentlichen Vertreter. Höhepunkt des Sutras ist ein Disput zwischen Vimalakirti und dem Bodhisattva (der Weisheit) Manjusri über den Eintritt ins „Tor der Nicht-Dualität“: Nachdem sich Manjusri als der eigentliche Experte lange über das Thema ausgelassen hat, schweigt Vimalakirti einfach als Antwort darauf – was als das „donnernde Schweigen des Vimalakirti“ in die chinesische Kulturgeschichte eingegangen ist. Die Episode findet sich auf zahlreichen Wandmalereien buddhistischer Höhlen wieder und hat sicher dazu beigetragen, einen nicht lediglich von Mönchen getragenen Buddhismus in China zu fördern.<sup>63</sup>

Der Chan/Zen-Buddhismus (seine Blüte erlebte er im 8.-13. Jahrhundert) zeichnet sich dadurch aus, dass er diese Einsichten am radikalsten in die Praxis umgesetzt, nämlich zu den eigentlichen Fragen am konsequentesten geschwiegen hat. Er war nicht nur allem Intellektuellen und allem Buchwissen abhold, sondern hat sogar buddhistische Lehrschriften nicht mehr ernst genommen. Von dem skizzierten philosophischen Hintergrund aus gesehen wäre es also auch illusorisch, das *Nirvana* bzw. die Buddhachenschaft anzustreben, vielmehr würde danach zu suchen – als Verblendung – dem Finden geradezu im Wege stehen. Eine erleuchtete Sicht der Wirklichkeit ist insofern nicht durch besondere Übungen, zum Beispiel in der Meditation, zu erlangen, sondern liegt darin, ganz im Moment, im Hier und Jetzt, zu leben. Zu diesem Zwecke entwickelte der Chan-Buddhismus allerdings wieder besondere Verfahren, nämlich Antworten auf Fragestellungen zu verlangen (chin.: *gongan*, jap.: *koan*), die intellektuell nicht zu lösen sind (z. B.: Was ist der Klang des Klatschens einer Hand?). Auf diese Weise sollten die Adepten nicht nur geistig, sondern auch existentiell in eine Krise gestürzt werden, aus der dann die „plötzliche Erleuchtung“ entspringen konnte.

Von grundlegenderer Bedeutung ist jedoch, dass, ähnlich wie im Konfuzianismus und Daoismus, auch im Chan/Zen das Alltägliche das Heilige bzw. Transzendente darstellt: „Wasser tragen und Brennholz hacken – all das ist nichts anderes als der wunderbare ‚Weg.‘“<sup>64</sup> Der Weg zur Buddhaschaft führt also nicht mehr über den langen Weg der Selbstaufgabe oder ein Leben hinter Klostermauern. Buddha zu werden bedeutet gerade, *nicht zu versuchen*, Buddha zu werden. Es kommt darauf an, im alltäglichen Leben einen unverhafteten Geist zu bewahren, was nicht bedeutet, ein gewöhnliches, alltägliches Leben zu führen.

An diesen Grundzügen sieht man die geistige Nähe zum Daoismus. In der Tat ist vieles am Chan/Zen-Buddhismus nichts anderes als daoistische Philosophie im buddhistischen Gewand. Im Geistesleben Chinas hat er tiefe Spuren hinterlassen, so zum Beispiel in der Dichtung und Malerei. Gerade die Malerei hat (sowohl in China als auch in Japan) eine ausgesprochen chan-buddhistische Schule hervorgebracht, die sich durch ihre skizzenhafte, spontane und ungekünstelte – kunstlose – Malweise auszeichnet. Seit einigen Jahrhunderten hat der Chan jedoch aufgehört, eine die Gesellschaft beeinflussende geistige Strömung zu sein; dafür hat er in Japan umso nachhaltiger gewirkt. Während der letzten 20 Jahre zeigen sich jedoch auch in China Zeichen einer Renaissance des Chan – vielleicht mit ausgelöst durch das große Interesse, das ihm mittlerweile im Westen entgegengebracht wird. Insbesondere das berühmte Shaolin-Kloster in der Provinz Henan (in der Nähe von Luoyang), von dem der Chan in China der Legende nach seinen Ausgang genommen haben soll, ist zu einem neuen Zentrum der Aktivität geworden. Allerdings ist der Chan im Shaolin-Kloster ganz stark getragen von der Kultivierung traditioneller chinesischer Kampfkünste (Kungfu), wodurch das Shaolin-Kloster inzwischen zu einem großen touristischen Anziehungspunkt geworden ist. Überhaupt ist das chinesische Kungfu inzwischen zu einem Hauptkulturexport Chinas geworden: In Berlin und Wien gibt es Zweigstellen des Shaolin-Klosters; auch reisen die Shaolin-Mönche mit ihren spektakulären Vorführungen inzwischen mit

großem Erfolg durch unsere Länder. Es bleibt abzuwarten, wie der weltenthobene Geist des Zen-Buddhismus mit dieser neuen *publicity* fertig werden wird.

#### 4.5 Neokonfuzianismus

Der Konfuzianismus stellt keinen einheitlichen Block an Lehren dar, vielmehr ist er historisch gesehen so vielgestaltig wie das Christentum oder der Buddhismus. So verschmolzen im 12.–14. Jahrhundert (Song-Zeit) Elemente des Daoismus, des Buddhismus und des *Yin-Yang*-Denkens zusammen mit dem Konfuzianismus zu einer neuen Form, dem sogenannten Neokonfuzianismus. Ausgelöst wurde die Entwicklung durch eine Rückbesinnung auf die eigentlich chinesische Tradition des Konfuzianismus, nachdem in der vorausgegangenen Tang-Zeit (7.–10. Jh.) die Fremdreigion des Buddhismus das kulturelle Leben dominiert hatte. So galt es vor allem, die geistigen Herausforderungen durch den Buddhismus, insbesondere aufgrund seiner anregenden metaphysisch-spekulativen Seiten, anzunehmen. Dies gelang der neuen (alten) Lehre dadurch, dass sie Metaphysik zusammen mit Ethik (das eigentliche Gebiet des Konfuzianismus) und Kosmologie (*Yin-Yang*-Denken) in ein großes Entsprechungssystem brachte. Aber auch gewisse praktische Aspekte des Buddhismus wirkten auf die neue Interpretation des Konfuzianismus. So wurde – vergleichbar zur buddhistischen Praxis der Meditation – „Achtsamkeit“ (*jing*) in die urkonfuzianische Praxis der Selbstkultivierung eingeführt. Interessant im Zusammenhang mit dem Chan-Buddhismus ist auch folgendes Argument, mit welchem der Neokonfuzianismus die chan-buddhistische Herausforderung, dass die Erleuchtung im alltäglichen Leben zu finden sei, aufnahm und zu einem zentralen Element seiner Lehre integrierte: Wenn die Erleuchtung tatsächlich im Alltäglichen liegt, so wurde rasoniert, dann ist es auch nicht mehr notwendig, die Familie zu verlassen und die Erleuchtung in klösterlicher Weltabgeschiedenheit zu suchen. Erleuchtung kann vielmehr genauso gut in der konfuzianischen

Alltäglichkeit, nämlich im Erfüllen der familiären Pflichten und zwischenmenschlichen Beziehungen, gefunden werden.

Grundlegend für das komplexe Denkgebäude des song-zeitlichen Neokonfuzianismus war eine Betrachtungsweise, die durchaus ihre Parallelen bei Platon und Aristoteles hat, nämlich die Unterscheidung zwischen zwei Aspekten der Wirklichkeit: einem geistigen und einem materiellen. So wurde angenommen, dass jedem Ding ein „Prinzip“ (*li*, ähnlich der platonischen Idee oder der aristotelischen Form) zugrunde liegt, welches es zu dem macht, was es ist. Dass sich hingegen etwas überhaupt materiell realisiert, liegt an einer – in diesem Kontext am besten als Zwitter von Materie und Energie zu verstehenden – „materiellen Kraft“ (*qi*). Über dem Ganzen ist die Totalität aller „Prinzipien“ angesiedelt, die sich als individuelles „Prinzip“ in jedem einzelnen Ding wiederfindet, genau so wie der Mondschein alle Dinge der Welt – zwar jeweils individuell, doch mit dem gleichen Licht – beleuchtet. Diese Totalität wird in Anlehnung an das *Buch der Wandlungen* als *Taiji* („das Allerhöchste“) oder „himmlisches Prinzip“ (*tianli*) bezeichnet. Das Zusammenwirken zwischen diesen geistigen und materiellen Aspekten – nach den Spielregeln von *Yin* und *Yang* und der Fünf-Elemente-Lehre – macht die kosmologische (und ontologische) Basis des Neokonfuzianismus aus.

In einer groß angelegten Analogie wird nun dieses Modell einer Dualität von Geist und Materie – gleichsam als philosophische Anthropologie – auf die Sicht des Menschen übertragen, und zwar in dem Sinne, dass die (nach Menzius für gut gehaltene) menschliche Natur mit dem geistig-ideellen „Prinzip“ (*li*) identisch, das Böse hingegen dem Wirken der „materiellen Kraft“ (*qi*) zuzuschreiben ist. Letztere wird im schlechten Zustand für „trüb“, im guten für „klar“ gehalten. Aufgabe des Menschen sei es, im Prozess der Selbstkultivierung die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur durch Niederhalten der bösen Seiten zum Leuchten zu bringen. Die schlechten – nämlich trüben „materiellen“ – Aspekte des Menschen entstehen nach dieser Sicht hauptsächlich durch unausgeglichene Gefühle wie Zorn, Ärger oder Selbstsucht.<sup>65</sup> So zeichnet sich der Neokonfuzianismus da-

durch aus, dass er vom Menschen verlangt, sich im Gefühlsleben vor jeglichem Überschwang zu hüten und stattdessen die Gefühle in einer balancierten Mitte zu halten. Als besonders verwerflich wurde die Eigensucht gesehen. Insofern bewertete man das Handeln danach, ob diesem schlechte, „selbstsüchtige“ (*si*) oder gute, „gemeinnützige“ (*gong*) Motive zugrunde liegen.

Da es auch darum ging, die den Dingen der Welt unterliegenden „Prinzipien“ zu erforschen, entwickelte der Neokonfuzianismus eine ausgesprochen realistisch-rationale Seite und weckte zur damaligen Zeit ein lebhaftes Interesse an Naturbeobachtung und -beschreibung (gleichsam als Proto-Naturwissenschaft). Die weitere Entwicklung des Neokonfuzianismus zweigte sich sodann in zwei große Schulen: Die song-zeitliche Schule, die auf das Wirken von Zhu Xi (1130–1200) gründet – des größten Konfuzianers nach Menzius –, verkörpert die realistisch-rationale Schule. Sie wird auch „Schule der Prinzipien“ (*lixue*) genannt. Eine ming-zeitliche, die hauptsächlich mit Wang Yangming (1472–1529) verbunden wird und die noch stärker vom Buddhismus beeinflusst war, betonte hingegen moralische und idealistische Aspekte. Für sie war der Geist bzw. das Herz (*xin*) mit seinem intuitiven Wissen um das moralisch Gute die zentrale Instanz im Menschen, allerdings auch der Ort, in dem die Wirklichkeit (nach buddhistischer Sicht) überhaupt stattfindet. So ging es Wang Yangming hauptsächlich um eine ebenso spontan wie intuitiv zu realisierende „Einheit von Wissen und Handeln“ – worin wiederum die Nähe zum Chan-Buddhismus deutlich wird. Folglich wird diese Richtung „Schule des Geistes/Herzens“ (*xinxue*) genannt.

Von dem song-zeitlichen Neokonfuzianer Zhang Zai (1020–1077) ist uns ein Text überliefert, der auf das letzte Jahrtausend des kaiserlichen China einen bedeutenden Einfluss ausübte und der überhaupt zu den großen philosophisch-religiösen Texten der Menschheit zählen dürfte. Dieser als „Westinschrift“ bekannte kurze Text (so genannt, weil er auf dem westlichen Fenster seines Unterrichtszimmers aufgeschrieben war) lässt – mit den Gedanken der „Einheit von Mensch und Kosmos“, der Ausdehnung der „Mitmenschlichkeit“ auf alle Menschen und der

Selbstkultivierung als Mittel für die Erzielung dieser Einheit – die religiöse Dimension des sonst so weltlichen Konfuzianismus in beispielloser Weise deutlich werden:

Der Himmel ist mein Vater, die Erde meine Mutter, und selbst ein winziges Wesen wie ich findet einen traulichen Platz in ihrer Mitte. So sehe ich in allem, was das Universum durchzieht, meinen eigenen Körper, und in allem, was das Universum regiert, meine eigene Seele. Alle Menschen sind meine Geschwister, und alle Dinge sind meine Gefährten. Der große Herrscher ist der älteste Sohn dieser meiner Eltern, und die großen Minister sind seine Hausverwalter. Achte die Bejahrten, und behandle so die Älteren als Ältere. Zeige Liebe den Einsamen und Schwachen, und behandle so die Jungen als Jungen. Der Weise vereinigt seine Tugend mit der von Himmel und Erde, und im Würdigen zeigen sich deren wertvollste Qualitäten; während andererseits selbst die, die weder eigene Brüder noch Kinder noch Ehegatten haben, immer noch meine Brüder sind in der Not. [...] Wer die Wandlungen der Dinge begreift, der ist dazu befähigt, anderen die Werke [des Himmels] nahezubringen. Wer das Geistige bis in seine Tiefen ergündet, der ist dazu befähigt, den Willen [des Himmels] zu erfüllen. Wer selbst in der Verborgenheit seines Hauses nichts Schamvolles tut, wird auch Himmel und Erde keine Schande bringen. Wer die Reinheit seines Geistes wahrt und seine guten Anlagen nährt, dient ihnen unermüdlich. [...] Reichtum und Ehre, Wohltat und Segen sollen mein Leben bereichern, Armut und Fehlschläge, Kummer und Sorgen sollen helfen, es zu erfüllen. Im Leben werde ich [Himmel und Erde] dienen, im Tode werde ich Frieden finden.

*Übersetzung (mit Ergänzungen) Bauer (1974), S. 293*

Der Neokonfuzianismus (vor allem die rationale Schule) blieb nicht nur bis zum Ende des Kaiserreichs (1911) die orthodoxe Lehre, in seiner moralischen Strenge und Betonung des Vorrangs

eines „gemeinnützigen“ Interesses hat er auch im kommunistischen, insbesondere maoistischen, China weitergelebt. Heute versuchen Neu-Neokonfuzianer (vor allem der bereits genannte Tu Weiming) an die positiven Seiten dieser Tradition anzuknüpfen und sie für die moderne Epoche neu zu interpretieren.

#### 4.6 Die „Kleine Tradition“

Die im vorigen Abschnitt erläuterten Lehren bilden in China die „Große Tradition“. Sie haben das intellektuelle Leben seit Jahrhunderten geformt und gelten als die Glanzstücke der chinesischen geistigen Zivilisation. So waren und sind sie noch weitgehend im Denken der Elite präsent. Daneben gab und gibt es auch die „Kleine Tradition“: die Anpassung dieser Lehren an die Bedürfnisse des Volkes, wobei das *Yin-Yang*-Denken eine Zwischenstellung einnimmt.

##### *Postkonfuzianismus*

Der Konfuzianismus des „kleinen Mannes“ (Oskar Weggel) beinhaltet eine Erziehung in und ein Leben nach den erwähnten Familien- und Sekundärtugenden, am wichtigsten dabei die kindliche Pietät (oder Pflichtliebe – *xiao*) und Folgsamkeit gegenüber den Eltern. Daneben lässt sich auch der Ahnenkult als Teil einer konfuzianischen Religiosität verstehen, wobei es Vermischungen mit Vorstellungen aus dem religiösen Daoismus gibt. Aufgrund des maoistischen Einflusses ist er in den Städten der VR China zurückgegangen, in ländlichen Gebieten gehört er jedoch noch fest zum Brauchtum. Kleine Ahnenaltäre mit Namenstafeln der Ahnen, vor denen Räucherstäbchen abgebrannt werden, findet man sogar in deutschen China-Restaurants. Das Ahnenopfer, das ursprünglich nur vom ältesten Sohn vollzogen werden durfte, geht von der Vorstellung aus, dass die menschliche Seele nach dem *Yin-Yang*-Muster zweigeteilt sei, und zwar in Körperseele (*po*) und Geistseele (*hun*). Der langlebigeren Geistseele (die mit der *Yang*-Kraft verbunden ist) werden Dan-

kesopfer dargebracht; die als Manifestierung der *Yin*-Kraft verstandene Körperseele vergeht in der Regel mit dem Tod, kann allerdings als umherwandernder Geist (*gui*) Unheil anrichten, weshalb es auch angeraten ist, sie mit Opfern zu besänftigen. Allerdings wird in beiden Fällen nicht von einem ewigen Seelenleben ausgegangen, vielmehr glaubt man, dass beide „Seelen“ nach einer gewissen Zeit in den grenzenlosen Ozean kosmischer Energie (*qi*) zurückkehren. Deshalb waren früher die Ahnenopfer auf einige Generationen begrenzt. Auch heute noch werden Glück und Erfolg von Familienangehörigen auf Wohlgefallen der durch Opfer milde gestimmten Ahnen zurückgeführt. Gerade im Ahnenkult zeigt sich auch ein anderes Zeitbewusstsein der Chinesen: Glück und Erfolg sind nicht unbedingt in der jetzigen bzw. eigenen Generation zu erzielen, man denkt vielmehr über mehrere Generationen hinaus und ist für den Erfolg der Nachkommenschaft bereit, Entbehrungen in Kauf zu nehmen.

Zum Umfeld der „Kleinen Traditionen“ gehören auch die chinesischen Feste, die fast alle nach dem Mondkalender gefeiert werden. Davon ist als Familienfest – wie unser Weihnachten – das Frühlings- oder Neujahrsfest, das zwischen den 21. Januar und 20. Februar fällt, am wichtigsten. Es bringt auch heute noch die ganze Familie zusammen und führt regelmäßig zu erheblichen Transportengpässen in und nach China. Anders als unser Allerheiligen wird der chinesische Totengedenktag (*Qingming*) als *freudiges* Wiedersehen mit den Toten begangen. Er findet am 5. April statt (das Fest richtet sich nach einer Sonneneinteilung des Jahres), dabei werden auch die Gräber der Ahnen gefegt. Beim mittherbstlichen Mondfest (am 15. Tag des achten Monats) schließlich fühlt man sich beim Betrachten des Mondes mit den Lieben in der Ferne verbunden und isst dabei spezielle „Mondkuchen“.

### *Religiöser Daoismus*

Der Daoismus entwickelte ebenfalls Varianten, die – im Gegensatz zur weltenthobenen daoistischen Philosophie – als Religion im Volk weite Verbreitung fanden. Von manchen Fachleuten wird

inzwischen zwar gerne die Meinung vertreten, es sei nicht legitim zwischen daoistischer Philosophie (*dao**jia*) und Religion (*dao**jiao*) zu unterscheiden, doch da beide Richtungen durchaus unterschiedliche Wirkungen entfaltetet und die religiöse ausgesprochen rituelle und liturgische Züge angenommen hat (dazu mit einer Vielzahl von Gottheiten, unter anderem auch der Vergöttlichung des Laozi), hat eine gesonderte Würdigung des „religiösen Daoismus“ ihre Berechtigung.

Grundgedanken der *Dao*-Religion ist neben der *Yin-Yang*-Lehre die sogenannte „Pflege des Lebens“ (*yangsheng*) – mit anderen Worten, das Nähren der vitalen Kräfte des Menschen. So ist es kennzeichnend für daoistische Mönche und Nonnen, dass sie sich – im Gegensatz zu den kahlgeschorenen buddhistischen – weder Kopf- noch Barthaare schneiden, da dies einer Schädigung ihrer Vitalität gleichkäme. Allerdings war diese „Pflege des Lebens“ weitgehend auch mit einer Suche nicht nur nach Langlebigkeit, sondern nach *physischer* Unsterblichkeit verbunden. Die „Unsterblichkeit“ wurde durch „äußere alchemistische“ Praktiken (Elixiere etc.) sowie durch „innere Alchimie“, das heißt yogaähnliche Atem- und Bewegungsübungen, spezielle Ernährungsweisen und Sexualtechniken (siehe Exkurs unten) angestrebt, was – insbesondere in der äußeren alchemistischen Variante einer „Pille der Unsterblichkeit“ – oft fatale Folgen hatte. Allerdings verstand man es auch weise, den dadurch herbeigeführten Tod als nur ein Zwischenstadium auf dem Weg zur Unsterblichkeit zu interpretieren.

Die Ursprünge der *Dao*-Religion lassen sich auf das Wirken von Schamanen und Magiern zurückführen, die in der Kunst der Krankenheilung und Lebensverlängerung bewandert und deshalb bereits mit dem ganzen Komplex der „Pflege des Lebens“ und „Unsterblichkeitssuche“ verbunden waren. Im Verlauf seiner Geschichte entwickelte der religiöse Daoismus zwei Hauptlinien: Die erste ist die Schule des „*Dao* der Himmelsmeister“ (*tianshi dao*), die auf ihren han-zeitlichen Gründer (Zhang Dao-ling) im 2. Jahrhundert n. Chr. zurückgeht. Sein Nachfolger – oft auch „Papst des Daoismus“ genannt (obwohl er keinerlei Lehrautorität besitzt) – lebt und wirkt heute in Taiwan. Später wurde

diese Richtung mit anderen unter dem Namen „Orthodoxe Einheit“ (*zhengyi*) zusammengefasst. Gerade von ihren Ursprüngen her zeigt diese Form der *Dao*-Religion nicht nur die üblichen religiösen Seiten einer Verbindung von Moral und Ritus (rituelle Sündenbekenntnisse, Heilungen, Austreibung von Dämonen etc.), sondern auch Züge einer kommunalen und quasi-politischen Bewegung; so brachten zum Beispiel die aus diesem Umfeld stammenden „Gelben Turbane“ bereits die Han-Dynastie an den Rand des Untergangs. Mit derartigen Charakteristiken wirkte der religiöse Daoismus (wie auch buddhistische Sekten) prägend auf diverse religiös motivierte Vereinigungen und Geheimgesellschaften, die quer durch die chinesische Geschichte hindurch auftraten und auch immer wieder – wie zuletzt die *Falun Gong*-Bewegung – eine Gefahr für die jeweilige Regierung darstellten.

Die andere große Richtung des religiösen Daoismus ist die Lehre der „Vollkommenen Wahrheit“ (*quanzhen*), die erst in der Song-Zeit (12. Jh.) entstand. Sie hat viele Elemente des Konfuzianismus und Chan-Buddhismus aufgenommen und will insofern – in gewissem Maße – eine „Einheit der drei Lehren“ darstellen. Im Gegensatz zur Schule der „Himmelsmeister“, deren Priester verheiratet sind, kennt die Schule der „Vollkommenen Wahrheit“ Klöster mit zölibatär lebenden Mönchen und Nonnen, die sich asketischen und meditativen Übungen – einer „inneren Alchimie“ – widmen, die nicht mehr die physische Unsterblichkeit zum Ziel hat. Ihr heutiger Hauptsitz ist der in Peking gelegene und sehenswerte „Weiße-Wolken-Tempel“ (*Baiyunguan*). Ebenfalls bedeutend und besuchenswert ist die Ansammlung daoistischer Heiligtümer auf dem Wudang-Berg in der Provinz Hubei, auf welchem auch eine eigene, auf „innerer Kultivierung“ beruhende daoistische Kampfkunst-Tradition gepflegt wird. Das Kloster auf dem Wudang-shan ist somit das daoistische Pendant zu dem Shaolin-Kloster mit seinen buddhistisch geprägten Kampfkünsten.

Betrachtet man den philosophischen und religiösen Daoismus zusammen, so lässt sich vereinfachend sagen, dass es dem

einen mehr um eine Kultivierung des Geistes bzw. der inneren Einstellung, dem anderen eher um eine Kultivierung des Leibes geht. Dass beides zusammen eine Einheit bildet, erkennt man wiederum daran, dass in den unterschiedlichen Haltungen zum Tode – der philosophische Daoismus strebt eine gleichmütige Einstellung gegenüber dem unvermeidlichen Tode, der religiöse Daoismus hingegen die physische Unsterblichkeit an – kein unvereinbarer Widerspruch gesehen wird. Man kann beides gelten lassen.

Von der *Dao*-Religion gingen wesentliche Impulse zur Entwicklung der chinesischen Medizin aus. Insbesondere das hierzulande inzwischen populäre *Qigong* (*Ch'i-kung*) – eine Atem-, Bewegungs- und Konzentrationsübung zur körperlich-geistigen Ertüchtigung – sowie das *Taiji*-(*T'ai-chi*)-Schattenboxen, welches man überall frühmorgens in China beobachten kann, haben ihre Ursprünge in diesem Umfeld. In Taiwan ist der religiöse Daoismus noch sehr lebendig, jedoch auch in Festlandchina haben sich die daoistischen Klöster wieder mit teils sogar recht jungen Mönchen und Nonnen gefüllt und stehen Touristen offen.

In der religiösen Praxis des Volkes finden sich volksreligiöse und daoistische Elemente eng verwoben. Es gibt eine ganze Reihe von Ritualen, angefangen von Opferungen, Wahrsagungen, Geistervertreibung bis hin zu Schreiben von Talismanen im Zustand der Besessenheit. Bei Tempelbesuchen von Gläubigen und Nichtgläubigen erscheint das Beten bzw. Verneigen vor den Göttern (um ihre Hilfe anzurufen), auf Chinesisch *baibai* genannt, viel offener, ungenierter und weniger von innigem Pietismus geprägt, als man es in der christlichen Tradition kennt. So sieht man in daoistischen Schreinen und buddhistischen Tempeln auch immer wieder junge Leute, die gänzlich unbefangene Räucherstäbchen brennen und ihr *baibai* verrichten.

Wie bereits im Kapitel über den philosophischen Daoismus erwähnt, ist der Daoismus im Rahmen des Esoterikbooms zu einem integralen Element der westlichen Lebenswelt geworden. Dies betrifft in gewisser Verkleidung auch und gerade ein Kernelement der *Dao*-Religion: die Suche nach Langlebigkeit. Denn

in der Fülle der Angebote von „daoistischen“ Formen der Psycho- oder Physiotherapie, so im *Taijiquan*, *Qigong* oder Kungfu, welche mittlerweile nicht mehr wegzudenkende Bestandteile des Lehrangebots jeder Volkshochschule geworden sind, verbirgt sich wohl auch die Suche nach einem Lebenselixier, welches dem Zeitgeist entsprechend in einer Einheit von meditativer und quasi-sportlicher – alternativ auch sexueller – Betätigung gesehen wird. Von all diesen daoistischen Importen scheint zurzeit – nach einer *Taiji*-Mode – das *Qigong* am populärsten zu sein; es gilt gleichsam als Quintessenz daoistisch-chinesischer Lebensverlängerungskunst. Allerdings ist weitgehend unbekannt, dass diese Praxis, obwohl sie sich sicher auf altes Gedankengut stützt, eine relativ neue Errungenschaft ist – manche westliche *Daologen* halten es sogar für eine Erfindung des Maoismus.<sup>66</sup> Nachdem es in China selbst eine Zeitlang staatliche Förderung genoss, ist es jetzt durch die *Falun Gong*-Bewegung, deren Praxis stark auf *Qigong*-Übungen basiert, wieder etwas ins politische Abseits geraten.

### *Exkurs:*

#### *Daoismus, Yin-Yang-Lehre und Sexualverhalten*

Im alten China war ein gesundes Sexualleben etwas, das der kosmischen Ordnung entsprach und deshalb als ausgesprochen positiv betrachtet wurde. Dabei war es nicht nur der lebenserzeugende, sondern mehr noch der lebensverlängernde Aspekt, der im Vordergrund stand. Hören wir zum Beispiel folgendes Plädoyer des Daoisten Ge Hong (284–363) gegen die sexuelle Enthaltbarkeit:

Himmel und Erde üben den Weg der liebenden Vereinigung und sind gerade deshalb grenzenlos. Wenn der Mensch den Weg der liebenden Vereinigung aufgibt, kann er damit rechnen, dass er sich [nur] Schaden zufügen wird. Wenn er es dagegen vermag, allen schädlichen Einflüssen auszuweichen und die Kunst der Liebe zu lernen, hat er den Weg der Unsterblichkeit erreicht. Himmel und

Erde trennen sich bei Tag und vereinigen sich bei Nacht: 365 Mal in einem Jahr verkehren sie miteinander und tauschen ihre Fluida in voller Harmonie aus. Deshalb sind sie in der Lage, ohne müde zu werden, die Zehntausend Wesenheiten zu zeugen und zu gebären. Wenn der Mensch sie sich zum Vorbild zu nehmen vermag, kann er ewig am Leben bleiben.<sup>67</sup>

Auch wenn letztlich ein ewiges Leben durch und mit Geschlechtsverkehr ein Wunschtraum geblieben sein mag, so war das Sexualverhalten der Chinesen – nicht nur der Daoisten – doch erheblich vom Daoismus bzw. *Yin-Yang*-Denken beeinflusst. Der Samen des Mannes, seine *Yang*-Essenz, galt – da er scheinbar in Quantität begrenzt war – als sein kostbarster Besitz. Insofern war diese Essenz zu hüten und zu pflegen, auf keinen Fall zu vergeuden (z. B. durch Onanieren). Bei der Frau betrachtete man nicht das weibliche Ei, sondern die Sekrete und Vaginalflüssigkeit (in anderen Kontexten auch das Menstruationsblut) als ihre *Yin*-Essenz, von welcher man – im Gegensatz zur männlichen – annahm, dass die Frau davon ein unerschöpfliches Reservoir besitze.

Grundsätzlich ging man bei den Praktiken der „inneren Alchemie“ in der *Dao*-Religion davon aus, dass der Mensch seine Essenzen kultivieren und transformieren sollte, um so Unsterblichkeit zu erreichen. So nahm man in der menschlichen Physiologie drei Substanzen an, die in einer vertikalen Beziehung zueinander stehen: auf der untersten Stufe (angesiedelt im unteren Bauch) befindet sich der Samen (*jing*), der auf der nächst höheren Stufe in „Vitalenergie“ (*qi*), angesiedelt im Solarplexus oder Herzen, zu verwandeln ist. Die Transformation auf der höchsten Stufe (im Kopf) bedeutet eine Umwandlung der Vitalenergie in spirituelle Kraft (*shen*). Auf diesem Muster – dass sexuelle Energien (und Samen) nicht abgegeben, sondern im Geschlechtsakt (durch den *Coitus reservatus*, also ohne Ejakulation des Samens) in vitale und schließlich geistige Energien umgewandelt werden – beruht das sexuelle Yoga des Daoismus.

In vereinfachter Weise ging es jedoch beim Sexualverkehr auch darum, die Vitalität sowohl des Mannes als auch die der Frau durch die Aufnahme der Essenz des anderen Geschlechts zu erhöhen, das heißt, ein Gleichgewicht von *Yin* und *Yang* anzustreben. Verkompliziert wurde dieses simple Muster nur dadurch, dass es beim Geschlechtsakt nicht zuletzt auch darum geht, Kinder zu zeugen (ein Aspekt, der bei uns im Zeitalter der sexuellen Revolution nicht mehr ganz im Vordergrund steht). Beim Zeugen von Kindern musste nämlich *Yang*-Essenz abgegeben werden. Um beide nicht gerade kompatiblen Ziele (Bewahren und Abgeben der Essenz) miteinander zu verbinden, empfahlen die alten chinesischen Sexhandbücher, den Samen nur zu einer Zeit sicherer Fruchtbarkeit der Frau zu veräußern, sonst aber den Coitus reservatus zu praktizieren. Das sollte nicht nur möglichst oft, sondern auch mit möglichst vielen Frauen geschehen, da durch die dabei erfolgende Aufnahme der weiblichen *Yin*-Essenz die Vitalität gesteigert würde, was wiederum zu einer besseren *Yang*-Qualität und darüber zu einer größeren Chance der Zeugung von männlichen Nachkommen (!) führen sollte. Schließlich war diese Praxis in der polygamen Gesellschaft des alten China insofern nicht unwichtig, als sie die Möglichkeit bot, nicht nur die Hauptfrau, sondern auch Nebenfrauen und Konkubinen zu bedienen, ein Umstand, der in der erotischen Literatur Chinas reichlich ausgemalt wurde.

Die Einstellung zur Sexualität ist jedoch im Daoismus nicht einheitlich: Bekanntlich lebten und leben die Mönche und Nonnen der Sekte der „Vollkommenen Wahrheit“ zölibatär. Für diese Präferenzen lässt sich auch die „Theorie“ von *Yin* und *Yang* anführen: Zwei der bereits vorgestellten „acht Trigramme“ des *Buchs der Wandlungen* stehen nämlich komplementär für Feuer (*yang*) und Wasser (*yin*), wodurch sich durchaus eine bedrohliche Situation für das *Yang*-Element ergibt, wenn es in die Nähe des *Yin*-Elementes gelangt. (Wie im Kapitel über das *Yin-Yang*-Denken erwähnt, bedeutet das Hexagramm, in dem Wasser oben und Feuer unten ist, „Auslöschung/Niederlage“.) So ist die eher puritanische Orientierung dieser Sekte ebenfalls nachvollziehbar. Insgesamt lässt sich für den Bereich des sexuellen Yoga

(wie überhaupt im ganzen vormodernen China) eine Präferenz für das männliche Sexualleben<sup>68</sup> erkennen: Die Praktiken drehen sich eher um die Pflege bzw. das Nähren der *Yang*-Qualität. Doch spielte dabei immer auch – und zwar im Gedanken der Harmonisierung der beiden Wirkkräfte durch Aufnahme der jeweiligen anderen Essenz – der Ausgleich zwischen *Yin* und *Yang* eine Rolle. Dadurch kam dem vom *Yin-Yang*-Denken gesteuerten Sexualverkehr eine vitalisierende und lebensverlängernde Bedeutung zu, weshalb er auch in den ebenfalls maßgeblich vom Daoismus und *Yin-Yang*-Denken bestimmten Bereich der chinesischen Medizin gehört.<sup>69</sup>

### *Erlösungsbuddhismus und Christentum*

Von allen buddhistischen Lehren war und ist die im Volk verbreitetste Richtung ein intellektuell eher schlichter Erlösungsbuddhismus. Grundelement ist die Anrufung des Amitabha-Buddha, welcher im „Paradies des Westens“ thront (Westen ist hier als Indien zu verstehen, woher der Buddhismus kam). Allein die gläubige Anrufung des Buddha-Namens genügt, um erlöst zu werden, konkret: um in seinem Paradies – auch „reines Land“ (*jingtu*) genannt – wiedergeboren zu werden. So heißt diese Richtung traditionell auch „Sekte des reinen Landes“. Die heutige Ausprägung des Buddhismus in China (inkl. Taiwan) ist eine Mischform von Chan- mit dem eher rituell orientierten Erlösungsbuddhismus der Schule des „reinen Landes“. Bemerkenswert ist die Renaissance des Buddhismus in Taiwan während der letzten beiden Jahrzehnte. Dort wurde er durch das Wirken der Nonne Cheng Yen, die eine karitative Stiftung ins Leben rief (die *Tzu Chi Foundation*), zu einer neuen und auch politisch einflussreichen Kraft in der taiwanesischen Gesellschaft. Aber auch in der VR China hat der Buddhismus in den Jahren nach dem Kahlschlag durch die Kulturrevolution einen enormen Aufschwung genommen. Die Klöster brauchen sich inzwischen um den Nachwuchs nicht mehr zu sorgen.

Über die Zeiten hinweg schlug sich buddhistisches Gedankengut hauptsächlich in der heute noch populären Vorstellung

nieder, dass alles Handeln moralisch vergolten wird – wenn nicht in diesem, dann zumindest in einem späteren Leben. Hier vereinigen sich buddhistische Ideen von Wiedergeburt und Karma (als moralisches Kausalitätsprinzip) mit konfuzianischen Vorstellungen eines nach moralischen Gesetzen funktionierenden Universums. In populären chinesischen Romanen und Opern ist deshalb das Vergeltungsmotiv ein zentrales handlungstreibendes Moment.

In der religiösen Praxis des Volkes wurde kaum nach buddhistischen, daoistischen oder konfuzianischen Elementen unterschieden. Vielmehr verbanden sich alle drei Lehren zu einem synkretistischen Ganzen. Man opferte Göttern aller Couleur gleichsam als „Versicherung“ – je mehr Götter, desto besser. Zu Begräbnissen wurden ebenfalls sowohl buddhistische als auch daoistische Experten für das Nachleben herangezogen. Religiöse Intoleranz, welche die europäische Geschichte so nachhaltig geprägt hat, ist in China insofern – bis auf wenige Ausnahmen (so z. B. in der maoistischen Periode) – unbekannt geblieben.

Ahnenkult, religiöser Daoismus und Erlösungsbuddhismus wurden von der Elite, denen in pragmatisch konfuzianischer (heute marxistischer) Weise Götter, Geister und Jenseitsvorstellungen fremd waren, nicht ganz ernst genommen, früher jedoch geduldet. Von Konfuzius heißt es: „Er opferte den Ahnen, als wären sie gegenwärtig“ (*Gespräche*, 3.12); das heißt, es wurde den Toten gegenüber eine Einstellung des Respekts und der Dankbarkeit gepflegt. So galten insbesondere für den Konfuzianer die Rituale vor allem der Pflege der eigenen Einstellung. Ob es die Geister gab oder nicht, war eher nebensächlich. Nachdem der Maoismus sämtliche Formen der Religion in China als „Opium für das Volk“ nur mit mäßigem Erfolg bekämpft hat, sind sie nach einer politischen Kehrtwende hin zu einer Duldung inzwischen wieder im Aufschwung begriffen.

Auch das Christentum erfreut sich in seinen verschiedensten Konfessionen und Sekten steigender Popularität. Waren es Anfang dieses Jahrhunderts „Reis-Christen“, die die Kirchen füllten (also solche, die hauptsächlich von christlichen materiellen, karitativen oder sozialen Leistungen, wie Schulen, profitieren woll-

ten), so sind es heute eher „Kultur-Christen“: Chinesen, insbesondere junge Leute, die sich für die fremde Religion und Kultur interessieren. Dabei scheinen inzwischen amerikanische evangelikale Bewegungen die meiste Anziehungskraft zu besitzen. Vielleicht deutet sich hier global eine Tendenz zum interkulturellen Lernen an. So wie man im Westen Interesse für in China fast bedeutungslos gewordene Traditionen – Chan/Zen-Buddhismus und Daoismus – entwickelt und als Bereicherung entdeckt, so scheint sich in China ein Interesse an der Tradition zu zeigen, die wie keine andere das abendländische Denken (und insofern auch den zivilisatorischen Erfolg des Westens) geprägt hat: dem Christentum.

## 5. Gesellschaft und Individuum

---

Im vorangegangenen Abschnitt über die Traditionen, die China bis heute geprägt haben, ist das chinesische Wertesystem in seinen Grundzügen schon skizziert worden. Im Folgenden soll noch einmal im Detail, und zwar im Kontext der Frage nach der Stellung des Menschen in der Gesellschaft, auf einige Besonderheiten chinesischer Wertvorstellungen im Unterschied zu westlichen eingegangen werden. Auch wird zu fragen sein, wie sich diese im Alltagsverhalten äußern.

Im Abschnitt über den Konfuzianismus wurde bereits deutlich, dass in der chinesischen Tradition die Gemeinschaft vor dem Individuum steht. Aufgrund der starken Einbindung des Individuums in soziale Kontexte wird in China der westliche Individualismus meist als Egoismus (miss-?) verstanden und insofern überwiegend negativ bewertet. In der konfuzianischen Tradition galt selbstbezogenes Denken oder Handeln als Wurzel allen Übels. Stattdessen betonte man bekanntlich das „Gemeinschaftliche“: „Für das Wohlergehen aller unter dem Himmel Verantwortung tragen“ (*yi tianxi wei ji ren*) – dies ist die Maxime der traditionellen konfuzianischen Führungsschicht. Maos Losung „Dem Volke dienen“ steht genau in dieser Tradition.

Die Bereitschaft, zugunsten der Allgemeinheit bei eigenen Ansprüchen zurückzustecken, scheint auch trotz eines immer stärker werdenden westlichen Einflusses durch die Öffnung Chinas ungebrochen. Angesichts der Ausmaße Chinas, insbesondere seiner alle Maßstäbe sprengenden Bevölkerung, wären die gesellschaftlichen Ideale des Westens möglicherweise weniger geeignet, eine soziale Ordnung zu gewährleisten. In diesem Zusammenhang ist auch die bereits im Jahre 1980 von dem bekannten amerikanischen Chinaexperten Roderick MacFarquhar von der Harvard Universität aufgestellte „postkonfuzianische Hypothese“ interessant, dass nämlich der westliche Individualismus den entscheidenden Schub für die Pionierphase der welt-

weiten Modernisierung geliefert habe, im Zeitalter der Massenindustrialisierung und angesichts des global zunehmenden Bevölkerungsdrucks jedoch der postkonfuzianische Gemeinschaftsgeist eine passendere Einstellung für das Zusammen- und Überleben auf einem begrenzten Globus darstellen könnte.<sup>70</sup>

Natürlich gab es auch Strömungen, die den Vorrang des Gesellschaftlichen ablehnten, wie der Daoismus oder Zen-Buddhismus, doch erfüllt sich der daoistische bzw. zen-buddhistische „Individualismus“ paradoxerweise eher in einer Selbstvergessenheit<sup>71</sup> statt in Selbstverwirklichung, wie sie heute hierzulande *en vogue* ist. Im Buddhismus gilt sogar das Aufrechterhalten der *Fiktion* des „Selbst“ als Anfang allen Leidens.

## 5.1 Hierarchie

Die Einbindung des einzelnen Menschen in einen gesellschaftlichen Kontext ergibt sich aus der hohen Bewertung der Familie: Der Mensch ist von Geburt aus abhängig von einer sozialen Gruppe – seiner Familie –, in welcher er eine natürliche Hierarchie, aber auch die liebende Sorge von Vater und Mutter erfährt. Daraus erwachsen ihm nach konfuzianischen Vorstellungen als Kind Verpflichtungen gegenüber den Eltern, und aus dieser psychologischen Grundkonstellation heraus ist die Bedeutung der „kindlichen Pietät“ (*xiao*) – zu verstehen. Dieses Konzept ist von modernen chinesischen Kulturkritikern als Hauptübel, als konstitutiv für die autoritäre chinesische Familie und Gesellschaft, gebrandmarkt worden. In der Tat kann man es als den Grundstein der gesellschaftlichen Hierarchie – der Ungleichheit – betrachten, weil aus konfuzianischer Sicht die Gesellschaft nur eine Ausdehnung der familiären Struktur ist. Und mit der „kindlichen Pietät“ hängt eine ganze Reihe von verwandten Verhaltensweisen zusammen – Gehorsam, Respekt vor Älteren und sozial höher Stehenden, Loyalität –, welche die hierarchischen Strukturen festigen. Jedoch kommt es bei der Bewertung dieses Phänomens auf die Optik an, und die ist interkulturell verschieden. Nach der Französischen Revolution ist in Europa das Kon-

zept der Gleichheit (ursprünglich eine christliche Vorstellung: Gleichheit *aller* Menschen vor Gott) zwar nicht völlig in die Praxis umgesetzt, doch – neben der Freiheit – zum Grundprinzip unseres gesellschaftlichen und politischen Denkens geworden. So fühlen sich viele „Westler“ in ihrem post-christlichen, politisch-missionarischen Eifer berufen, „hierarchische“ Strukturen weltweit zugunsten von „Gleichheit“ einzuebnen. Aus chinesischer Sicht sind Hierarchie und Autorität hingegen naturgegeben – eine Struktur, in die man in der Familie hineingeboren wird. Insofern empfinden es viele Chinesen als unverständlich bzw. befremdend, dass in unseren Gesellschaften Eltern, Älteren und Lehrern immer weniger Respekt entgegengebracht wird. Während hierzulande das Stichwort „Autorität“ eine negative Assoziationskette auslöst – Befehlen, Unterordnung, Einschränkung etc. –, ist das Konzept in China positiv besetzt und beinhaltet Fürsorge, Güte, Reife, Respekt.

Heutzutage zeigt das hierarchische Gefüge der chinesischen Gesellschaft aufgrund des vielfältigen Einflusses des Westens durch Kulturaustausch, Film, Fernsehen und andere Medien leichte Auflösungserscheinungen. Insgesamt gesehen ist jedoch die Autorität der Älteren ungebrochen. In ganz China – und in Ostasien überhaupt – herrscht das Senioritätsprinzip: Je länger und weißer der Bart, desto höher die Achtung, die dem Träger entgegengebracht wird. Obwohl auch hierzulande der Status meines Gegenübers für mein ihm geltendes Verhalten nicht unwichtig ist, so kommt dem in China eine weit höhere Bedeutung zu. Insofern lässt sich dort durchaus von einer „Statuskultur“ *versus* einer „Gleichheitskultur“ bei uns sprechen.

Hierarchie und Autorität haben selbstverständlich auch eine politische Dimension, was im Kapitel über den Konfuzianismus bereits anklang. Betrachtet man die politische Geschichte der letzten Jahrzehnte, so lässt sich diesbezüglich in China eine Entwicklung vom Totalitarismus zum Autoritarismus erkennen: War unter Maos totalitärer Herrschaft die chinesische Gesellschaft gleichgeschaltet, ideologisch indoktriniert und von jeder abweichenden Nachricht abgeschnitten, so herrscht gegenwär-

tig ein relativ großer Freiraum, das heißt, es ist zurzeit fast alles möglich in China, solange die grundsätzliche Autorität der Kommunistischen Partei nicht in Frage gestellt wird. Klammert man einmal die besonderen politischen Rahmenbedingungen aus und extrapoliert lediglich die weitere gesellschaftliche Entwicklung in China aus der Sicht bekannter Verhältnisse in den schon weit länger vom Westen beeinflussten „postkonfuzianischen“ Regionen wie Taiwan, Singapur, Hongkong, Japan oder Süd-Korea, so dürfte sich an dieser hierarchischen Grundstruktur der Gesellschaft – über eine marginale Aufweichung hinaus – mittelfristig nicht viel ändern.

## 5.2 Harmonie

Gemildert wird der chinesische „Autoritarismus“ durch ein Streben nach gesellschaftlicher Harmonie – den „Weg der Mitte“. In China hat sich infolgedessen keine „Streitkultur“, sondern eher eine „Konsenskultur“ herausgebildet. Rechthaberei gilt neben Selbstsucht als Hauptübel. Ziel ist der Ausgleich zwischen uneinigen Parteien, nicht der Sieg des einen über den anderen. Dies betrifft auch den Bereich des militärischen Kampfes. Zwar hat es in der chinesischen Geschichte immer wieder – insbesondere bei der Ablösung von Dynastien und häufig durch Aufstände verarmter Bauern ausgelöst – Kriege gegeben, doch insgesamt gesehen waren die Chinesen – anders als die Europäer – aufgrund konfuzianischer Vorlieben weit mehr an Frieden interessiert als an Krieg. Als die Jesuitenmissionare im 17. Jahrhundert China „entdeckten“, berichteten sie als wesentliche Schwäche der Chinesen ein Desinteresse an allem Militärischen. Sie merkten dazu an, dass China in seiner Friedfertigkeit und Verabscheuung von Kriegen der „höheren Lehre Christi nacheiferte“. Obwohl sie dadurch viel Streit im eigenen Land vermieden, würden die Chinesen sich damit „der Gefahr auswärtiger Kriege aussetzen“, und das sei „zehnmal so schlecht“ (LeComte) – eine Einschätzung, die 200 Jahre später im Opiumkrieg von der Realität eingeholt werden sollte. Während die westliche Kriegs-

strategie meist auf die Vernichtung des Gegners zielt, ist das Ideal chinesischen strategischen Denkens eher ein Siegen ohne zu kämpfen bzw. eine Wiederherstellung von Gleichgewicht und Harmonie (siehe Abschnitt 6.6). Einer der gravierendsten Fehler von Mao Tse-tung war vielleicht, dass er mit seiner Betonung des Klassenkampfes einen völlig „unchinesischen“ Weg gegangen ist. Von diesem Denken haben sich seine Nachfolger inzwischen gründlich verabschiedet.

Da die Grundlagen für gesellschaftliche Werte in der Kindererziehung gelegt werden, setzt auch das chinesische Harmoniestreben dort an: Anders als in unseren Kinderstuben, Kindergärten und Schulen, wo die Entfaltung der Kreativität des Kindes, die Erziehung zu kritischer Unabhängigkeit, zur Stärkung des Ichs im Vordergrund steht, wird in China von Anfang an Integration, Rücksicht, Ausgleich und Konsens betont. Man könnte die Erziehungsideale etwas verallgemeinernd auf den Punkt bringen: Harmoniefähigkeit versus Konfliktfähigkeit. Gewalt und Aggression an Schulen sind insofern in China weit weniger Thema als hierzulande. Wahrscheinlich würde ein deutscher Pädagoge jedoch derartige Ziele als Erziehung zur Anpassung statt zur Selbständigkeit verwerfen.

Das Thema „Harmonie“ hat ebenfalls eine politische Dimension. Hierzulande hört man bisweilen, dass die strukturellen Probleme der deutschen Wirtschaft auf ein deutsches „Konsensmodell“ zurückzuführen seien; doch im Vergleich mit China haben wir es hier mit einem ausgesprochenen „Konfliktmodell“ zu tun – man denke zum Beispiel an Wahlkampf, Arbeitskampf, Parteienstreit, Geschlechterkrieg etc. So ist auch bei uns der Begriff „Streitkultur“ positiv besetzt. Und hier liegt womöglich ein Hauptgrund dafür, dass die westliche Demokratie für China nach wie vor ein Fremdkörper darstellt, sie ist nämlich an eine funktionierende Streitkultur gebunden. In China läuft der Prozess politischer Entscheidungsfindung in den Führungskreisen auch nach dem Konsensmuster ab. So können nach den Spielregeln des chinesischen „demokratischen Zentralismus“ in den höchsten politischen Gremien (Politbüro bzw. dessen Ständiger

Ausschuss) kontroverse Meinungen lange und breit diskutiert werden, bis ein mehr oder weniger mühevoller Konsens erreicht ist; der ist dann aber von allen zu tragen.

Wie bereits erwähnt, ist inzwischen von dem Parteiführer Hu Jintao das Schaffen einer „harmonischen Gesellschaft“ zur politischen Leitlinie erhoben worden. Selbst wenn dieses Ideal bisweilen mit harter Hand verfolgt zu werden scheint, so sieht man doch an derartigen politischen Ideen – mehr als an allem anderen – das Weiterwirken konfuzianischer gesellschaftlicher Idealvorstellungen.

### 5.3 Beziehungen (*guanxi*)

Die Großfamilie bzw. der Klan bildet in China das primäre Beziehungssystem, in welches jeder Einzelne eingebunden ist und welches ihm – als Netz – auch Sicherheit gegen eventuelle Abstürze gewährt. Selbst wenn als Wohngemeinschaft (zumindest in den Städten) inzwischen eine Kleinfamilie mit nur einem Kind vorherrscht, spielt die weitere Verwandtschaft doch immer noch eine wichtigere Rolle als hierzulande. Kennt man bei uns nur unspezifische Bezeichnungen für Verwandtschaften ersten und zweiten Grades (Onkel, Tante, Nefte, Nichte etc.) so unterscheiden die Chinesen sowohl nach der Abstammungslinie (väterlicher- oder mütterlicherseits) als auch nach einer Ältestenordnung (älterer/jüngerer Bruder/Onkel etc.). Vor dem Erlernen dieser Namensvielfalt resignieren selbst die meisten Sinologen; es wird sie wohl nur derjenige meistern, der in eine chinesische Familie einheiratet.<sup>72</sup>

Die Konfuzianer unterscheiden fünf Grundbeziehungen, zwischen Vater und Sohn, Fürst und Beamtem, Ehemann und Ehefrau, Älterem und Jüngerem (Bruder) sowie zwischen Freund und Freund. Drei dieser Grundbeziehungen sind Familienbände. Alle fünf beruhen jedoch auf gegenseitigen Verpflichtungen. Interessant ist deshalb, dass der westliche Begriff „Ethik“ (bei uns verstanden als die über partikulare Moralvorstellungen

hinausgehende übergreifende Lehre vom rechten Handeln in den Kategorien „gut“ und „böse“) auf Chinesisch als „Prinzipien gegenseitiger Verpflichtungen“ (*lunli*) übersetzt wird, wobei eben diese fünf Beziehungen gemeint sind. Das Grundprinzip *gegenseitiger* Verpflichtung, welches dieses Beziehungsnetz zusammenhält, gilt auch für die hierarchisch angelegten Bindungen zwischen „oben“ und „unten“.

Einem Chinesen in Deutschland fallen zum Beispiel hinsichtlich der Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern sowie Ehepartnern deutliche Unterschiede auf, wie folgende Beobachtung zeigt:

Als geradezu unmenschlich empfand ich die Beziehungen innerhalb der Familie: Kaum sind die Kinder aus dem Haus, besuchen sie ihre Eltern nur noch selten. Und wenn die Eltern ihre Kinder besuchen, gleichen sie Gästen. Die Alten werden meist abgeschoben. Mir bekannte Familien, in denen drei Generationen unter einem Dach leben, kann ich an einer Hand abzählen. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau schien mir ebenfalls sehr merkwürdig. Wie galant zeigen sich deutsche Männer, wenn sie in der Öffentlichkeit den Frauen in den Mantel helfen; aber sobald sie zu Hause sind, vergessen die meisten ihre Hilfsbereitschaft. Anders in China. In der Öffentlichkeit ist der Mann der Boss und fügt sich die Frau; doch sobald er nach Hause kommt, muss er vielleicht erst einmal in die Küche gehen und aufräumen oder andere Hausarbeiten erledigen.<sup>73</sup>

Für hierarchische und nicht-hierarchische Beziehungen (wie zwischen Freunden) gilt gemeinsam, dass sie von gegenseitigem Vertrauen und einem Geben und Nehmen getragen werden. Auf einen Freund soll man sich in Notfällen immer verlassen können. Dies gilt auch für Freundschaften, die man hierzulande eher als Bekanntschaften einstufen würde. In China bedeutet Kennenlernen oft schon Freundschaft, wodurch man schnell in das Netz gegenseitiger Unterstützung hineingezogen wird. Das

mag auf einen Europäer befremdlich wirken – insbesondere bei der hohen emotionalen Besetzung des Begriffes „Freund“ in Deutschland –, doch in China, wo viele Dinge (z. B. Reisen, Wohnung, Reparaturen) nicht so einfach zu bekommen sind wie im Westen und auch das Rechtssystem noch unausgereift ist, stellen Beziehungen häufig die einzige Möglichkeit dar, in den Genuss von gewissen Dingen zu kommen – in diesem Fall spricht man chinesisch von der „Hintertür“. Für einen Deutschen ergeben sich dabei gerne Assoziationen wie „Vetternwirtschaft“ und Korruption, was in der Tat häufig im Spiel ist. Korruption, im Sinne von Ausnutzen von Privilegien (für Kader u. ä.) bzw. Annahme von Schmiergeldern für Dienstleistungen (was es im chinesischen Beamtenwesen trotz Bekämpfung schon immer gegeben hat), wird inzwischen als Übel erkannt und auch von höchster Stelle und ohne Rücksicht auf große Namen bekämpft, wenn auch mit nur mäßigem Erfolg. Der Begriff „Vetternwirtschaft“ würde hingegen von einem Chinesen durchaus positiv bewertet werden, denn für ihn versteht es sich von selbst, Geschäfte eher mit persönlich Nahestehenden zu betreiben. Auch ist Patronage nicht unbedingt gleichzusetzen mit Korruption.

Es lohnt sich jedoch, die Kritik am Übel Korruption einmal aus der fremden Perspektive zu betrachten. Ein Chinese könnte zum Beispiel bei der Beobachtung und Bewertung unseres deutschen politischen und sozialen Systems feststellen, dass es von schwerwiegenden Fehlern befallen sei. Abgesehen von einem ausgeprägten „Parteienfilz“ seien viele der gewählten deutschen Volksvertreter mit ihren verschiedenen Aufsichtsratsposten offenbar weniger am Gemeinwohl, sondern eher an Eigennutz, Machtgewinn, Machterhalt und Selbstdarstellung in den Medien interessiert. Der Verantwortung zur Zahlung von Einkommensteuer entzögen sich die meisten, jedenfalls die gut Verdienenden, so dass das Volksvermögen hauptsächlich von den geringer Verdienenden aufgebracht werde. Außerdem nehme die Schwarzarbeit sowie die entgeltlose Nutzung des sozialen Fürsorgenetzes Ausmaße an, die die eigentlich gut gemeinte soziale Sicherung längerfristig schwierig gestalte. Der Chinese, der zu

dergleichen Schlüssen kommt, hat natürlich mit scharfem Blick erkannt, dass unser System nicht zu übersehende Schwachstellen besitzt, die von der Bevölkerung ausgenutzt werden und die selbst eine kritische Öffentlichkeit kaum zu beheben imstande ist. So hat auch das chinesische Beziehungssystem – hier weniger als politisches System, sondern als ein Netz gegenseitiger Unterstützung – deutliche Schwächen, die schon immer zum Missbrauch einluden. Gleichwohl ist es als Netzwerk für die Bewältigung des Alltagslebens von unschätzbbarer Bedeutung.

„Beziehungen“ werden sicherlich zu Recht als wichtigstes Charakteristikum des chinesischen Geschäftsgebarens gesehen, wobei sich dieses Beziehungsnetz inzwischen auf das größere China – inklusive Hongkong (auch schon vor der Rückgabe ans Festland), Taiwan, Singapur und Auslandschinesen überhaupt – ausgedehnt hat. Neueren Einschätzungen zufolge stellen die Auslandschinesen aufgrund ihrer Vernetzung heute eine der weltweit stärksten Wirtschaftsmächte dar. Gerade in diesem zwar internationalen, jedoch auch *intra*kulturellen Wirtschaftsgeflecht laufen Geschäfte weniger über den freien Markt als über Beziehungen. So spricht man hier von „*guanxi*-Kapitalismus“. Insofern ist es für jeden nicht-chinesischen Geschäftsmann, der in den chinesischen Markt eindringen will, von essentieller Bedeutung, Beziehungen anzuknüpfen und – wichtiger noch – diese nach den chinesischen Regeln zu pflegen: durch Loyalität, freundschaftlich-höflichen Umgang, zum Beispiel Essenseinladungen, Gewährung von Vergünstigungen etc. Bei guten Beziehungen funktionieren selbst Geschäfte, die etwas mehr kosten. Allerdings lernen Chinesen inzwischen auch von Westlern, dass in deren Ländern Beziehungen weniger eine Rolle spielen, was sich ihnen gegenüber bisweilen in demonstrativ unverbindlichem Verhalten und hartem Verhandeln niederschlägt. Umso wichtiger ist es, sich in China auf langfristige Strategien, das heißt auf den Aufbau und die Pflege von *echten* Beziehungen und Loyalitäten, einzulassen.

Das Phänomen „Beziehungen“ muss jedoch auch vor einem nicht-geschäftlichen Hintergrund – gleichsam jenseits von Nütz-

lichkeit und Nutzlosigkeit – betrachtet und beachtet werden. Die Chinesen selbst verstehen ihre *guanxi* als Ausdruck oder Ausformung einer umfassenderen „Mitmenschlichkeit“. Was selbst politische Dissidenten oft nach China zurückführt, ist das Erlebnis „menschlicher Wärme“ (*renqing wei'r*), welche die Chinesen als eine der wichtigsten Eigenschaften ihrer Lebenswelt betrachten. Obwohl dieses Lebensgefühl bei uns nicht gänzlich unbekannt ist – es schwingt nostalgisch noch etwas mit in unserer Vorstellung von „Heimat“ –, wirkt unsere individualistische Lebenswirklichkeit auf Chinesen oft kalt, nämlich „beziehungslos“.

#### 5.4 Einheit (*danwei*), Haushaltsregistrierung (*hukou*) und Zivilgesellschaft

China ist nicht erst durch kommunistische Herrschaft zu einem bis ins letzte durchorganisierten und verwalteten Land geworden. In Sachen Bürokratie kann es vielmehr auf die Erfahrung einer mehrtausendjährigen Geschichte zurückblicken. In dieser Hinsicht stellt es sogar die im innerwestlichen Vergleich relativ ausgereifte deutsche Bürokratie in den Schatten. Hatte nach dem Ende des Kaiserreiches die Guomindang-Regierung versucht, neue Verwaltungsstrukturen zu errichten, so wurden mit dem Übergang in die Volksrepublik viele gesellschaftliche Institutionen an militärische Verhältnisse angepasst, was sich aus der (inzwischen aus dem Verkehr gezogenen) Terminologie ersehen lässt (Produktionsbrigade etc.) Bis vor kurzem wurde (und wird teilweise noch) das Leben in China von der Wiege bis zur Bahre geregelt, wozu vielfältige Bescheinigungen, Erlaubnisse und Vorschriften gehören. Keimzelle dieser Bürokratie, die im modernen China bis in die jüngste Zeit das Arbeits- und Privatleben bestimmt hat (und in vielen Fällen noch bestimmt), ist die „Einheit“ (*danwei*). Sie ist nach der Familie die zweitwichtigste Gemeinschaft, in welche der Einzelne eingebunden ist. Man kann sie etwa mit der Dienststelle im deutschen Beamtentum vergleichen, nur dass diese Dienststelle auch Wohnungen zur Ver-

fügung stellt, die Krankenversorgung übernimmt, die Geburtenregelung kontrolliert, Melde- und Umzugsbescheinigungen ausfertigt und überhaupt über die Wege jedes Einzelnen wacht. (Bis zur Änderung des Heiratsgesetzes im Oktober 2003 wurden von der Arbeitseinheit auch Bescheinigungen zur Heirats- und Scheidungserlaubnis ausgestellt.) In dieser Funktion ist sie an die Stelle der früheren Großfamilie getreten, das heißt, sie regelt das Leben, verleiht aber auch Sicherheit und Identität. Allerdings sind die „Einheiten“ in ihrer Ausstattung und ihren finanziellen Ressourcen nicht gleich: Es gibt reiche und arme sowie auch eine gewisse Konkurrenz unter ihnen.

In jüngster Zeit zeigen sich aufgrund des Zerfalls ehemaliger großer Staatsbetriebe und der starken Ausdehnung des privatwirtschaftlichen Sektors erhebliche Auflösungserscheinungen des *danwei*-Systems, weil es immer mehr Leute ohne „Einheit“, also ohne Versorgung (ohne die sogenannte „eiserne Reisschüssel“) gibt. Eine Zeit lang wurde von Leuten, die diese Versorgung freiwillig aufgaben und in den privatwirtschaftlichen Bereich wechselten, gesagt, sie tauchten „ab ins Meer“ (*xia hai*), was bildlich besagt, dass sie dort zwar mehr Freiheit besitzen, damit allerdings auch die Risiken mangelnder Unterstützung auf sich nehmen müssen. Inzwischen wird jedoch die Rentenversicherung nicht mehr durch die *danwei* abgewickelt, und auch die Krankenversicherung soll mehr und mehr davon abgekoppelt werden, insofern werden soziale Dienste weitgehend zu einer rein finanziellen Angelegenheit, für die man selbst aufkommen kann bzw. muss.

Überhaupt ist eine Begleiterscheinung des Wirtschaftswachstums, dass die Kontrolle durch die Zentral- und Lokalregierung an immer mehr Stellen untergraben wird. Auch löst sich angesichts der neuesten Entwicklungen auf dem Wohnungsmarkt (inzwischen kann man Wohnrecht und Wohnungen kaufen, Privatbesitz hat Verfassungsrang bekommen) die für die *danwei* so charakteristische Einheit von Wohnen und Arbeiten auf. Dazu trägt auch die für die Mittelschicht rasant steigende Verbreitung von Privatautos bei, was zusätzlich Mobilität verschafft.

Für die weniger Privilegierten stellt sich bei fehlender Zugehörigkeit zu einer „Einheit“ die Frage der sozialen Absicherung. Da ein soziales Sicherungsnetz erst im Aufbau begriffen ist, wird inzwischen für die Stadtbevölkerung versucht, bestimmte Funktionen der sozialen Fürsorge gewissen ehrenamtlich agierenden Nachbarschaftskomitees zu übertragen, die auf diese Weise auch für den sozialen Zusammenhalt von Nachbarschaftsvierteln (*shequ*) zu sorgen haben. Die zuständigen Komitees setzen sich durch freie Wahlen zusammen und kümmern sich um sozial Schwache, Alte, Behinderte oder Randgruppen; zudem sollen sie mithelfen, für eine saubere Umwelt zu sorgen und ein Kulturleben zu entwickeln. Ob sich diese Versuche, soziale Dienst aus der staatlichen Verantwortung zu delegieren, längerfristig bewähren werden, wird die Zukunft zeigen müssen. Experten sehen jedenfalls in diesen jüngsten Tendenzen Anzeichen des Heranwachsens einer Zivilgesellschaft.<sup>74</sup> Dazu gehört auch das vermehrte Auftreten von NGOs (Nicht-Regierungsorganisationen), mit denen hierzulande überhaupt das Konzept einer Zivilgesellschaft verbunden wird. In China zählen dazu unterschiedliche „soziale Organisationen“ wie Verbände, Landsmannschaften, Rechtsbeihilfen sowie inzwischen auch manche internationale NGOs. Allerdings sind die Nachbarschaftskomitees von der Regierung eingerichtet, und auch die NGOs stehen selten im Widerspruch zu ihr. Im Gegenteil ist zu beobachten, dass gerade NGOs – zum Beispiel im immer wichtiger werdenden Umweltbereich – meist eng mit der Regierung zusammenarbeiten. Insofern spricht man im Hinblick auf China weniger von NGOs in unserem Sinne, sondern von GONGOs (*Government Organized Non-Government Organizations*). Somit unterscheidet sich das chinesische Modell einer mit Hilfe der Regierung, also von oben (*top-down*) organisierten Zivilgesellschaft erheblich von der hierzulande üblichen, nämlich demokratisch von unten (*bottom-up*) entstehenden Variante. Allerdings liegen unserer Vorstellung von Zivilgesellschaft spezifisch europäische Denkmuster – wie Gegensatz zwischen Regierung und Bürgern bzw. Staat und Gesellschaft – zugrunde, und es ist immer problematisch, derartige eigenkulturelle Auffassungen unhinterfragt auf

fremde Regionen zu übertragen. So ist es durchaus denkbar, dass eine chinesische Zivilgesellschaft – auch wenn sie nicht den Maßstäben unserer politischen Korrektheit entspricht – aufgrund von anderen historischen Gegebenheiten und entsprechenden kulturellen Ressourcen eine vergleichbare positive Wirkung entfalten könnte.

Obwohl die chinesische Gesellschaft in jüngster Zeit – zum Beispiel durch die Zunahme von PKWs oder Auslandsreisen – erheblich in Bewegung geraten ist, wird die ungehinderte Freiheit bzw. Freizügigkeit innerhalb China jedoch durch ein weiteres wichtiges Regelwerk eingeschränkt: das Haushaltsregistrierungssystem (*huji* oder *hukou*). Dies bedeutet konkret eine Wohnsitzkontrolle der Bevölkerung. Ähnliche Systeme gibt (bzw. gab) es in Japan, Korea und Taiwan, jedoch dort in weniger strenger Ausführung. Durch die – an die Familienmitglieder weitergegebene – Haushaltsregistrierung wird die Bevölkerung gleichsam in zwei Klassen eingeteilt: Landbewohner und (besser gestellte) Stadtbewohner, und es ist nicht ohne weiteres möglich, von der einen in die andere zu wechseln. Mit anderen Worten, der Landbevölkerung ist ein Umzug in die Städte untersagt. Zwar gibt es inzwischen je nach Schätzung 100 bis 200 Millionen Wanderarbeiter, die als Landbewohner in den Städten arbeiten, doch aufgrund der fehlenden Registrierung als Stadtbewohner stehen den Wanderarbeitern häufig eine Reihe von zentralen sozialen Diensten nicht zur Verfügung, was sie davon abhält, permanent in den Städten zu bleiben.

Diese Regelung wird in jüngster Zeit zunehmend kritisiert und als ungerecht empfunden: Es sei ein spezifisch chinesisches System der Apartheid oder des Kastenwesens. So ist auch inzwischen im Vergleich zu den sehr strengen Regeln während der Mao-Periode einiges an Lockerung geschehen; zum Beispiel muss in Zeiten eines boomenden chinesischen Tourismus nicht mehr gleich für jede Reise in eine andere Region Chinas eine Genehmigung beantragt werden. Auch ist eine Umwandlung einer ländlichen in eine städtische Registrierung in vielen Fällen möglich geworden. In manchen Regionen bzw. Städten gibt es

sogar Versuche einer weitgehenden Freizügigkeit. Andererseits hat das System der *hukou* es verhindert, dass eine potentiell weit größere Landflucht – mit entsprechenden negativen Auswüchsen wie Slum-Bildung an den Rändern großer Städte – stattgefunden hat. Chinesische Verteidiger des Systems vergleichen es mit der Einschränkung des Zuzugs zu den westlichen Industrieländern durch Visumsvergabe, da sie sich nur so vor einem überwältigenden und die sozialen Sicherungssysteme lahmlegenden Ansturm durch Menschen aus unterprivilegierten Zonen der Dritten Welt schützen könnten. Heute wird zwar versucht, das System zu reformieren, jedoch wird es aufgrund der gewaltigen Bevölkerungszahlen und den mit der Massenmigration ohnehin verbundenen Problemen mittelfristig kaum zu einer totalen Freizügigkeit kommen; so darf man davon ausgehen, dass die verschiedenen Systeme der Wohnsitzkontrolle aufgrund der Notwendigkeit, die Bevölkerung in punkto Geburtenbeschränkung und Landflucht in Griff zu halten, noch eine Weile bestehen bleiben werden.

## 5.5 Rechtsverständnis

Unter Geschäftsleuten im Ostasien-Handel wird oft und gerne über die „unmöglichen“ Zustände in China geschimpft, die keine rechtlichen Garantien böten. Es scheint in China – zumindest rechtlich gesehen – auf nichts Verlass zu sein. Obwohl sich mittlerweile auch auf diesem Sektor viel getan hat und China mit Riesenschritten dabei ist, ein Rechtswesen aufzubauen, bleibt dieser Punkt, zumindest aus unserer Sicht, problematisch. Doch auch hier könnte eine interkulturelle Perspektive, also ein Relativieren des eigenen kulturell bedingten Standpunktes, dazu beitragen, die Situation in China nicht nur tiefer zu verstehen, sondern auch sich besser darin zurechtzufinden.

Wie eingangs bereits erwähnt, sind wir uns im alltäglichen Leben unserer kulturellen (und religiösen) Vorprägungen nicht bewusst. Dies gilt im besonderen Maße für das eigene Rechtsverständnis. Wir halten unser modernes Rechtswesen für eine

Selbstverständlichkeit, bedenken aber nicht, wie sehr es eine Kulturleistung darstellt und auch in unserem Moralsystem wurzelt. Das heißt, es ist ein Produkt der über Jahrhunderte überlieferten und nicht unbedingt niedergeschriebenen sittlichen Normen, die das gesellschaftliche Miteinander steuern sollen und die sich meist aus früheren religiösen Geboten, Vorstellungen und Haltungen ableiten lassen.

Dass unser wirtschaftliches Handeln ebenfalls von diesen kulturellen (religiösen und moralischen) Faktoren geprägt ist, hat Max Weber bereits Anfang des 20. Jahrhunderts in seinen epochalen Studien aufgezeigt. Über den Zusammenhang von moralischer Verbindlichkeit im Wirtschaftsverkehr und Religion finden wir bei ihm folgende Bemerkung überliefert, die er aus einem Gespräch mit einem Händler in Bestattungsutensilien bei seiner Amerikareise aufzeichnete:

Herr, meinethalben mag jedermann glauben oder nicht glauben, was immer ihm passt; aber: Wenn ich einen Farmer oder Kaufmann sehe, der überhaupt keiner Kirche angehört, so ist er mir nicht für 50 Cents gut – was kann ihn veranlassen, mich zu bezahlen, wenn er an nichts glaubt? (Why pay me, if he doesn't believe in anything?)<sup>75</sup>

Der informelle Vertrag – das gegenseitige Vertrauen aufgrund geteilter Wertvorstellungen – hat hier noch den rechtlich formellen Vertrag zwischen wirtschaftlichen Partnern erübrigt. Heute liegt allerdings ein langer historischer Prozess hinter uns, in dessen Verlauf Moral oder Sitten (*mores*) sich in Gesetze (*leges*) gewandelt haben und der in weiterer Ausführlichkeit (Einfluss des römischen Rechts, Naturrecht und Rechtsverständnis der Aufklärung, Auflösung der transzendenten Bindung unseres Moralsystems etc.) hier nicht geschildert werden kann.

Interkulturell wichtig ist, dass unser Moral- und Rechtssystem eng verbunden ist mit jüdisch-christlichen Vorstellungen wie den Geboten Gottes (Zehn Gebote, das jüdische Gesetz) sowie Sünde als deren Übertretung. Das heißt, unsere Moral- und

Wertvorstellungen waren religiös verankert. Aus dieser Tradition hat sich ein Rechtsverständnis hergeleitet, welches unbedingter Natur ist, *das heißt*, das Gesetz ist eine abstrakte Instanz, welche – gleichsam in Stellvertretung Gottes – über allem steht. Es ist zwar nicht mehr Gottes Gesetz, sondern von Menschen geschaffenes (positives) Recht, aber einmal gesetzt herrscht es (*rule of law*) quasi aus sich selbst heraus. (Die Probleme, die sich aus diesem abstrakten Rechtsverständnis und der daraus folgenden Praxis ergeben können, hat die in der Wendezeit aktive und bekannte Bürgerrechtlerin Bärbel Bohley einmal auf den Punkt gebracht, als sie sagte, nach dem Fall der DDR habe man Gerechtigkeit erwartet, statt dessen jedoch den Rechtsstaat bekommen.)

Die chinesische Entsprechung zu dieser Tradition ist der Konfuzianismus, der aufgrund bereits dargestellter Eigenarten – allerdings in der Auseinandersetzung mit einer eigenen chinesischen „Gesetzesschule“, den Legalisten – ein völlig anderes Rechtsverständnis hervorgebracht hat.<sup>76</sup> Der Disput zwischen Konfuzianern und Legalisten drehte sich – vereinfacht gesagt – um die Frage nach den Leitvorstellungen für eine gute Regierung. Nach konfuzianischer Sicht sollte ein Staatswesen nicht durch Gesetze, sondern durch vorbildhaftes Agieren des Herrschers und der Führungsschicht regiert werden. Gefragt waren nicht – wie heute hierzulande – Bürgertugenden, sondern beispielgebende Herrschertugenden. Ein geordnetes Staatswesen zeigte sich in einem Verhalten nach dem Kodex der Sitten und Riten (*li*), welche die unterschiedlichen Beziehungen des Menschen in der Gesellschaft, das heißt die sozialen Hierarchien und Verpflichtungen, berücksichtigten. Verhielten sich die Menschen dem Vorbild entsprechend, so verwirklichten sie nicht nur die Tugend der Menschlichkeit (*ren*), die menschliche Gesellschaft befand sich dann auch in Übereinstimmung mit der natürlichen, kosmischen Ordnung. Angesichts dieser Idealvorstellungen Strafgesetze zu erlassen, so die Argumentation der Konfuzianer, war bereits ein Zeichen dafür, dass ein Herrscher das Ideal der Entsprechung von gesellschaftlicher und natürlicher Ordnung verfehlt hatte. Gesetze waren nach diesem Ver-

ständnis ein Zeichen von Degeneration; außerdem luden sie gleichsam dazu ein, übertreten zu werden. Mit anderen Worten, Gesetze fördern nicht, sondern stören die gesellschaftliche Harmonie.

Es war die Schule der Legalisten, die diesen Vorstellungen entgegentrat und ein Regieren durch (Straf-)Gesetze (*fa*) befürwortete. Diese sollten für alle ohne Berücksichtigung der gesellschaftlichen Rangordnungen (den Herrscher ausgenommen) verbindlich sein. In Abschnitt 3.1 wurde bereits erwähnt, dass es im Jahre 221 v. Chr. dem durch legalistisches Denken gestrafften Qin-Staat gelang, die vielen feudalen Fürstentümer in ein zentralistisches Reich zu vereinigen. Allerdings hatten die nur kurze Zeit währende egalitäre, aber despotische Herrschaft und die drakonischen Regierungsmaßnahmen zur Folge, dass das legalistische Denken fortan desavouiert war und die Schule nicht mehr existierte. (Erst in der Mao-Periode, konkret in der Kulturrevolution, erlebten sowohl der Legalismus als auch der Erste Kaiser der Qin-Dynastie eine kurzlebige Renaissance.)

Die chinesische Rechtstradition hat sich jedoch aus einer Verschmelzung zwischen diesen beiden Schulen gebildet. Wie bereits erwähnt, wird von Kennern behauptet, das vormoderne (und moderne?) China sei nur nach außen hin konfuzianisch, im Kern jedoch legalistisch gewesen. Gesetze behielten in China nämlich rein instrumentelle Bedeutung. Als Strafgesetze dienten sie der Abschreckung und waren somit ein Mittel zum Regieren. Ein Zivilrecht blieb bis in die Moderne unbekannt. Darüber hinaus wurden die Gesetze den sozialen Abstufungen angepasst. Strafen (es gab hauptsächlich Prügelstrafen, Verbannungen und Todesstrafen) galten in erster Linie für das einfache Volk. Mitglieder der Gentry (diejenigen, die im Prüfungswesen erfolgreich waren) konnten nicht ohne weiteres nach Strafgesetzen belangt werden. Konfuzianische Gerechtigkeit ist somit nicht „gleich“, sondern richtet sich nach der sozialen Stellung bzw. dem Status. Schließlich wurden die Gesetze „moralisiert“; bestraft wurden also vornehmlich moralische Vergehen: Kapitalverbrechen waren Verstöße gegen das Gebot kindlichen Gehorsams gegenüber den Eltern.

Aus diesem kurzen Überblick lassen sich bereits einige grundlegenden Charakteristika – im Unterschied zu unserem Rechtswesen – herauslesen:

- Während in der europäischen Tradition das Gesetz (in Vertretung bzw. Nachfolge Gottes) über allem steht, rangiert in China an erster Stelle die nach ungeschriebenen Gesetzen funktionierende natürliche und – als deren Abbild – soziale Ordnung.
- Wichtiger als Gesetze sind die zwischenmenschlichen Beziehungen und die Erfüllung der daraus erwachsenden Verpflichtungen, insbesondere in der Familie.
- Damit verbunden ist eine „Ungleichheit“ vor dem Gesetz: Gesetzesverstöße müssen im Kontext der zwischenmenschlichen Beziehungen und dem jeweiligen Rang entsprechend beurteilt werden.

Unser *Rechtsverständnis* findet in China somit nur eine Entsprechung im Sinne von *Recht* sprechen (Gesetzesübertretungen ahnden), nicht aber im Sinne von „ein *Recht* auf etwas haben“; das heißt, das Verständnis von *Recht* als individuellem Anspruch, der im westlichen Naturrecht enthalten ist und auch unserer Vorstellung von Menschenrechten zugrunde liegt, hat in China kein Äquivalent. Anstatt derartiger Rechte werden Verpflichtungen betont.

Um das chinesische Rechtsverständnis angemessen einschätzen zu können, ist auch die Unterscheidung zwischen „universalistischen“ und „partikularistischen“ Kulturen oder, plastischer ausgedrückt, zwischen Gesetzen und Beziehungen wichtig. Universalistische Kulturen neigen zu Abstraktionen und Prinzipien, betonen Gleichheit/Gleichberechtigung und stellen Regel- oder Gesetzssysteme auf, die möglichst keine Ausnahme zulassen sollen (da damit das System prinzipiell in Frage gestellt würde). Partikularistische Kulturen hingegen berücksichtigen eher den Kontext, das heißt besondere Umstände und konkrete Beziehungen. Wie derartige grundsätzliche Orientierungen ein Rechts-

verständnis prägen können, soll folgender Problemfall verdeutlichen:

Sie fahren mit einem guten Freund im Auto mit. Er verletzt einen Fußgänger. Sie wissen, dass er mindestens 50 Kilometer pro Stunde in einem Stadtgebiet gefahren ist, wo nur höchstens 30 Kilometer pro Stunde erlaubt sind. Es gibt keine Zeugen. Sein Rechtsanwalt sagt, wenn Sie unter Eid bezeugen würden, dass er nur 30 Kilometer pro Stunde gefahren ist, könnte ihn das vor ernsthaften Konsequenzen bewahren. Welchen Anspruch hat Ihr Freund, dass Sie ihn schützen?

a: Mein Freund hat Anspruch darauf, dass ich die niedrigere Geschwindigkeit bezeuge.

b: Er hat keinen Anspruch als Freund, dass ich die niedrigere Geschwindigkeit bezeuge.<sup>77</sup>

In einer international vergleichenden Auswertung der Antworten auf diesen Problemfall haben sich Nordamerikaner und Westeuropäer als ausgesprochene „Universalisten“ erwiesen: In Kanada stimmten 96 Prozent und in (West-)Deutschland 91 Prozent der Befragten für die Lösung b. Der universal gültige Anspruch des Gesetzes kennt hierzulande kaum Rücksichtnahme auf Freundschaft (oder Verwandtschaft). Anders in China: Dort stimmten weniger als die Hälfte (48 Prozent) für die Lösung b. In Korea waren es nur 26 Prozent, was für die oft gehörte Einschätzung spricht, Korea sei von allen ostasiatischen Ländern das „konfuzianischste“. Dieses Ergebnis kann somit die bereits aus dem kulturellen Hintergrund abgeleiteten Grundzüge des chinesischen Rechtsverständnisses auch für die heutige Zeit bestätigen. Es entspricht sogar in eklatanter Weise einem Fall, der bereits von Konfuzius „behandelt“ wurde:

Der Präfekt von She unterhielt sich mit Konfuzius. Dabei sagte er: „Hier sind die Menschen wahrhaft aufrichtig. Der eigene Sohn bringt es zur Anzeige, wenn sein Vater ein Schaf gestohlen hat.“ Dazu bemerkte der Meister: „Bei

uns ist das anders. Bei uns deckt der Vater den Sohn, und der Sohn deckt den Vater. Darin liegt Aufrichtigkeit.“<sup>78</sup>

Was ist nun ein ethischer Wert wie Gerechtigkeit oder Aufrichtigkeit? Dass ich gleichmachenden Gesetzen oder speziellen Personen gegenüber treu bin? In China zumindest beinhalten Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit eine Berücksichtigung der besonderen verwandtschaftlichen und auch freundschaftlichen Beziehungen. Somit haben wir hier keine abstrakte, prinzipielle Gerechtigkeit, sondern eine konkrete oder kontextuelle, die den besonderen Beziehungen „gerecht“ werden will.

Es wird gerne argumentiert, universalistische Prinzipien seien weniger kulturspezifisch als vielmehr ein Merkmal des modernen Lebens, das heißt, dass sich auch China auf seinem Weg in die Moderne diesen Zügen angleichen würde. Dies trifft wohl nur bis zu einem gewissen Grade zu, denn dass sich die ganze Welt nach dem Vorbild Amerikas/Westeuropas ausrichten wird oder muss, ist mittlerweile nicht mehr so ohne weiteres zu vermuten wie früher einmal. Man darf auch nicht übersehen, dass der Unterschied zwischen universalistisch und partikularistisch nicht nur zwischen modernen Ländern wie Japan und den USA, sondern auch im Vergleich europäischer Länder deutlich zutage tritt. Nordeuropäer sind – statistisch gesehen – erheblich „universalistischer“, wohingegen Südeuropäer (und Franzosen) eher „partikuläre“ Verhältnisse und Beziehungen berücksichtigen. So darf man zwar davon ausgehen, dass sich China aus rein wirtschaftlicher Notwendigkeit heraus – insbesondere nach dem im Jahre 2001 erfolgten Beitritt zur WTO – an globale (das heißt von Nordamerika und Westeuropa ausgehende) Rechtspraktiken wird gewöhnen müssen, gleichzeitig ist jedoch zu bedenken, dass dies ein lang andauernder Prozess sein wird und dass die eigenen Vorstellungen über das, „was rechtens ist“, sich noch eine Weile halten werden. So wird geklagt, dass sich an den Verhältnissen hinsichtlich Produktpiraterie und „Schutz des intellektuellen Eigentums“ (*intellectual property rights*) trotz WTO-Beitritt kaum etwas geändert habe – allerdings rühren diese

Probleme auch von dem enormen Entwicklungsgefälle zwischen China und den westlichen Industrieländern her.

In der Tat bildet die Verpflanzung eines universalistischen Rechtswesens in eine partikulare Kultur ein Grundproblem der gegenwärtigen chinesischen Rechtspraxis, was sich in der erwähnten Rechtsunsicherheit niederschlägt. Viele Chinesen neigen aufgrund ihrer Vorprägung und ihrer beziehungsorientierten Moral nicht dazu, prinzipielle und formale Regeln unparteiisch anzuwenden. Man bevorzugt bei Problemfällen viel lieber informelle und kontextgerechte Lösungen; selbst Beamte ziehen es vor, unter dem Deckmantel der Beachtung neuer Gesetze alten Normen zu folgen. Korruption und Begünstigung gedeihen natürlich in dieser Grauzone zwischen Gesetzen und Beziehungen. Allerdings ist im Ernstfall nicht immer eindeutig zu entscheiden, wo die Grenzlinie zwischen Erkenntlichkeit, gegenseitiger Verpflichtung und Höflichkeit auf der einen Seite und Korruption auf der anderen überschritten wird. In einem organischen Kontext „lebendiger Gesetze“, die den ungeschriebenen Regeln des sozialen Umgangs folgen, sind abstrakte und gleichmachende Prinzipien nur schwer anwendbar.

Geschriebene Gesetze und unterzeichnete Verträge gelten also weniger als das Vertrauen in feste zwischenmenschliche Beziehungen. In einem derartigen Umfeld werden Verträge oft nur als Absichtserklärungen – als Zeichen guten Willens sozusagen – und nicht als rechtlich verbindlich verstanden. Gesetze geben dabei den groben Rahmen vor, dahinter bleibt jedoch eine Fülle von Angelegenheiten, die sich informell – „ungesetzlich“ – regeln lassen. Verlässlichkeit hat man meist nur in festen und freundschaftlichen Geschäftsbeziehungen. Man sieht hier, dass die chinesische weltliche Moral zwischenmenschlicher Beziehungen ein Äquivalent bildet zu der von Max Weber beobachteten christlichen Moral des frühen Amerika: Beide vermögen – auch ohne schriftliche Verträge – ein relativ hohes Maß an Verbindlichkeit und Vertrauen zu erzeugen.

In einem „Knigge für Geschäfte in Asien“ war einmal der Ratschlag zu lesen, man solle für geschäftliche Anbahnungen in China den Rechtsanwalt zu Hause lassen und stattdessen lieber

die Golfausrüstung mitnehmen. In China ist der „kapitalistische“ Golfsport zwar noch nicht so verbreitet wie in Japan (allerdings wohl auch nur eine Frage der Zeit), gleichwohl empfiehlt es sich, zuerst die Beziehungspflege und dann erst die rechtlich-vertragliche Seite ins Auge zu fassen. – Ein hierzulande im deutsch-chinesischen Wirtschaftsbereich arbeitender Rechtsanwalt, der zudem als gebürtiger Chinese mit den Verhältnissen drüben wohlvertraut ist, empfahl allerdings unlängst auf einer Tagung, es sei inzwischen nicht verkehrt – um im Bild zu bleiben –, die Golfausrüstung *und* den Rechtsanwalt mitzunehmen. Dies spricht wiederum dafür, wie stark der Bereich des Zivilrechts in den letzten Jahren ausgebaut wurde. Dabei gilt es auch zu bedenken, dass ein Zivilrecht in der VR China vor etwa 30 Jahren nicht existent war – es ist gleichsam eine *creatio ex nihilo*, wobei man sich bei dieser Neuerschaffung übrigens stark an das deutsche Recht<sup>79</sup> angelehnt hat (wie auch schon in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts, als man sich in der noch jungen Republik zum ersten Mal an ein Zivilrecht heranwagte).

Wir befinden uns im heutigen China in einem Prozess, in welchem sich alte mit neuen Vorstellungen arrangieren und zu einer neuen Balance finden müssen. Im staatlichen Sektor bilden Politik, Recht, Gesetze, Verwaltung, Staat und Partei nach wie vor eine Einheit. An eine Gewaltenteilung nach westlichem Muster ist auf absehbare Zeit nicht zu denken. Vielleicht wird es jedoch aufgrund anderer Vorprägungen zu anderen Lösungen für die Frage rechtlicher Verbindlichkeit kommen. Das Fehlen einschlägiger zivilrechtlicher Traditionen muss nicht unbedingt zu einem Fiasko führen. Im zivilrechtlichen Prozessierfieber um Millionenbeträge, welches zurzeit in den USA grassiert (nach dem Motto: *Hit me, I need the money!*), kann man zurzeit die traurige Kehrseite derartiger Verrechtlichung unserer Lebenswelt beobachten. In China, wo man schon immer eine harmonische, einvernehmliche Regelung von Konflikten vorzog, gab und gibt es deshalb – auch und gerade im Außenwirtschaftsbereich – die Institution der Schlichtung (*arbitration* oder *mediation*). Obwohl zivilrechtliches Prozessieren, um sein „Recht“ zu bekommen, inzwischen

nicht mehr gänzlich unbekannt (wenn auch noch nicht ganz akzeptiert) ist, bleibt die außergerichtliche Schlichtung unter der Leitung eines angesehenen Älteren eine beliebte Streitlösung.

Als Neuling auf dem chinesischen Parkett – insbesondere aus dem unternehmerischen Mittelstand – wird man also gut daran tun, nicht unbedingt auf existierende Gesetzesregeln zu pochen oder auf vertragliche Unterschriften zu drängen, sondern am Aufbau längerfristiger, von persönlicher Geschäftsfreundschaft und gegenseitigem Geben und Nehmen getragenen Beziehungen zu arbeiten. Sie besitzen das Potential, manche Rechtsunsicherheit wieder wettzumachen.

## 6. Verhaltensweisen

---

### 6.1 Höflichkeit

Der amerikanische Missionar Arthur Smith fasste vor gut 100 Jahren seine Eindrücke zur chinesischen Höflichkeit folgendermaßen zusammen:

Mag ein Kritiker die Chinesen auch noch so scharf beurteilen, eines muss er zugeben, dass dieselben die Höflichkeit in einer Vollendung ausüben, die in westlichen Ländern nicht nur nicht gekannt ist, sondern von der man sich auch, ohne sie selbst kennengelernt zu haben, keinen Begriff machen kann.<sup>80</sup>

Man sieht, die besondere Form der chinesischen Höflichkeit hat schon immer bei Reisenden aus den Westländern Erstaunen, gemischt mit einem Gefühl hilflosen Unverständnisses, ausgelöst. Ein paar Hintergründe sollen dazu im Folgenden dargestellt werden, so dass man sich davon wenigstens einen „Begriff machen kann“, denn so viel hat sich in dieser Hinsicht in der Zwischenzeit nicht geändert.<sup>81</sup>

Es wurde schon erwähnt, dass in China Höflichkeit eine ethische Dimension besitzt. Dahinter steht das Konzept des konfuzianischen „rituell gesitteten Verhaltens“ (*li*), nämlich die äußere Manifestation innerer Kultivierung. Ethisch gesehen bedeutet sie eine Überwindung von Egozentrik sowie eine Orientierung zum anderen in der Tugend der „Mitmenschlichkeit“. Betrachten wir zum Vergleich deutsche Assoziationen zum Thema „Höflichkeit“ (etymologisch: hofgemäßes Benehmen): Da inzwischen die „Höfe“, an denen Höflichkeit praktiziert wurde, verschwunden sind, versteht man darunter meist unverbindlich-freundliche Verhaltensformen, die bei distanzierten Verhältnissen den Umgang mit anderen erleichtern, wenn nicht sogar eine gewünschte Distanz schaffen sollen, die jedoch in jüngster Zeit – gerade

von jungen Leuten – zugunsten einer als „ehrlicher“ geschätzten Direktheit oder Unverblümtheit mehr und mehr für entbehrlich gehalten werden. Inzwischen, so hieß es einmal in einem Essay über die „neue Unverschämtheit“ in der Wochenzeitschrift *DIE ZEIT*, „kann sich die größte Rücksichtslosigkeit mit dem Gütesiegel der Ehrlichkeit schmücken“, denn „unhöflich sein bedeutet wahrhaftig sein“.<sup>82</sup> „Höflich“ hat demnach bei uns eine ethisch eher negative Komponente: Das Adjektiv impliziert Unechtheit. (Goethe: „Im Deutschen lügt man, wenn man höflich ist.“) Andere Bedeutungsnuancen von höflich sind „korrekt“, „distanziert“ („Sie“ statt „du“), „galant“ oder „kavaliersmässig“ – letzteres ein Verhalten, welches im Zeitalter von „Gleichstellungsbeauftragten“ (!) auch nicht mehr ganz aktuell ist. Im Vergleich dazu lässt sich sagen, dass diese Bedeutungen in der chinesischen Höflichkeit fehlen. Die Grundpfeiler chinesischer Höflichkeit sind vielmehr Bescheidenheit, also Herabsetzung der eigenen Person, und Respekt, das heißt Aufwertung des anderen – und dies ohne Rücksicht auf Geschlecht.

Bescheidenheit ist eine der wichtigsten chinesischen „Sekundärtugenden“. Sie hat sowohl konfuzianische als auch daoistische Ursprünge. So heißt es bei Konfuzius: „Die Alten sparten ihre Worte, denn sie schämten sich, ihnen nicht gerecht werden zu können.“<sup>83</sup> Im Daoismus ist die Bescheidenheit auch Teil der bereits erläuterten Überlebensstrategie: Wer sich ins erste Glied stellt, riskiert am ehesten, getroffen zu werden. So steht im *Daode jing* (Kap. 24):

Wer selber scheinen will,  
wird nicht erleuchtet.  
Wer selber etwas sein will,  
wird nicht herrlich.  
Wer sich selber rühmt,  
verbringt nicht Werke.  
Wer selber sich hervortut,  
wird nicht erhoben.

Ähnlich heißt es an anderer Stelle (Kap. 67):

Ich habe drei Schätze,  
die ich schätze und wahre.  
Der eine heißt: die Liebe;  
der zweite heißt: Genügsamkeit;  
der dritte heißt: nicht wagen, in der Welt voranzustehen.  
Durch Liebe kann man mutig sein,  
durch Genügsamkeit kann man weitherzig sein.  
Wer nicht wagt, in der Welt voranzustehen,  
kann das Haupt der fertigen Menschen sein.

Bescheidenheit zeigt sich in einer Fülle von ritualisierten Sprach- und Umgangsformen, die einen Außenstehenden verwirren können. So wird zum Beispiel ein renommierter Fachmann seinen Vortrag mit der Beteuerung beginnen, eigentlich nicht viel von der Sache zu verstehen und nur Unmaßgebliches zu sagen zu haben. Am Ende wird er die Zuhörer auffordern, mit ihrer Kritik nicht zu knausern. Es wäre ein gravierendes interkulturelles Missverständnis, nähme man diese Aufforderung wörtlich. Und so darf man davon ausgehen, dass der Vortragende – trotz dieser Bescheidenheitsbeteuerungen – mit seinen Ausführungen die Zuhörer in Erstaunen versetzen wird. Beim geselligen Beisammensein wird unter Chinesen gerne Tischtennis gespielt. Falls Sie sich jugendlicher Sportlichkeit erinnern und mitmachen wollen, wird Ihr chinesischer Partner gewiss sagen, dass er eigentlich sehr ungeschickt sei und überhaupt nicht spielen könne. Glauben Sie ihm kein Wort! Trotzdem wird er sich Mühe geben, Sie sich nicht auf die Knochen blamieren zu lassen. Ist man zum chinesischen Essen eingeladen, entschuldigen sich die Gastgeber, dass es eigentlich nichts zu essen gebe und dass man überhaupt nicht kochen könne. Doch dann biegt sich der Tisch unter Kostbarkeiten, die man in einem China-Restaurant nie finden würde.

In Floskeln des Kennenlernens kommen die eigene Herabsetzung und die Hervorhebung des anderen deutlich zum Ausdruck. Sein Gegenüber fragt man nach dessen „werten Namen“.

Die Gegenformel „Ich selbst heiße ...“ lautet: „Mein niedriger/ bescheidener Name ist ...“ Ebenso spricht man von „Ihrer werten Hochschule“, „Ihrem werten Land“, bei schriftlichen Arbeiten von „Ihrem großen Werk“, wohingegen eigene Schriften als „wertlos“, „unmaßgeblich“, „niveaulos“ oder „verbesserungswürdig“ bezeichnet werden.

Der berühmte schwedische Sinologe Bernhard Karlgren schreibt dem bereits erwähnten Arthur Smith folgende Anekdote zu, die wohl weniger tatsachengetreu als eher – als Witz – gut erfunden ist, die diese Seite der chinesischen Höflichkeitsrituals jedoch in amüsan-anschaulicher Weise schildert:

Ein Besucher in seiner besten Kleidung erwartete in dem Empfangszimmer die Ankunft seines Gastgebers. Eine Ratte, die sich auf dem Balken über ihm vergnügt und ihre Nase in einen dort zur sicheren Aufbewahrung abgestellten Topf mit Öl gesteckt hatte, rannte, durch die plötzliche Ankunft des Besuchers erschreckt, davon. Dabei stieß sie den Öltopf um, der auf den Besucher fiel, ihn heftig traf und sein elegantes Gewand durch das Öl vollkommen verdarb. Sein Gesicht war rot vor Zorn über dieses Missgeschick, als der Gastgeber eintrat. Nach dem üblichen Begrüßungszeremoniell begann der Gast seine Situation zu erklären. „Als ich Euer ehrenwertes Gemach betrat und mich unter Eurem ehrenwerten Balken niederließ, erschreckte ich versehentlich Eure ehrenwerte Ratte, die darauf floh und Euren ehrenwerten Öltopf umwarf, der sich über meine billigen und unbedeutenden Kleider ergoss. Dies ist der Grund für mein verächtliches Aussehen in Eurer ehrenwerten Gegenwart.“<sup>84</sup>

Teil des Höflichkeitsrituals der Chinesen ist es, als Gesprächspartner mit entsprechenden Floskeln Lob abzuwehren bzw. Selbsterniedrigung aufzuwerten. Für einen Nichteingeweihten ist dies alles sehr verwirrend. Man merke sich jedoch als Grundregel, dass – im Gegensatz zum Deutschen – ausgesuchte Höf-

lichkeit nie als zuviel empfunden wird, das heißt, man kann gar nicht überhöflich sein. Insbesondere Älteren gegenüber empfindet sich äußerste Zuvorkommenheit. Auf allzu selbstbewusstes Auftreten oder den Anschein von Arroganz reagiert man meist empfindlich.

Schließlich kann es hilfreich sein zu wissen, dass eine höfliche Ablehnung auf ein Angebot oder eine Aufforderung (zum Beispiel beim Essen oder Trinken zuzugreifen) nicht wörtlich genommen werden sollte. Es gehört zu den Regeln der Höflichkeit, solche Angebote zunächst dankend abzulehnen (das gilt auch für Geschenke), man erwartet jedoch, wiederholt aufgefordert zu werden, so dass der höfliche Widerstand schließlich durch Insistieren gebrochen wird. Wie es einem armen Chinesen in Deutschland erging, der glaubte, dass die chinesischen Rituale der Höflichkeit universell verstanden würden, verdeutlicht folgende Geschichte:

(...) „Ja, Herr Wu, was darf ich Ihnen zum Trinken anbieten?“ „Nein danke, das Essen ist köstlich. Gulasch und Nudeln – eines meiner Lieblingsessen.“ (...) Nach einer Weile fragt die Gastgeberin: „Wer möchte noch etwas? Wie ist es mit Ihnen, Herr Wu? Möchten Sie noch etwas?“ „Oh, nein, danke.“ Es gehört sich bei uns zu Hause nicht, schon auf die erste Aufforderung zuzugreifen. „Schade, ich dachte, es schmeckt Ihnen.“ „Ja, aber ich ...“ Anschließend kommt der Nachtisch – Erdbeeren mit Sahne. Hier in Deutschland schmecken die Erdbeeren viel besser als bei uns. Unsere Erdbeeren sind winzig und dazu noch sauer. Ich habe nur so viel genommen, wie es die Sitte bei uns erlaubt und genieße den Duft und die Süße der Früchte. Ich werfe verstohlen einen Blick in die Erdbeeren-Schüssel. „Darf ich Ihnen noch etwas geben?“ fordert diesmal Herr Herz auf. „Ach ... nein, danke.“ Lieber warte ich auf die zweite Aufforderung. „Schade. Sie essen das wohl nicht sehr gern, oder?“ „Wie schade, dass Sie so wenig von all dem essen!“ schließt sich Frau Herz ihrem

Mann an. Im Nu ist die Schüssel leer. Als wir auf dem Sofa sitzen, fragt die Gastgeberin: „Wollen Sie Kaffe?“ „Nein, danke.“ Halb hungrig, halb durstig habe ich mich nach Hause geschleppt. Aber ich bin doch froh, dass ich nichts Unhöfliches getan habe.<sup>85</sup>

Es stimmt zwar grundsätzlich, dass man mit den Regeln unserer Höflichkeit in China nichts verkehrt machen kann, gleichwohl sieht man, dass es deutliche Bewertungs- und Gradunterschiede gibt. Auch wirkt die ausgesuchte chinesische Höflichkeit auf den einen Gast abschreckend, auf den anderen eher wohltuend und ansteckend; in letzterem Falle wird nach einem längeren Aufenthalt in China die zunehmende Formlosigkeit hierzulande meist als deutliches Manko empfunden.

Ausgesuchte Höflichkeit wird man in China jedoch nicht überall antreffen. Zum Beispiel gilt, je vertrauter man miteinander ist, umso unförmlicher und deshalb auch „unhöflicher“ darf der Umgang sein. Auch fallen Reisenden, die in China die sprichwörtliche Höflichkeit suchen, die oft fast ruppigen Umgangsformen etwa beim Einsteigen in Busse oder vor Bahnhöfen auf – von höflichem Verhalten also, zumindest nach deutschen Vorstellungen, keine Spur. Zwei Hintergründe sind dazu zu nennen: Einerseits ist Höflichkeit in China ein Phänomen, das in erster Linie das Verhalten in förmlichen Beziehungen (insbesondere zwischen Gastgeber und Gast) bestimmt. Stehe ich mit jemandem in keinerlei Beziehung, besteht auch keine Notwendigkeit, mich selbst zu erniedrigen bzw. den anderen aufzuwerten. Andererseits ist der ungeheure Bevölkerungsdruck mit Massenandrängen im gesamten öffentlichen Bereich, insbesondere im öffentlichen Personenverkehr, der trotz Modernisierung Hauptengpass geblieben ist, für die „unzivilen“ Verhaltensweisen mit verantwortlich.

## 6.2 Gesicht

In allen Situationen das Gesicht zu wahren, gehört zu den operettenhaften Klischees („immer nur lächeln ...“), die man am häufigsten mit Chinesen verbindet. Es scheint inzwischen sogar als interkulturelle Entlehnung Eingang in das Repertoire hiesiger Journalisten gefunden zu haben. So liest man bisweilen, dieser oder jener deutsche Politiker habe „sein Gesicht verloren“, oder Tarifpartner müssten bei einer Schlichtung nach gescheiterten Verhandlungen ihr „Gesicht wahren“ können. Allerdings bleiben die spezifischen chinesischen Hintergründe dabei meist unverstanden. Hierzulande verbindet man den Hang zur Gesichtswahrung in der Regel mit etwas Negativem, etwa der Unwilligkeit, Fehler oder Schuld einzugestehen – eine ausgesprochen europäische Sichtweise, die selbst im postchristlichen Zeitalter eher den „reuigen Sünder“ schätzt. Jedoch sind die Chinesen in der Regel nicht nach christlichen Mustern – Bekenntnis von Schuld, Sühne, Buße und Vergebung – konditioniert. Es ist ein Denken, das ihnen zumindest von ihrer Tradition her fremd ist. (Allerdings hatten vergleichbare Muster in der maoistischen Periode Eingang in die Praxis der sogenannten geistigen Umerziehung – „Gehirnwäsche“ – gefunden.) Das chinesische Mittel sozialer Regulierung und Sanktion ist vielmehr die Scham, die im Gegensatz zu der oft privaten Sünde etwas Öffentliches hat: Man schämt sich immer vor anderen. Dies ist etwas, das man in China unter allen Umständen zu vermeiden sucht, denn es würde Gesichtsverlust bedeuten.

Genau genommen unterscheidet man zwischen zwei Arten von „Gesicht“: Das Gesicht, das man auf Chinesisch als *lian* bezeichnet, dient der Aufrechterhaltung von Moral und sozialer Harmonie. Der Verlust des *lian* ist unter allen Umständen zu vermeiden, denn eben dies würde den Betroffenen bloßstellen und zu öffentlicher Scham führen. Das Gesicht, das man hingegen als *mianzi* bezeichnet, bestimmt das soziale Ansehen und Prestige eines Menschen: Man kann es mehrten (wie sozialen Kredit), aber auch verspielen.

Der Grundgedanke des Gesichtwahren lässt sich auf die für den gesellschaftlichen Umgang der Chinesen zentrale Frage bringen: Wie sehen mich die anderen bzw. wie wirke ich nach außen? Diese Besorgnis ist uns zwar auch nicht unbekannt, sie gilt hier jedoch als ethisch minderwertig im Vergleich zu einem „ehrlichen“ Zu-sich-selber-Stehen, egal, was andere davon halten mögen. Den kulturspezifischen Hintergrund für die Wahrung des Gesichts bildet der ausgeprägte Hang der Chinesen zur Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Harmonie. Konflikte sollen vermieden werden; bei Uneinigkeit redet man so lange und höflich miteinander, bis man zu einer verträglichen Lösung kommt, und zwar ohne dass ein Beteiligter eine sichtbare Niederlage einstecken muss. Arthur Smith vergleicht das „Gesicht“ mit einem Theaterspiel, wobei alle wissen, dass es ein Spiel ist, doch muss der Schein gewahrt bleiben. Außerdem sollte man beim Theater tunlichst nicht hinter die Kulissen schauen, es würde nämlich nicht nur die Illusion zerstören, sondern auch dem Spiel seinen Reiz nehmen.<sup>86</sup>

Bei aller Vorsicht vor pauschalen Einschätzungen lässt sich wohl doch sagen, dass man – unter dem Strich – in China eine größere Bereitschaft zu Verträglichkeit empfindet als hierzulande. Zu deren Gunsten müssen persönliche Gefühle, Launen etc. untergeordnet werden. Gefühle oder Nerven zu zeigen wäre schon ein Gesichtsverlust. Selbst wenn Animositäten zwischen Menschen bestehen, wird meist versucht, den Schein zu wahren. So lächelt man auch gerne über Situationen, die Anlass zur Verlegenheit geben könnten, hinweg: Je peinlicher die Situation, um so herzhafter darf zur Entschärfung gelacht werden. Hier begegnet man dem sprichwörtlichen „undurchsichtigen“ chinesischen Lächeln in allen Lebenslagen. Zum Gesichtwahren gehört auch, andere selbst bei eklatanten Fehlern (zum Beispiel bei Versprechern u. ä.) nicht zu korrigieren.

Es geht in China jedoch nicht nur darum, das eigene Gesicht zu wahren – das allein wäre nichts Positives –, sondern auch darum, anderen „Gesicht zu geben“. Das kann zum Beispiel bedeuten, anderen in einer möglicherweise peinlichen Situation zu helfen, ihr Gesicht zu wahren. Wer sich nicht so verhalten

kann, verliert selbst sein Gesicht. „Gesicht geben“ heißt aber auch – und vor allem –, Situationen zu schaffen, die dem anderen die Möglichkeit geben, das von ihm gewünschte und von anderen erwartete Bild seiner selbst zu zeigen und auszugestalten. Mehr als Sachkompetenz ist es diese soziale Kompetenz, welche chinesische Führungspersönlichkeiten auszeichnet.

Trotz des Bemühens um Wahrung und Geben von Gesicht ist es durchaus möglich zu kritisieren, nur ist diese Kritik meist subtiler, als wir sie gewohnt sind. Sie ist häufig in Lob gekleidet, wie in folgendem Satz: „Sie haben Ihre Arbeit gut gemacht. Ich hoffe aber, dass sie noch weitere Anstrengungen unternehmen werden.“ Jeder Chinese würde diese Äußerung als Ausdruck der Unzufriedenheit verstehen, jedoch verursacht sie durch das beigefügte Lob keinen Gesichtsverlust, vielmehr wird dem Kritisierten Gesicht gegeben.<sup>87</sup> Eine andere Art ist die indirekte Kritik („den Sack schlagen und den Esel meinen“, in der chinesischen Bildlichkeit: „auf den Maulbeerbaum zeigen, doch eigentlich die Akazie schelten“ – *zhi sang ma huai*) oder – besonders beliebt im sensiblen politischen Bereich – vergangene Verhältnisse kritisieren, die sich analog auf die Gegenwart übertragen lassen.

Gesichtswahren betrifft auch das eigene Land. Trotz bisweilen kritischer Einstellung zur eigenen Regierung wären die wenigsten Chinesen bereit, in Kritik an China – insbesondere wenn sie von Ausländern geäußert wird – einzustimmen. Hier liegen die Ursachen für manche interkulturellen Missverständnisse im Bereich des kritischen Journalismus. Die Entrüstung über die vor einigen Jahren erfolgte Ausweisung eines deutschen Journalisten aus China wird in China wahrscheinlich kaum geteilt werden, da offene Kritik eines Fremden an seinem Gastland für Chinesen – mit ihren ausgeprägten Vorstellungen von Höflichkeit und Gastlichkeit – äußerst befremdlich wirkt. Ein typisches interkulturelles Missverständnis wäre in diesem Zusammenhang folgendes Beispiel: Ein Deutscher rechtfertigt seine Kritik an China dadurch, dass er einem Chinesen gegenüber betont, auch sein eigenes Land (Deutschland) zu kritisieren; er mache also keine Unterschiede, beurteile vielmehr alles vom Standpunkt der Gleichheit aus und kenne deshalb keine „patriotische“ Vorein-

genommenheit. Diese Argumentation ist nach gängiger chinesischer Sicht schwer nachvollziehbar, denn das Ideal der Gleichheit existiert – wie schon erwähnt – nicht im chinesischen Beziehungsgefüge: Der eigene Vater und die eigene Mutter stehen mir näher als die Väter und Mütter der anderen. So ist mir auch das eigene Land näher als andere Länder, und folglich gilt Patriotismus bzw. Loyalität zum eigenen Land als selbstverständlich. So wird es auch als richtig empfunden, das Gesicht des eigenen Landes zu wahren. Einem Chinesen würde es allein die Regel der Höflichkeit verbieten, das Land eines Gesprächspartners zu kritisieren – und dies um so mehr, wenn er sich als „Gast“ in einem anderen Land aufhielte. Stattdessen würde er sich wohl eher bemühen, trotz möglicherweise kritischer Punkte dem anderen Land möglichst viel „Gesicht zu geben“.

Gesichtswahrung steckt auch hinter der Unwilligkeit der chinesischen Führung, die westliche Kritik an dem Vorgehen vom 4. Juni 1989 auf dem Platz des Himmlischen Friedens mit dem Bekenntnis eigener Schuld anzuerkennen. Hier versteht man von Seiten westlicher Politiker nicht die kulturell anders geprägten Sensibilitäten hinsichtlich Scham und Schuld. (Das gleiche Problem einer „Scham-“ versus „Schuldkultur“ kennt man auch von Japan, wo es die öffentliche Diskussion der japanischen Kriegsschuld betrifft.)

Schließlich sollte man Kritik in China möglichst nicht „ironisch“ zu verpacken suchen, denn der Sinn für Witz und Ironie ist ausgesprochen kulturspezifisch geprägt. In der Regel gilt man erst dann als vertraut mit einer bestimmten Kultur, wenn man über die Witze in einer anderen Sprache lachen kann. So kommt z. B. das Stilmittel der Ironie in unserem kulturellen Kontext meist dadurch zum Ausdruck, dass man das Gegenteil von dem sagt, was gemeint ist. In China darf man hingegen in bestimmten Situationen, nämlich nach den Regeln der Höflichkeit und des Gesichtgebens, sehr wohl das Gegenteil von dem sagen, was gemeint ist, ohne dass dies entweder als „unehrlich“ oder ironisch empfunden würde.

Folgende zwei Beispiele sollen die Unterschiede zwischen Ironie (A) und Gesicht (B) illustrieren:

- A Jemand lässt eine unbeholfene Redewendung auf Englisch fallen, worauf ein Gesprächspartner bemerkt: „Du sprichst ja hervorragend Englisch!“ Beide wissen, dass es nicht stimmt, und der Angesprochene wird die Ironie verstehen.
- B Jemand versucht ein paar unbeholfene Worte auf Chinesisch zu sagen, worauf ein chinesischer Gesprächspartner bemerkt: „Sie sprechen aber gut Chinesisch.“ Beide wissen, dass es nicht stimmt, aber dem Sprecher wurde durch die Bemerkung Gesicht gegeben. Allerdings wäre es nun angebracht, mit einem bescheidenen „Ach woher denn!“ oder „Überhaupt nicht!“ auf das Lob zu reagieren.

### 6.3 Etikette

Verglichen mit Deutschland, wo inzwischen eine gewisse Formlosigkeit bzw. Beliebigkeit zum Standard des menschlichen Umgangs geworden ist, fällt einem Besucher in China sogleich eine Vielzahl von Verhaltensritualen auf. Da das gemeinsame Essen für die Chinesen die wichtigste gesellschaftliche Aktivität darstellt (man wird nicht einfach auf ein Glas Wein, sondern immer zum Essen eingeladen), werden im Folgenden ein paar Verhaltensmuster, die sich darum ranken, vorgestellt. Ob man sich bei einem China-Besuch zum Mitmachen angeregt fühlt, bleibe jedem selbst überlassen.

Die Begrüßung gilt zunächst den Ranghöchsten bzw. Ältesten – also kein „*ladies first*“. Danach werden in der Regel Visitenkarten gereicht. Chinesen (wenn sie nicht längere Zeit im Westen verbracht haben) überreichen und empfangen sie mit *beiden* Händen. Man steckt sie auf keinen Fall achtlos weg; vielmehr betrachtet man sie eine Zeitlang, kommentiert sie oder lässt sie auf dem Tisch liegen. Die Visitenkarte gibt nämlich Aufschluss über den Status des Gegenübers oder Gastes, was sich unter Umständen auf den Grad an Zuvorkommenheit auswirkt. Leute von Rang redet man immer mit ihrem Titel an. Das gilt auch für Lehrer oder Meister (ein Chauffeur ist zum Beispiel immer ein

„Meister“). Dem Gastgeber werden Geschenke mitgebracht, wobei es sich auch um Essen (Obst, Kuchen etc.) oder Alkoholika handeln darf. Grundsätzlich erwartet man von ausländischen Gästen Geschenke, wobei es sich empfiehlt, großzügig zu sein. Großzügigkeit verleiht einem mehr Status. Sind Geschenke verpackt, so öffnet man sie in der Regel (siehe auch Kapitel 7) nicht vor den Augen des Schenkenden (um nicht gierig zu erscheinen), es sei denn, man drängt dazu. Beim Platznehmen wird darauf geachtet, dass der ranghöchste Gast rechts neben dem Gastgeber, der zweithöchste links neben ihm sitzt. Der Gastgeber sitzt in der Regel der Zimmertür gegenüber.

Wird man zum Essen eingeladen, tut man gut daran, vornehme Zurückhaltung zu üben, denn es ist meist reichlich vorhanden. Auch dauert das Essen lange genug, so dass selbst große Esser nicht hungrig aufstehen. In der Regel legt der Gastgeber ein paar Happen auf den kleinen Teller des Gastes, um ihn – als höflichen und zurückhaltenden Gast – zum Essen zu bewegen. Die Schale mit Reis (die, wenn überhaupt, zum Schluss gereicht wird) nimmt man in die Hand und schaufelt sich den Inhalt mit den Stäbchen in den Mund. Suppen und Nudeln werden hineingeschlürft. Auch Schmatzen – ein Zeichen, dass es schmeckt – ist erlaubt; allerdings gilt das laute Schneuzen in Taschentücher als unfein. Wenn man jemanden auffordert, „langsam zu essen“, ist das nicht als Kritik an dessen Essgeschwindigkeit zu verstehen; es bedeutet lediglich, man solle sich Zeit lassen, alles zu genießen. In China erwartet man kein schönes Wetter, wenn alle Platten leer geputzt sind, vielmehr gehört es sich, Anstandshappen übrig zu lassen.

Beim Essen wird oft eine Reihe von Getränken gereicht: Bier und/oder Wein, Schnaps und Säfte. Die Gläser werden randvoll geschenkt und sofort nachgefüllt. Am Anfang des Essens wird man einen Toast ausbringen und auch vom Gast ein paar Worte erwarten. Es empfiehlt sich, ein paar Nettigkeiten zur guten Zusammenarbeit, Freude über die Einladung, Freundschaft und/oder Völkerverständigung parat zu haben. Empfängt man chinesische Gäste in Deutschland, kann man mit einem bekannten

Konfuziuswort Punkte machen: „Wenn Freunde von weit her kommen, ist das nicht auch eine Freude?“ Während des Essens trinkt man den Schnaps nicht allein; vielmehr wird einem meist nacheinander von allen Teilnehmern des Essens individuell zugestrichelt. Außer beim Essen wird kein Alkohol getrunken, dabei verstehen es die Chinesen sehr wohl, auch ohne „geistige“ Unterstützung lustig und ausgelassen zu sein. Auffallend ist zum Beispiel auch bei Festen die Liebe zu einem durchgestalteten Programm mit verschiedenen Vorführungen oder Spielen. Gewöhnt an deutsche Partys mit langen Unterhaltungen bei Bier oder Wein finden unserer Studenten diese Sorte von Veranstaltungen in China häufig befremdlich; auf Chinesen wirken hingegen unsere Partys, auf denen sich – außer Gesprächen und lauter Musik – nichts abspielt, meist recht langweilig.

Beim Essen – angesichts der Tatsache, dass nichts wichtiger ist als das in China – halten sich die Chinesen an ziemlich genaue Zeiten: Das Mittagessen beginnt zwischen 11.30–12.30 Uhr, das Abendessen zwischen 17.30–18.30 Uhr. Eine Essenseinladung endet auch abends nach ca. zwei Stunden. Nach dem Essen bleibt man nicht noch bei Wein oder Bier sitzen. Die Zeit während des Essens bietet genügend Gelegenheit, miteinander warm zu werden – man sollte sie nutzen. Beim Verabschieden wird man den Gast, wenn nicht bis zur Hotelür, so doch ein Stück Wegs begleiten und ihn auffordern „langsam zu gehen“, das bedeutet so viel wie „Kommen Sie gut nach Hause und hetzen Sie nicht!“ Nach dem Mittagessen heißt die Aufforderung: „Ruhend Sie sich gut aus!“ Insbesondere nach Alkoholgenuss beim Mittagessen wird man der Aufforderung gerne nachkommen. Bei Seminaren oder Verhandlungen beginnt das Programm in der Regel erst wieder ab 14.30 Uhr.

Wenn Sie chinesische Gäste in Deutschland einladen, blamieren Sie sich nicht durch eine zu einseitige Betonung eines vornehmen Ambientes, legen Sie unbedingt auch Wert auf die Reichhaltigkeit der Speisen. Wenn nicht, könnte Ihr chinesischer Gast Sie für knauserig halten, wie jener, der folgende Erfahrung machte:

Ich lebte erst kurze Zeit in Deutschland, als mich eines Tages ein Institutsleiter zum Abendessen einlud. In freudiger Erwartung traf ich pünktlich ein und machte mich mit den anderen Gästen bekannt. Die Dame des Hauses zog die Schiebetür zum Esszimmer auf, und zum Vorschein kam ein mit edlem Porzellan gedeckter Tisch. Kerzen verliehen dem Anblick einen feierlichen Glanz, obwohl, wie mir plötzlich durch den Kopf schoss, man bei Neonlicht sicher besser und lustvoller hätte entdecken können, was es zu essen gab. Auf dem Tisch standen einige Platten mit belegten kleinen Brotscheiben, die man mit der Hebelkraft eines Zahnstochers auf den eigenen Teller zu bugsieren hatte. Dies seien „Häppchen“, so informierte man mich. Ich fand diese Art der Vorspeise sehr originell und vor allem auch reichlich. Gerade deswegen hielt ich mich in Erwartung der anderen Speisen zurück. Der erste Gang dauerte appetitanregend lange. Ich wurde schon etwas ungeduldig. Vor allem war ich sehr durstig. Als nämlich die Dame des Hauses Tee nachschenken wollte und ich ihr dafür dankte, goss sie keineswegs nach, sondern bediente die anderen, die sich erst nach dem Nachschenken bedankten. Dann wurden wir wieder ins Wohnzimmer gebeten. Die Deutschen sind wirklich vornehm, dachte ich, in der Annahme, der Tisch würde für den nächsten Gang vorbereitet werden. Dieser ließ jedoch sehr auf sich warten, und schließlich musste ich erkennen, dass das feierliche Abendessen nur aus „Häppchen“ bestanden hatte. Unglaublich, flüsterte ich mir zu, wie geizig müssen diese Leute sein, und ging beleidigt nach Hause. Erst viel später erkannte ich, dass dieses Abendessen nach deutschen Maßstäben doch recht kulinarisch war.<sup>88</sup>

## 6.4 Kommunikation

Chinesische Kommunikationsformen sind geprägt von den Regeln der Höflichkeit (Bescheidenheit und Respekt) und des gegenseitigen Gesichtgebens, das heißt, sie sind in erster Linie auf Harmoniebildung ausgerichtet. Ein weiteres Merkmal ist die größere Orientierung an Personen. In Deutschland ist man bei Gesprächen, insbesondere Verhandlungen, weit stärker sachorientiert, das heißt, man geht gerne ohne Umschweife und analytisch scharf auf das eigentliche Thema zu. Ganz anders in China: Man interessiert sich erst für das Persönliche, möchte das gemeinsam Menschliche sowie das Fremde kennenlernen und dabei eine harmonische Atmosphäre schaffen. Auf diese Weise entstehen Bekanntschaften, die als Freundschaften gewertet werden, und dies ist nichts anderes als der Aufbau der geschätzten Beziehungen. Deutsche Verhaltens- und Kommunikationsformen wirken auf Chinesen dagegen abweisend und kalt, wie folgendes Beispiel verdeutlicht:

Anfangs fielen mir in Deutschland besonders die vielen ernsten Gesichter auf, die ich in den Bussen, U-Bahnen und Zügen sah. Wenn man in China im Zug sitzt und nach zehn Minuten noch kein Wort mit dem Nachbarn gewechselt hat, gilt man als sehr unhöflich. Hier in Deutschland habe ich erlebt, dass während einer Zugfahrt von München nach Hamburg die vier deutschen Mitreisenden in meinem Abteil kein einziges Wort miteinander wechselten. Der eine versteckte sich hinter seiner Zeitung, ein anderer versuchte zu schlafen und kniff die Augen zu, eine ältere Dame schaute unentwegt aus dem Fenster, und eine jüngere strickte, als erhielte sie für jede einzelne Masche eine Sonderprämie. Mitunter beschlich mich beim Anblick dieser Gesichter Angst.<sup>89</sup>

Diese Beschreibung deckt sich mit einem allgemein zu beobachtenden Trend zu größerer Isolierung der Menschen in unserer individualistischeren Gesellschaft. Demgegenüber würde die

erhöhte Bereitschaft in China, aufeinander zuzugehen, dem oft beschworenen, jedoch auch ebenso oft kritisierten, „kollektiven“ Geist – oder der bereits erwähnten „menschlichen Wärme“ – entsprechen.

Hinsichtlich des Kommunikationsverhaltens wird im Zusammenhang der Unterscheidung in individualistische oder kollektive Kulturen auch zwischen Kulturen mit niedrigem oder hohem Kontext unterschieden. Das Wort Kontext hat damit zu tun, „wie viel man wissen muss, bevor befriedigende Kommunikation stattfinden kann, wie viel gemeinsames Wissen für als gegeben erachtet werden kann bei denen, die sich unterhalten, wie weit sie unausgesprochen auf gemeinsamer Grundlage stehen.“<sup>90</sup> Gelten die USA und die Niederlande zum Beispiel als Kulturen mit niedrigem Kontext – indem man glaubt, dass auch für den Fremden die gleichen Spielregeln gelten – sind Frankreich und Japan eher Kulturen mit hohem Kontext, wo „Fremdheit überwunden werden muss, bevor man ordentlich über das Geschäft diskutieren kann“. Trompenaars, der Spezialist des interkulturellen Managements, meint ergänzend hierzu:

Niedrigkontextkulturen sind anpassungsfähig und flexibel, Kulturen mit hohem Kontext sind reich und subtil, aber tragen eine Menge „Ballast“ mit sich und werden wahrscheinlich nie bequem sein für Fremde, die nicht assimiliert sind.<sup>91</sup>

In dieses Raster lassen sich auch Deutschland als Niedrigkontext- und China als Hochkontextkultur einstufen. Konkret bedeutet „hoher Kontext“ auch eine Vorliebe für indirekte Kommunikationsstile, da davon ausgegangen werden kann, dass der Insider die Anspielungen, den Text zwischen den Zeilen usw., mühelos versteht. Gerade beim Ansprechen von sensiblen Themen, zum Beispiel von etwas, das unter Umständen im Sprecher oder Hörer Verlegenheit hervorrufen könnte, bevorzugt man indirekte, anspielende Ausdrucksweisen.

Von der Diskussion politisch sensibler Themen sollte man zwar aus begrifflichen Gründen eher absehen, allerdings liebt

man auch hier den indirekten Weg. Wie findig die Chinesen darin sind, mag man daran erkennen, dass im Jahre 1991 ein Gedicht eines in den USA studierenden Chinesen in der *Volkszeitung* abgedruckt wurde, welches auf den ersten Blick nostalgischen Inhalts war. Chinesische Intellektuelle, die geübt sind, Texte gegen den Strich zu lesen, erkannten jedoch schnell, dass man eine Zeile diagonal von rechts oben nach links unten lesen konnte. Die Zeile gab den „schrägen“ und politisch nicht korrekten Sinn: „Wenn Li Peng [der für die Ereignisse von 1989 verantwortliche Ministerpräsident] zurücktritt, dann wird sich der Zorn des Volkes legen.“ Der verantwortliche Redakteur wurde anschließend entlassen.<sup>92</sup>

Diese Präferenz für das Indirekte, Unausgesprochene, hat auch daoistische Wurzeln. Hintergrund dazu sind folgende Äußerungen des Philosophen Zhuangzi:

Worte sind da um der Gedanken willen, hat man den Gedanken, so vergisst man die Worte. Wo finde ich einen Menschen, der die Worte vergisst, auf dass ich mit ihm reden kann?<sup>93</sup>

Hier haben wir sogar ein philosophisches Beispiel für die obige Unterscheidung in Hoch- und Niedrig-Kontext, denn das unausgesprochene Verstehen ist die Hoch-Kontext-Kommunikation *par excellence*.

Man sollte in China auf keinen Fall versuchen, Dinge „mit dem Kopf durch die Wand“ zu erreichen. Es ist der sicherste Weg zum Misserfolg. Wenn manchmal etwas nicht mehr weitergeht, empfiehlt es sich vielmehr, geduldig zu bleiben – Geduld ist eine Tugend, die die Chinesen sehr zu schätzen wissen. Hat man sich zum Beispiel – dummerweise – beim Einchecken in ein Hotel mit dem Angestellten an der Rezeption auf einen fruchtlosen Disput eingelassen, so mag nach geduldigem Warten und Nachfragen manchmal jemand anders auftauchen, der – nun ohne Gesichtsverlust – die Sache des Ausländers regeln hilft.

## 6.5 Lernen

Der Stellenwert des Lernens im Konfuzianismus wurde bereits erwähnt. In China stand allerdings nicht das aktive, selbständige Lernen im Vordergrund, sondern ein eher zuhörendes, nachahmendes, reproduzierendes und geduldig übendes Lernen, welches jedoch ebenfalls zur Meisterschaft führen sollte. Eine durch stetes Üben nach bestimmten Vorbildern erreichte Perfektion wird auf chinesisch *gongfu* (*Kungfu*) genannt – es ist gleichsam zum auch hier geläufigen Synonym für die perfekte Körperbeherrschung chinesischer Kampfkünste geworden. *Gongfu* bedeutet jedoch jede Form von Leistung durch Üben, zum Beispiel in der Schriftkunst, im Malen und ähnlichem. Daher sind, anders als in der europäischen Tradition, Originalität und Kreativität weniger wichtig als perfekte, intuitive Beherrschung des Gelernten. Diese Art von „vergeistigtem“ Können hat ihre Wurzeln in der daoistischen Philosophie. Siehe hierzu folgende Geschichte aus dem Buch *Zhuangzi*, in welcher ein Koch seinem Herrn demonstriert, wie er in vergeistigter Weise einen Ochsen zerlegt:

Der Fürst Wen Hui hatte einen Koch, der für ihn einen Ochsen zerteilte. Er legte Hand an, drückte mit der Schulter, setzte den Fuß auf, stemmte das Knie an: ritsch! ratsch! – trennte sich die Haut, und zischend fuhr das Messer durch die Fleischstücke. Alles ging wie im Takt eines Tanzliedes, und er traf immer genau die Gelenke.

Der Fürst Wen Hui sprach: „Ei, vortrefflich! Das nenn' ich Geschicklichkeit!“ Der Koch legte das Messer beiseite und antwortete zum Fürsten gewandt: „Der ‚Weg‘ (Dao) ist's, was dein Diener liebt. Das ist mehr als Geschicklichkeit. Als ich anfing, Rinder zu zerlegen, da sah ich eben nur Rinder vor mir. Nach drei Jahren hatte ich es so weit gebracht, dass ich die Rinder nicht mehr ungeteilt vor mir sah. Heutzutage verlasse ich mich ganz auf den Geist und nicht mehr auf den Augenschein. Der Sinne Wissen hab' ich aufgegeben und handele nur noch nach den Regun-

gen des Geistes. (...) Ein guter Koch wechselt das Messer einmal im Jahr, weil er schneidet. Ein stümperhafter Koch muss das Messer alle Monate wechseln, weil er hackt. Ich habe mein Messer nun schon 19 Jahre lang und habe schon mehrere Tausend Rinder zerlegt, und doch ist seine Schneide wie frisch geschliffen. (...) Der Fürst Wen Hui sprach: „Vortrefflich! Ich habe die Worte eines Kochs gehört und habe die Pflege des Lebens gelernt.“<sup>94</sup>

Diese unter Chinesen bekannte und seit jeher beliebte Geschichte verdeutlicht nicht zuletzt auch das Ideal ihrer künstlerischen Tätigkeit: Methodisches Lernen und andauerndes Üben sind wichtig, allerdings soll es dazu führen, über bloße Kunstfertigkeit und Technik hinauszugehen. Angestrebt wird eine Ausführung, die intuitiv so perfekt beherrscht wird, dass sie einem, wie es bei uns heißt, zur zweiten Natur wird.

Wichtig für die Lernhaltung ist auch das Lehrer-Schüler-Verhältnis, welches – weit mehr als bei uns – von Güte und Respekt geprägt ist. Der Lehrer stellt eine Respektperson dar, der man vertraut und die nicht kritisch hinterfragt wird. Erziehung und Bildung, die man von ihm erfährt, werden trotz Strenge als gebende Güte gewertet. Auch bleibt er in der Regel seinen Schülern ein Leben lang als Mentor, den man immer wieder und gerne aufsucht, verbunden. Ein chinesisches Sprichwort sagt bezeichnenderweise: „Ein Lehrer für einen Tag – ein Vater für das ganze Leben.“ Undiszipliniertheit, Zuspätkommen, ohne sich zu entschuldigen, Stricken während des Unterrichts und ähnliche hierzulande mittlerweile akzeptierte Verhaltensweisen würden in China als grobe Respektlosigkeit verstanden. Schließlich sind der enorme Fleiß und die Ausdauer, mit welchen gelernt wird, erwähnenswert. Dies hat gewiss mit der Notwendigkeit zu tun, Tausende komplexer Schriftzeichen zu lernen, ist aber durch die lange Geschichte des chinesischen Prüfungswesens, das sich – in veränderter Form – bis heute gehalten hat, geprägt. Die Beamtenprüfungen erforderten lange, entbehrungsreiche Vorbereitung; die meisten schafften es, wenn überhaupt, erst nach

mehreren Anläufen. Die bereits erwähnte Bereitschaft, um eines späteren Erfolges willen lange Entbehrungen auf sich zu nehmen (*deferred gratification*), gilt überhaupt als ein Grundzug der Chinesen; man spricht in diesem Zusammenhang von einer „Verzichtsgesellschaft“, um das postkonfuzianische Wirtschaftswunder zu erklären. Auch heute noch ist die durch Prüfung erfolgte Auslese für höhere Schulen und Universitäten sehr streng. Wer die Aufnahme und den Abschluss an einer renommierten Universität geschafft hat oder aufgrund von hervorragenden Leistungen für ein Auslandsstipendium ausgewählt wurde, stellt etwas dar. Er hat nicht nur Grund, darauf stolz zu sein, er wird sich auch entsprechende Mühe geben. Der Verfasser selbst hat während seines Studiums in Kanada an der University of Toronto beobachten können, dass die Lesesäle der Universitätsbibliothek an einem normalen Abend und einem Wochenende (anders als in Deutschland sind dort die Bibliotheken an einem Werktag bis Mitternacht und auch an Sonntagen geöffnet) zu 80–90 Prozent nur von chinesischen Studenten gefüllt waren, die damals (1977–82) hauptsächlich aus Hongkong und Taiwan kamen. Hierzulande gelten die inzwischen zahlreichen chinesischen Kommilitonen ebenfalls als besonders fleißig und motiviert. Und was die Kontroverse hinsichtlich der Lerneinstellung betrifft – selbständiges, kreatives Lernen oder geduldiges Bemühen, um sich zunächst solide Kenntnisse zu erwerben: vielleicht empfiehlt sich auch hier der bewährte „Weg der Mitte“.

Infolge einschlägiger Äußerungen in konfuzianischen Klassikern genießen „Kopfarbeiter“ auch heute noch ein weit besseres Ansehen als „Handarbeiter“. (Menzius: „Es gibt Geistesarbeiter und Handarbeiter. Die Geistesarbeiter halten die anderen in Ordnung, und die Handarbeiter werden von den anderen in Ordnung gehalten.“<sup>95</sup>) Wegen dieser Präferenzen fehlt der hierzulande so erfolgreiche Praktiker, der Theoriewissen mit Praxis zu verbinden weiß.

## 6.6 Verhandeln und strategisches Denken im Wirtschaftsbereich

Verhandlungen mit Chinesen laufen in der Regel ebenfalls nach anderen Mustern ab, als man sie mit westlichen Partnern gewohnt ist. Auch hierbei wird zunächst gute Atmosphäre geschaffen. Man zeigt Freundlichkeit, allerdings gepaart mit Undurchsichtigkeit. Als Deutscher ist man gewohnt, dass die „Karten auf den Tisch“ kommen, das heißt, dass von beiden Seiten klare, oft auch überzogene, Positionen eingenommen werden, die sich dann in Kompromissen zusammenführen lassen. In China ist es jedoch eher üblich, dass man sich von Entlegenem, zum Beispiel Persönlichem, ausgehend langsam den Kernfragen nähert und dabei – unter beiderseitiger Gesichtswahrung – Schritt für Schritt konsensfähige Bereiche absteckt. Es empfiehlt sich also, Zeit zu haben und keinen Druck zu machen. Auf Druck oder allzu forsches Auftreten wird empfindlich reagiert; diesem nachzugeben würde Gesichtverlust bedeuten. Insofern erfolgt auf Druck meist Gegendruck oder Unnachgiebigkeit. (Dies gilt auch für die Außenpolitik.) Haben sich die Dinge festgefahren, hilft manchmal der indirekte Weg. Dazu muss man allerdings Einblick haben in die „geheimen“ Wünsche des chinesischen Partners: Auslandsreisen, Studienmöglichkeiten im Ausland für die Kinder, deutsche Luxusautomobile für die Firma – diese Dinge mögen nicht zur Verhandlungsmasse gehören, da sie jedoch nach wie vor begehrte Objekte darstellen, kann ein beiläufiges, indirektes Angebot in diese Richtung bisweilen den Durchbruch bringen.

So wie wir unser Bild vom „chinesischen Verhandlungsstil“ haben, so wird auch in China ein Bild deutscher Verhandlungsführung weitergetragen, in dem sich möglicherweise nicht alle, die auf diesem Gebiet in China tätig sind, wiederfinden mögen:

Der Verhandlungsstil deutscher Geschäftsleute ist durch Genauigkeit wie aber durch fehlende Flexibilität gekennzeichnet. Sie betonen gerne die Durchführbarkeit ihrer eigenen Konzepte und sind nicht bereit, den Partnern

gegenüber nachzugeben. Sie sind bei Preisverhandlungen oft sehr hartnäckig und geben den Partnern überhaupt keinen Spielraum.<sup>96</sup>

Chinesen lassen sich bei Verhandlungen gerne von alten strategischen Weisheiten leiten, so zum Beispiel: „Wenn du etwas erreichen willst, lass es deinen Gegner für dich tun.“ Man versucht gleichsam mit daoistischen Methoden, den Partner für sich zu gewinnen – siegen, ohne zu streiten, das heißt durch „Nicht-Tun“. Oberste Grundsätze solcher Verhandlungsstrategien sind, wie schon erwähnt, Freundlichkeit und Undurchsichtigkeit, aber auch Flexibilität. Für Letzteres nimmt man sich Bilder der Natur als Maßgabe: das weiche aber unnachgiebige Wasser, das über die Jahre den harten Fels durchlöchert; der Bambus, der biegsam und doch fest ist. Außen weich doch innen fest – „Eisen und Seide“ (so der Titel eines lesenswerten Buches über Erfahrungen in China von Mark Salzman) –, das sind bewährte Prinzipien chinesischer Strategie.

Das vom westlichen recht verschiedene strategische Denken Chinas lässt sich auch am Beispiel des Schachspiels illustrieren. Unser Schachspiel zentriert sich um die Figur des Königs. Ist der König matt gesetzt, so ist der Gegner besiegt. Ganz anders das chinesische bzw. japanische *Go*-Spiel (das Spiel ist chinesischen Ursprungs; *go* ist die japanische Lesung des chinesischen Schriftzeichens *wei*, welches „Umzingelung“ bedeutet): Ziel dieses Spiels ist es, mit gleichwertigen Figuren gegnerisches Gelände zu gewinnen. Das strategische Vorgehen ist dabei, Stützpunkte zu errichten und diese geschickt zu erweitern, wobei gegnerische Figuren umzingelt und damit quasi zu eigenen werden. Man könnte den unterschiedlichen Akzent so ausdrücken: Ziel ist es, den Gegner zu gewinnen, und nicht, ihn zu besiegen. Betrachtet man den beispiellosen wirtschaftlichen Erfolg Japans während der vergangenen Jahrzehnte, so lässt sich hinter der japanischen Exportstrategie das Prinzip des *Go*-Spiels erkennen: kein Angriff auf das gegnerische Zentrum, sondern Stützpunkte errichten, mehr und mehr Gelände und schließlich den Gegner selbst für sich gewinnen.

Inzwischen sind auch im Westen chinesische Strategie-Klassiker populär geworden, so die *Kunst des Krieges* von Sunzi (ca. 5.–4. Jh. v. Chr.) oder die berühmten *Sechsenddreißig Listen* (bzw. Strategeme). Aus letzteren hier eine Kostprobe, List Nr. 4: „Entspanne dich, während der Feind sich erschöpft.“ Der Kommentator gibt dazu folgende Erklärung:

Ausruhen mag zwar den Eindruck von Schwäche oder Laxheit vermitteln, aber tatsächlich ist es eine Möglichkeit, Kräfte zu sammeln. Die List, sich zu entspannen, während der Feind sich erschöpft, beruht auf dem Prinzip, dass das, was weich und biegsam erscheint, auch stark und fest sein kann, während das scheinbar Unbesiegbare schwach sein kann. Dafür gibt es zahllose Beispiele in der Natur. Das biegsame Bambusrohr gibt dem Wind nach und bleibt stehen, während der mächtige Eichenast bricht. Wasser passt sich jedem Untergrund an, über den es fließt, und doch durchschneidet es den härtesten Felsen. Männer übertreffen Frauen an roher Kraft, aber Frauen haben mehr Durchhaltevermögen und ein längeres Leben. Diese List beruht auf *Yin-Yang*-Beziehungen wie Festigkeit und Nachgiebigkeit, Tätigkeit und Ruhe, Angriff und Verteidigung. Sie zieht vollen Nutzen aus Zeit, Territorium und Überraschungstaktik. Außerdem ist sie ein psychologisches Manöver, das dem Mut des Feindes die Spitze bricht.<sup>97</sup>

Der wirtschaftliche Kampf um Marktanteile, günstige Bedingungen, Standortvorteile, *know-how*-Transfer etc. hat inzwischen bekanntlich den militärischen Kampf zwischen Nationen weitgehend abgelöst. Chinesische Funktionäre und Manager lassen sich bei diesem Kampf um „Reichtum und Macht“, der sich ja auch und gerade am Verhandlungstisch abspielt, maßgeblich von Sunzis strategischem Klassiker *Kunst des Krieges* leiten. Dass dieser in der Moderne nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat, zeigt auch die Tatsache, dass Mao Tse-tung seinerzeit im Guerilla-Krieg gegen die Japaner und die Truppen Chiang

Kai-sheks daraus Inspiration gezogen hat. Für zentrale taktische Finessen, die bei Verhandlungen eine Rolle spielen – Täuschung, Zermürbung, Überraschung, richtige Einschätzung der eigenen und anderen Position, Unangreifbarkeit, Undurchsichtigkeit, Flexibilität, indirekte Steuerung des Geschehens –, lassen sich in diesem über 2000 Jahre alten Klassiker der Kriegskunst einschlägige Belege finden.

Da Verhandlungen mit westlichen Partnern meist in China stattfinden, sind die Chinesen zunächst in der Lage, die so wichtigen äußeren Rahmenbedingungen für den „Verhandlungskampf“ zu bestimmen, zum Beispiel den westlichen Partner mit seinen notorisch knappen zeitlichen Ressourcen durch vorgeschaltete Besichtigungsprogramme, Bankette sowie unvertraute chinesische Sitten und Verfahrensweisen hinzuhalten. Dies kann häufig bereits im Vorfeld der eigentlichen Verhandlungen zu einer gewissen Zermürbung führen. Was Sunzi in diesem Zusammenhang über den Krieg ausführt, lässt sich problemlos auf den wirtschaftlichen Kampf übertragen:

Wer zuerst auf dem Schlachtfeld eintrifft und den Gegner erwartet, der nützt seine Kräfte; wer auf dem Schlachtfeld mit Verspätung erscheint und sich dann in den Kampf stürzt, der ist bereits erschöpft. Wer daher gut kämpft, der lenkt den Gegner und lässt sich nicht von ihm lenken. [...] Man kann also frische Kräfte des Gegners ermüden; einen satten Gegner kann man zum Hungern zwingen; einen, der sich festgesetzt hat, kann man zum Abziehen veranlassen.<sup>98</sup>

Auch kommt es nicht selten vor, dass bei längeren Verhandlungen die chinesische Seite mehrfach ihre Mannschaft austauscht, so dass die nicht nur unter *jet lag* leidende, sondern auch im Verhandlungsmarathon ermüdete westliche Gruppe es plötzlich mit einem völlig frischen „Gegner“ zu tun hat. Wenn die chinesische Seite nach geduldigem Abwarten und Auftreten von Ermüdungserscheinungen bei ihren Verhandlungspartnern ent-

scheidende Vorstöße macht, so findet sich ihre Taktik als „Lenkung der Lebensenergie“ bei Sunzi bestätigt:

Am Morgen hat man frische Lebensenergie (*qi*, auch „Mut“), am Tage lässt sie nach, und am Abend denkt man an die Rückkehr ins Lager. Daher weicht der, der den Krieg geschickt führt, dem Gegner aus, solange dieser frische Energie besitzt, und führt seinen Stoß, wenn er träge ist oder an die Rückkehr ins Lager denkt. Das ist die Lenkung der Lebensenergie. Herrscht Ordnung beim Gegner, so warte auf Unordnung; ist er ruhig, so warte man auf Verwirrung. Das ist die Lenkung des Herzens/Geistes. Ist der Gegner nahe, so warte, bis er fern ist; ist er kraftvoll, so warte, bis er erschöpft ist; ist er satt, so warte, bis er hungrig ist. Das ist die Lenkung der Kraft.<sup>99</sup>

Die für den Kampf zentralen Elemente der Täuschung und Überraschung finden sich ebenfalls ausführlich bei Sunzi gewürdigt und lassen sich direkt auf Verhandlungstaktiken übertragen:

Der Krieg ist ein Weg der Täuschung. Zeige dem Feind dich so, als ob du etwas nicht tun könntest, obwohl du es kannst; tue so, als ob du etwas nicht ausnutzen könntest, obwohl du es ausnutzen kannst; auch wenn du ihm nahe bist, tue so, als wärest du weit entfernt; bist du weit entfernt, tue so, als wärest du in seiner Nähe; locke ihn durch einen Vorteil an, bringe ihn in Verwirrung und packe ihn dann; ist er voll gerüstet, sei auf dem Sprung; ist er stark, weiche ihm aus; hast du ihn wütend gemacht, dann bringe ihn in Verwirrung; spiel den nachgiebigen, dann wird er eingebildet; verfügt er über frische Kräfte, ermüde ihn; herrscht bei ihm Eintracht, entzweie ihn; überfalle ihn, wenn er unvorbereitet ist; wenn er es nicht erwartet, greife ihn an.<sup>100</sup>

Diese Sorte von Täuschungsmanövern – so zu tun, als ob man etwas nicht tun könnte, obwohl man es sehr wohl kann – ge-

hört zum Grundrepertoire chinesischer Unterhändler. Eine Voraussetzung dafür, derartige Täuschungen und Überraschungsmomente mit Erfolg einbauen zu können und einen Kampf zu bestehen, ist allerdings eine richtige Einschätzung der eigenen Kräfte sowie der Kräfte des Gegners. Sunzi sagt hierzu:

Kennst du den Gegner und kennst du dich, so magst du hundert Schlachten schlagen, ohne dass eine Gefahr besteht; kennst du dich, aber kennst nicht den Gegner, so sind deine Aussichten auf Gewinn oder Verlust gleich; kennst du weder dich noch ihn, so wirst du in jeder Schlacht geschlagen werden.<sup>101</sup>

Aus dieser Einsicht ergeben sich gewisse Einschätzungen und Maßgaben für ein erfolgreiches Kämpfen. Über den Ausgang eines Kampfes lässt sich voraussagen, dass derjenige die Oberhand behält, der lange umsichtig bleibt, sich nicht aus der Reserve locken lässt und vielmehr geduldig darauf warten kann, dass der Gegner sich zu einem Fehler verleiten lässt:

Es siegt derjenige, der weiß, wann er kämpfen kann und wann nicht. [...] Es siegt derjenige, der Vorsicht übt und Unvorsichtigkeiten des Gegners abwartet.<sup>102</sup>

Entnervend für westliche Geschäftsleute ist häufig die Undurchsichtigkeit der chinesischen Partner. Dies führt auf der Seite der weitgereisten Gäste nicht selten zu der Notwendigkeit erhöhter Bereitschaft und dadurch zu Kräfteverschleiß:

Der Gegner darf nicht wissen, an welchem Ort er kämpfen wird. Da er es nicht weiß, so muss er an vielen Orten kampfbereit sein. Gibt es aber viele Stellen, an denen der Gegner kampfbereit sein muss, so habe ich nur gegen wenige zu kämpfen. [...] Wer überall in Bereitschaft sein muss, hat wenig Kräfte; über viele Kräfte verfügt, wer den anderen zwingt, stets in Bereitschaft zu sein.<sup>103</sup>

Die chinesische Position andererseits ist nicht so sehr davon gekennzeichnet, dass sie auf einen „Sieg“ in der Verhandlung

aus ist, sondern dass man selbst unbesiegbar bzw. unangreifbar bleibt. Denn nicht die Fähigkeit zu siegen, sondern nur eine Unbesiegbarkeit lässt sich nach Sunzi durch eigene Kraft erreichen:

Wer in alten Zeiten einen Krieg geschickt führte, machte zuerst sich selbst unbesiegbar und wartete dann eine Gelegenheit ab, um den Gegner zu besiegen. Unbesiegbarkeit liegt an einem selbst, die Möglichkeit des Sieges liegt beim Gegner. Daher kann derjenige, der gut kämpft, sich selbst unbesiegbar machen, aber er kann den Gegner nicht dazu zwingen, sich besiegen zu lassen. Deshalb heißt es: Oft weiß man, wie der Sieg erkämpft werden muss, und es ist dennoch nicht möglich, ihn zu eringen.<sup>104</sup>

Durch Unangreifbarkeit vermag man auch den Verlauf des Kampf- bzw. Verhandlungsgeschehens zu steuern:

Wenn jemand gut anzugreifen versteht, weiß der Gegner nicht, wo er sich verteidigen muss; wenn jemand sich gut zu verteidigen weiß, weiß der Gegner nicht, wo er angreifen soll. Dies ist die höchste Kunst, in keiner Form kann man sie darstellen. Eine göttliche Kunst! Mit Worten kann man sie nicht ausdrücken. Man kann also zum Lenker der Geschicke des Gegners werden.<sup>105</sup>

Eine der wichtigsten Eigenschaften für den Kampf ist, wie bereits ausgeführt (siehe Kap. 4.3), Flexibilität, also nicht nur ausweichen und schnell reagieren zu können, sondern auch und gerade – wie das Wasser – seine Vorgehensweise den sich stetig wandelnden Verhältnissen anzupassen:

Das Wasser richtet seinen Lauf nach dem Gelände; der Sieg eines Heeres richtet sich nach dem Gegner. Deshalb gibt es beim Heer keine unveränderliche Form. Wer es bei dieser Abhängigkeit vom Gegner versteht, die Oberhand durch Veränderung und Umformieren zu erhalten und zu siegen, dessen Fähigkeit ist göttlich.<sup>106</sup>

Chinesen haben inzwischen von westlichen Geschäftsleuten den Ruf bekommen, „schlitzohrig“ zu sein, also knallhart und listenreich zu verhandeln. „Nirgendwo in der Welt ist das Pflaster glatter als in China“, heißt es warnend von einem Vertreter einer namhaften deutschen Firma in China. Im Grunde ist dies nichts anderes als ein Umsetzen des Prinzips der Flexibilität: Man hat sich bereits an den von westlicher Seite erfundenen Stil des „kapitalistischen“ Wettbewerbs im globalen Wirtschaften sowie an die anderen Verhandlungsweisen angepasst und daraus entsprechende Lehren gezogen. Nun ist man bereit, dem Gegner mit dessen eigenen Waffen zu begegnen – wenn nicht, ihn damit zu schlagen. Allerdings wird man auch in China kaum in „martialische“ Verhandlungssituationen gelangen, denn Kern von Verhandlungen ist die Tatsache, dass man beim Geschäftemachen zwar Vorteile herausholen möchte, aber schließlich doch aufeinander angewiesen ist. Schließlich empfiehlt auch Sunzi einen pfleglichen Umgang mit dem Gegner im Kriege:

Nach den Regeln der Kriegskunst ist es besser, den Staat des Gegners unversehrt zu lassen, als ihn zu zerschlagen. [...] Deshalb ist hundertmal zu kämpfen und hundertmal zu siegen nicht das allerbeste. Am allerbesten ist es, das Heer des Gegners ohne Kampf zu besiegen.<sup>107</sup>

Langfristiges Ziel von Verhandlungen in China sollte es insofern sein, Beziehungen aufzubauen. Daraus entsteht nämlich Vertrauen und erwachsen Verbindlichkeiten. Gibt man hingegen zu erkennen, dass man nur an einem kurzfristigen Engagement interessiert ist, so sind, wie auf dem Basar, alle Tricks erlaubt. Chinesen schätzen hingegen nach wie vor den konfuzianischen Weg der „Goldenen Mitte“. Wenn man sich deshalb von der *common-sense*-Maxime leiten lässt, den anderen nicht übervorteilen zu wollen, sondern eine *win-win*-Situation für beide anstrebt, wird man nicht viel falsch machen können.

\* \* \*

Betrachtet man chinesische Wirtschaftsunternehmen außerhalb der VR China, so lässt sich feststellen, dass sie erstaunlich zäh und selbst in schwierigsten Zeiten überlebensfähig sind. Dies lässt sich nach Gordon Redding auf folgende Charakteristika zurückführen:

- typisch klein in der Größenordnung und einfach strukturiert;
- zentralisierte Entscheidungsfindung von einem dominanten Eigentümer;
- paternalistische Firmenkultur;
- Neigung zu „Vetternwirtschaft“;
- Konzentration auf Effizienz;
- Tendenz, sich auf ein spezielles Feld zu konzentrieren, welches der Erfahrung des Eigentümers entspricht;
- längerfristige strategische Allianzen und flexible Netzwerke;
- schwach hinsichtlich komplexer Integration bzw. internationalem Markenartikel-Marketing, welches professionelle Dezentralisierung verlangt;
- höchst anpassungsfähig und fähig, Gelegenheiten auszunützen;
- Unternehmen von größerem Umfang sind im Entstehen; sie sind vielgestaltig und werden professionell geführt.<sup>108</sup>

Nun lassen sich sicher nicht alle hier aufgezählten Charakteristika auf Unternehmen innerhalb der VR China übertragen, gerade auch weil in jüngster Zeit in China Großunternehmen – z. B. auf dem Energie- oder Bankensektor – entstanden sind, die in die Gruppe der weltweit größten Unternehmen aufgestiegen sind. Die von Gordon Redding untersuchten Unternehmen – und dies gilt wohl auch für viele der kleineren bis mittleren Unternehmen in der VR China – bilden jedenfalls kleine „Familienfestungen“ mit all der Solidarität und dem weiten Beziehungsgeflecht, die chinesische Familien aufweisen. Hier haben wir Strukturen, die gerade in Notzeiten Zusammenhalt garantieren. Familiengeist bedeutet auch eindeutige Autoritätsstruktu-

ren, das heißt paternalistische Verhältnisse, wobei der „Boss“ die Rolle des fürsorgenden, wohlwollenden, wenn nötig auch strengen Familienvaters spielt. Das Beziehungsgeflecht ermöglicht den Aufbau von vertrauensgestützten Geschäftsverbindungen; dies ist wichtig in einem Umfeld, in welchem Vertrauen nicht durch Institutionen der Zivilgesellschaft und durch Verrechtlichung, sondern informell garantiert wird. Schließlich haben es chinesische Unternehmer gelernt, während ungünstiger und unsicherer Verhältnisse nicht nur durch Sparsamkeit, sondern auch und gerade durch Flexibilität zu überleben. Sie verstehen es, sich schnell veränderten Verhältnissen anzupassen und Marktlücken und Nischen auszunützen: Sie sind Meister darin, sich auf unsicherem Terrain behaupten zu können.

Man sieht unschwer, dass sich hier wiederum konfuzianische (Familiengeist) und daoistische Elemente (Flexibilität, Überlebenskunst) in einer *yin-yang*-artigen Zusammengehörigkeit vereinigen. Die Fähigkeit, anscheinend Gegensätzliches nicht in Entweder-oder-Manier gegeneinander auszuspielen, sondern nach der Sowohl-als-auch-Methode zusammenzubringen, scheint eine grundsätzliche chinesische Stärke zu sein. Vielleicht vermag diese auch für das Experiment der – in unseren Augen widersprüchlichen – „sozialistischen Marktwirtschaft“, das heißt für den Spagat zwischen Marx und Markt, zwischen Konfuzius und Coca Cola, günstige Voraussetzungen zu schaffen. Auch scheint es angesichts derartiger Entwicklungen zusehends fraglich, ob die Strukturen der internationalen Wirtschaft in Richtung der bisher von den USA und Westeuropa vorgegebenen rationalistischen Richtung konvergieren, oder ob sich nicht deutlich unterschiedliche „Wirtschaftskulturen“ halten, wenn nicht sogar festigen werden.

## 7. Interkulturelle Sensibilität

---

Diese Einführung in das fremde China ist von einem kulturellen Ansatz ausgegangen, der den Unterschied betont. Bei aller Berechtigung eines derartigen Vorgehens sei zum Schluss jedoch noch einmal ein Wort der Vorsicht gesagt. Bei jedem Vergleich kann man das Augenmerk entweder auf die Gemeinsamkeiten oder die Unterschiede richten. Konzentriert man sich auf die Unterschiede, geraten die vielen Gemeinsamkeiten aus dem Blickfeld – umgekehrt ergeben sich entsprechend andere „blinde Flecken“. Außerdem wird dabei die andere (oder die eigene) Kultur gern als aus einem Guss bestehend – als Monokultur sozusagen – betrachtet. Die Wirklichkeit ist bekanntlich anders. In allen Gesellschaften und Kulturen herrscht eine derart bunte Vielfalt, dass es einer groben Vereinfachung, wenn nicht Verfälschung, gleichkäme, einige wenige Wesensmerkmale als ihre Essenz festzulegen. (Dies ist der Vorwurf des „Essentialismus“, den man inzwischen bei kulturvergleichenden Erörterungen häufig zu hören bekommt, nämlich einer Kultur gewisse „essentielle“ Eigenschaften zuschreiben zu wollen.) Außerdem verändern sich Kulturen im Laufe der Geschichte, und zwar nicht nur durch eine in der eigenen Kultur stattfindende Auseinandersetzung über Fragen der Werte, Religion, Philosophie und Politik – also *intrakulturell* –, sondern auch durch einen ebenfalls historisch verlaufenden Kontakt und Austausch mit anderen Kulturen – *interkulturell*.

Es soll in diesem Kontext allerdings nicht unerwähnt bleiben, dass der Kontakt und Austausch zwischen Kulturen nicht immer ein Prozess des gleichwertigen Gebens und Nehmens ist. Aufgrund von eindeutigen Machtverhältnissen besteht der Austausch häufig nur im Nehmen – so auch der „Austausch“ zwischen dem Westen und Ostasien. Die Ostasiaten haben, anders als wir Europäer, bereits eine über 100-jährige Geschichte interkulturellen Lernens hinter sich – eine bemerkenswerte Leistung

an Offenheit und Lernbereitschaft. So befand sich China im Verhältnis zum Westen ebenfalls lange Zeit in der Rolle des gelehrigen Schülers. Auf diese Weise sind in den letzten 100 Jahren in China beachtliche Mischformen und Synthesen von westlichem und östlichem Denken entstanden. Auch hat sich dabei ein Typus von Wissenschaftlern und Geschäftsleuten herausgebildet, der nicht nur mit westlichen Verhältnissen, sondern auch mit den eigenen Traditionen bestens vertraut ist. Folgende Einschätzung, die von einem Afrikaner stammt, könnte ebensogut für die Chinesen gelten:

Welcher Europäer kann sich rühmen (oder sich beklagen), in das Kennenlernen einer „traditionellen“ Gesellschaft so viel Zeit, Studien und Mühen hineingesteckt zu haben, wie die Tausenden von Intellektuellen der Dritten Welt, die in Europa in die Lehre gegangen sind?<sup>109</sup>

Gleichwohl und trotz der anfangs erwähnten Vorbehalte können wir – mit aller Behutsamkeit – von gewissen kulturellen Grundzügen sprechen, da die Probleme mit interkulturellen Missverständnissen ja keine Phantomprobleme, sondern real erfahrbar sind. So gibt es vom Kulturschock angefangen Anpassungs- und Orientierungsprobleme, wenn eine Person aus einer Gleichheitskultur (wie der deutschen) in eine Statuskultur (wie die chinesische) eintritt (oder umgekehrt). Oder man denke an den unterschiedlichen Umgang mit Konflikten in einer Konsenskultur (wie der chinesischen) und einer Streitkultur (wie der deutschen): In ersterer sollten Konflikte idealerweise gar nicht erst aufkommen, in letzterer gehören sie – als Wahlkampf, Arbeitskampf etc. – zum Grundbestandteil unserer pluralistischen Gesellschaften.

Überträgt man unbewusst die eigenen Kulturstandards auf einen anderen kulturellen Kontext, so nennt man dies im Fachjargon „interkulturelle Interferenz (Überlagerung)“, das heißt, man interpretiert die fremde Kultur nach den Regeln der eigenen Kultur. Häufig sind diese Interferenzen sprachlicher Art (die Problematik wurde auch zuerst im Bereich des Fremdsprachen-

erwerbs behandelt, dass man nämlich in die „Ähnlichkeitsfalle“ tappt, zum Beispiel bei der Übertragung eines deutschen Satzbaus auf einen englischen Satz, oder wenn man vermutet, *actually* bedeute „aktuell“). Doch können die dabei auftretenden Missverständnisse auch Empfindlichkeiten im Umgang miteinander betreffen, zum Beispiel wenn Amerikaner oder Engländer, in deren Sprache es bekanntlich kein höfliches „Sie“ gibt, einen Deutschen duzen, den sie nach unseren Standards siezen sollten. Auch würde es befremden, wenn ein Chinese den beiläufigen deutschen Gruß „Wie geht's!“ mit einer ausführlichen Darstellung seines Gesundheitszustands beantworten, oder umgekehrt, wenn ich der Frage eines Chinesen „Haben Sie schon gegessen?“, welche dem deutschen „Wie geht's“ entspricht, mit einer langen Erklärung über meine heutigen Essenspläne begegnen würde. Selbst „ja“ und „nein“ können kulturell höchst unterschiedlich gebraucht werden. Ein in China unterrichtender deutscher Lehrer wird auf die Frage, ob die seinen Ausführungen mit einem Kopfnicken folgenden Schüler oder Studenten alles verstanden haben, in der Regel ein „Ja“ zu hören bekommen, auch wenn er dann bei einer Kontrollbefragung feststellen muss, dass der Stoff weitgehend unverstanden geblieben ist. Das Kopfnicken ist nämlich nur ein Zeichen aufmerksamen Zuhörens (und nicht Verstehens); ein „Nein“ würde im chinesischen Kontext zu eindeutig unfreundlich, ja harmoniestörend oder sogar gesichtsverletzend für den Lehrer wirken. Das „Ja“ gibt ihm hingegen Gesicht als kompetentem Lehrer. Außerdem muss man wissen, dass „ja“ im Chinesischen immer auch „ungefähr“ oder „vielleicht“ heißt; „vielleicht“ bedeutet hingegen meist „nein“, und „nein“ gibt es gar nicht. Wenn es benutzt wird, so brachte es einmal ein Kenner auf den Punkt, zeigt es nur, dass derjenige nicht die Regeln beherrscht.<sup>110</sup>

Versteht man Interferenz wörtlich als Überlagerung, so tauchen inzwischen auch anders geartete Interferenzen auf, die sich daraus ergeben, dass das interkulturelle Lernen, wie bereits angedeutet, nicht auf einer Einbahnstraße verläuft. Denn die Chinesen haben sich schon früher als wir mit den Sitten der

Gegenseite – der Europäer und Amerikaner – vertraut gemacht. So heißt es in ihren zahlreichen interkulturellen Ratgebern zum rechten Umgang mit der Spezies „Westler“ als eine der ersten Regeln: „Bei einem ersten Gespräch in einer ausländischen Firma sei nicht in chinesischer Weise bescheiden, sondern tritt selbstbewusst auf.“ Hier kann es also passieren, dass die Erwartungshaltung, wenn man sich – nach interkultureller Vorbereitung – auf chinesische Bescheidenheit eingestellt hat, doppelt durchbrochen wird. Oder man stelle sich die Situation vor, dass Ihnen ein Chinese ein verpacktes Geschenk überreicht. Die chinesische Sitte kennend, nehmen Sie das ungeöffnete Paket mit nach Hause. Ihr chinesischer Partner hingegen, der gleichfalls sehr wohl weiß, dass Europäer Geschenke öffnen, findet, dass Sie sein Geschenk nicht adäquat würdigen. Insofern sollte man nicht eilfertig chinesischen Erwartungshaltungen zu entsprechen suchen; zeigen Sie vielmehr Ihre interkulturelle Sensibilität, indem Sie ihn fragen, ob Sie es nach europäischer Sitte öffnen dürfen, worauf Sie sicher ein eindeutiges und freudiges „Ja“ hören werden. Ähnlich können Sie reagieren, wenn Sie einen chinesischen Gast hierzulande einladen, in Ihr Auto zu steigen. In China, wo Privatautos erst seit jüngster Zeit zunehmen, ist der Ehrensitz immer noch hinten, in Deutschland hingegen vorn neben dem Fahrer. Drängen Sie Ihren Gast also nicht, hinten oder vorn zu sitzen, sondern sprechen Sie die unterschiedlichen Standards an und lassen Sie ihm die Wahl.

Um es noch einmal zu betonen: Interkulturelle Sensibilität soll nicht dazu dienen, unvertraute fremde Verhaltensweisen anzutrainieren, vielmehr soll sie die unbewusste Konditionierung durch die eigenen Kulturstandards bewusst machen und auf diese Weise helfen, für die fremden Standards zu sensibilisieren.

In gemischt-kulturellen Betrieben, zum Beispiel deutsch-chinesischen, können kulturelle Unterschiede und Standards sehr wohl Probleme schaffen, die zu Missverständnissen, Rivalitäten und Neiderei führen. Ein interkulturell bewusstes Management

ist jedoch durchaus in der Lage, aus derartigen „problematischen“ Unterschieden wichtige und bereichernde Ressourcen zu machen. Bei entsprechender Schulung der Mitarbeiter kann es nämlich auf beiden Seiten zu Horizonterweiterung, besserem gegenseitigen Verständnis und Respekt kommen, so dass daraus nicht selten ein Motivations- und Kreativitätsschub unter den Mitarbeitern resultiert. Es lässt sich unter allen Bedingungen voneinander lernen, und zwar nicht nur Schlechtes zu vermeiden, sondern auch Gutes nachzuahmen. In China geht diese Art von Lernkultur bis auf Konfuzius zurück. So sprach der Meister:

Unter dreien ist bestimmt einer, von dem ich lernen kann.  
Ich suche die guten Eigenschaften heraus und folge ihnen.  
Ich sehe zugleich die schlechten Eigenschaften, um es  
besser zu machen.<sup>111</sup>

## Anmerkungen

---

- <sup>1</sup> Liang, *Interkulturelle Kommunikation*, S.161. (Siehe dazu mehr in Kap. 6.1 über Höflichkeit.)
- <sup>2</sup> J. W. Fulbright, S. 217.
- <sup>3</sup> Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 188.
- <sup>4</sup> Siemons, S. 33.
- <sup>5</sup> Fairbank, S. 3.
- <sup>6</sup> Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 42–45.
- <sup>7</sup> Geertz, zitiert nach Trompenaars, S. 42.
- <sup>8</sup> Maletzke, S. 37.
- <sup>9</sup> Siehe hierzu Trompenaars.
- <sup>10</sup> Liang, *Interkulturelle Kommunikation*, S. 160f.
- <sup>11</sup> Zitiert nach Hsia, S. 24f.
- <sup>12</sup> Bauer (1984), S. 184.
- <sup>13</sup> William H. Overholt, *China: The Next Economic Superpower*, zitiert in Brahm, S. 5.
- <sup>14</sup> Liang, *Interkulturelle Kommunikation*, S. 159.
- <sup>15</sup> Fairbank, S. 20.
- <sup>16</sup> Hsü, S. 161.
- <sup>17</sup> Siehe hierzu Lin Yü-sheng.
- <sup>18</sup> Eine ausgezeichnete Darstellung der Verhältnisse in China – im Übergang von der Republik zur Volksrepublik bis zur Kulturrevolution – bietet die bemerkenswerte und höchst spannend zu lesende Autobiographie von Y. C. Kuan, *Mein Leben unter zwei Himmeln*.
- <sup>19</sup> Siehe z. B. Lewins, S. 63. Für eine von der allgemeinen westlichen Einschätzung abweichende Bewertung siehe das lesenswerte Buch des deutschen Altkanzlers und China-Kenners Helmut Schmidt, S. 62, 69f.
- <sup>20</sup> H. von Senger (1998), S. 62–115.
- <sup>21</sup> Fairbank, S. 283f.

- <sup>22</sup> Fung Yu-lan, S. 3. Der letzte Satz entstammt der klassischen Schrift „Maß und Mitte“ (*Zhongyong*).
- <sup>23</sup> Wilhelm, *I Ging*, S. 316.
- <sup>24</sup> Diese Übersicht stützt sich auf Needham, S. 163ff. In der Traditionellen Chinesischen Medizin (TCM) finden sich heute andere Zuordnungen der Organe.
- <sup>25</sup> Die Bedeutung des Schriftzeichen *qi* ist höchst schillernd, insofern darf man sich nicht von den verschiedenen Übersetzungen, die in den unterschiedlichen Kontexten anders lauten, verwirren lassen. Die Grundbedeutung ist Luft oder Dampf, daraus abgeleitet Energie, insbesondere Lebensenergie, aber auch universale – kosmische – Vitalenergie oder im Zusammenhang des Neokonfuzianismus „materielle Kraft“ (im Gegensatz zu den ideellen „Prinzipien“ der Dinge).
- <sup>26</sup> *Menzius* VIA.8; Wilhelm, *Mong Dsi*, S. 14, 165, mit geringfügigen Veränderungen.
- <sup>27</sup> Domes u. Näth, S. 121.
- <sup>28</sup> Gerechterweise muss man ergänzen, dass Weber sich nicht mit Prognosen für die Zukunft beschäftigte, sondern der Frage nachging, weshalb in der Vergangenheit die Modernisierung europäischen Stils an China vorbeigegangen ist.
- <sup>29</sup> Tu Weiming (1985).
- <sup>30</sup> Tu Weiming (1990), S. 48.
- <sup>31</sup> *Menzius*, IIIA.3, IIA.4, VIIB.14.
- <sup>32</sup> Siehe Neville.
- <sup>33</sup> Yü Ying-shih, *Die aktuelle Bedeutung der chinesischen Kultur unter dem Gesichtspunkt des Wertesystems*, übers. in Miller.
- <sup>34</sup> Tu Weiming (1991).
- <sup>35</sup> Tu Weiming (1988), S. 115.
- <sup>36</sup> Tu Weiming (1991), S. 10.
- <sup>37</sup> Hans van Ess, S. 14.
- <sup>38</sup> Siehe hierzu Horster.
- <sup>39</sup> Hahm Chaibong, S. 56.
- <sup>40</sup> Küng und Ching, S. 117.
- <sup>41</sup> Taylor, S. 124–146.

- <sup>42</sup> Siehe in diesem Zusammenhang auch den Versuch einer Gruppe älterer Staatsmänner (InterAction Council) unter der Führung von Helmut Schmidt, der Erklärung der Menschenrechte eine Erklärung der Menschlichen Verantwortungen hinzuzufügen. Li Shenzhi (der inzwischen verstorbene ehemalige Vizepräsident der chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Peking) hat ein starkes Plädoyer für den universalen Wert des konfuzianischen Denkens als Beitrag zu einer Weltzivilisation gehalten. Siehe Li Shenzhi.
- <sup>43</sup> Dafür spricht auch der parallel gebaute Folgesatz, in dem das Schriftzeichen für „Name“ (*ming*) ebenfalls dreimal erscheint: „Der Name, der Name [sein] kann, ist nicht der beständige Name.“ Im Deutschen würde man beim zweiten „Namen“ eine verbale Wendung gebrauchen wollen wie „den man ‚nennen‘ kann“.
- <sup>44</sup> Siehe Pohl (2004).
- <sup>45</sup> Für die Passagen aus dem *Daode jing* wurden sowohl die Übersetzungen von Richard Wilhelm, *Laotse*, und von Hans-Georg Möller, häufig mit geringfügigen Veränderungen, herangezogen.
- <sup>46</sup> Siehe das Buch des „Posthumanisten“ John Gray mit dem bezeichnenden Titel *Straw Dogs* (2002).
- <sup>47</sup> Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 44. Zu Zhuangzi siehe auch Günter Wohlfart und Henrik Jäger.
- <sup>48</sup> *Tao Yuanming*, S. 125–26.
- <sup>49</sup> Gleichwohl ist der poetische Ort, an dem sich der Dichter hier aufhält, berühmt geworden: Zahllose Bilder haben ihn in der Pose gemalt, wie er am Ostzaun Chrysanthemen pflückt und in Muße auf den Gipfel im Süden blickt – die herbstliche Chrysantheme wurde durch das Gedicht gleichsam sinnbildlich für ihn.
- <sup>50</sup> *Zhuangzi*, Kap. 19; übersetzt in Richard Wilhelm, *Liä Dsi*, S. 70.
- <sup>51</sup> Smith, S. II.
- <sup>52</sup> Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 208.
- <sup>53</sup> Kap. 19; Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 203f. Zur Bedeutung des Zhuangzi für die chinesische Ästhetik siehe Karl-Heinz Pohl, *Ästhetik und Literaturtheorie in China. Von der Tradition bis zur Moderne*, München 2007.

- <sup>54</sup> Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 56.
- <sup>55</sup> Kap. 6, Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 84.
- <sup>56</sup> Kap. 18, Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 197.
- <sup>57</sup> Kap. 6, Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 90.
- <sup>58</sup> Kap. 2, Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 50.
- <sup>59</sup> Wittgensteins 1918 entstandener *Tractatus logico-philosophicus* enthält z. B. in seinen letzten Teilen paradoxe Aussagen, die aus der Feder eines Daoisten stammen könnten: „Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“ Siehe auch Pohl (1999), S. 24–46.
- <sup>60</sup> Briggs u. Peat.
- <sup>61</sup> Kap. 2, Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 44.
- <sup>62</sup> Zur Einführung in den Chan/Zen (insbesondere auch seiner daoistischen und Mahayana-Hintergründe) siehe das immer noch höchst kundige und anschauliche Buch von Allen W. Watts.
- <sup>63</sup> Übersetzungen des Herz- und Vimalakirti-Sutras finden sich in Michael von Brück.
- <sup>64</sup> Li Zehou, S. 221
- <sup>65</sup> Interessant ist zum Beispiel in diesem Zusammenhang, dass das moderne chinesische Wort für „verärgert“ (*sheng qi*) wörtlich (schlechte) „materielle Kraft erzeugen“ bedeutet.
- <sup>66</sup> Despeux.
- <sup>67</sup> Übers. Bauer (1974), S. 158.
- <sup>68</sup> Zur Frau im Daoismus siehe das Buch von Catherine Despeux und Livia Kohn.
- <sup>69</sup> Diese vereinfachende Darstellung stützt sich weitgehend auf van Gulik.
- <sup>70</sup> MacFarquhar, S. 67.
- <sup>71</sup> Kuan (1990), S. 115.
- <sup>72</sup> Siehe z. B. Häring-Kuan.
- <sup>73</sup> Kuan (1990), S. 14.
- <sup>74</sup> Siehe Heberer.

- <sup>75</sup> Zitiert nach Fukuyama, S. 67.
- <sup>76</sup> Für eine ausführliche Darstellung des chinesischen Rechtswe-  
sens siehe Weggel.
- <sup>77</sup> Zitiert nach Trompenaars, S. 55 f. Das Thema „Universalismus“  
vs. „Partikularismus“ ist bei Trompenaars (S. 49–72) ausführlich  
dargestellt. Auch die in den vorherigen Abschnitten erwähnten  
Kulturmuster („Statuskultur“ etc.) gehen auf Trompenaars zu-  
rück.
- <sup>78</sup> *Gespräche*, 13.18, übers. Moritz, S. 103.
- <sup>79</sup> An der Universität Nanjing gibt es ein Institut für deutsch-  
chinesisches Wirtschaftsrecht.
- <sup>80</sup> Smith, S. 18.
- <sup>81</sup> Siehe hierzu das Standardwerk von Liang (1998).
- <sup>82</sup> *DIE ZEIT*, 21.11.1997, S. 58.
- <sup>83</sup> *Gespräche*, 4.22.
- <sup>84</sup> Karlgren, S. 97.
- <sup>85</sup> Zitiert nach Liang *Sprachroutinen*, S. 251.
- <sup>86</sup> Smith, S. 2.
- <sup>87</sup> Liang, *Sprachroutinen*, S. 264.
- <sup>88</sup> Kuan (1990), S. 154.
- <sup>89</sup> Kuan (1990), S. 13–14.
- <sup>90</sup> Trompenaars, S. 121.
- <sup>91</sup> Ebd.
- <sup>92</sup> Pohl (1998), S. 166 f.
- <sup>93</sup> Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 283.
- <sup>94</sup> Wilhelm, *Dschuang Dsi*, S. 54–55.
- <sup>95</sup> *Menzius*, 3A.4, Wilhelm, *Mong Dsi*, S. 96.
- <sup>96</sup> Zitiert nach Liang, *Interkulturelle Kommunikation*, S. 159.
- <sup>97</sup> Gao Yuan, S. 38–39; siehe auch Harro von Senger (1991).
- <sup>98</sup> Sun Tze, VI, S. 62.
- <sup>99</sup> Sun Tze, VII, S. 68.
- <sup>100</sup> Sun Tze, I, S. 50.
- <sup>101</sup> Sun Zi, III, S. 56.
- <sup>102</sup> Sun Tze, III, S. 56.

- <sup>103</sup> Sun Tze, VI, S. 63f.
- <sup>104</sup> Sun Tze, IV, S. 57.
- <sup>105</sup> Sun Tze, VI, S. 62.
- <sup>106</sup> Sun Tze, VI, S. 65.
- <sup>107</sup> Sun Tze, III, S. 54.
- <sup>108</sup> Redding, *The Distinct Nature*, S. 430.
- <sup>109</sup> Ahmed Baba Miské, *Lettre ouverte aux elites du Tiers-Monde*, Paris 1981, S. 143, zitiert in Pascal Bruckner, S. 136.
- <sup>110</sup> Peill-Schoeller, Fn. 322.
- <sup>111</sup> *Gespräche*, 7.22, übers. Moritz. S. 71.

## Literatur

---

- Bauer, Wolfgang: *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1974.
- : „Die Rezeption der chinesischen Literatur in Deutschland und Europa“, *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Ostasiatische Literaturen*, Günther Debon (Hrsg.), Wiesbaden 1984, 159–192.
- Bond, Michael Harris: *Beyond the Chinese Face. Insights from Psychology*, Hongkong 1991.
- Brahm, Laurence J.: *China as No. 1*, Singapur 1996.
- Briggs, John u. Peat, David F.: *Die Entdeckung des Chaos. Eine Reise durch die Chaos-Theorie*, München 1990.
- Brück, Michael von: *Weisheit der Leere. Sutra-Texte des indischen Mahayana-Buddhismus*, Zürich 1989.
- Bruckner, Pascal: *Das Schluchzen des weißen Mannes*, Berlin 1984.
- Despeux, Catherine: „Qigong – Ein Ausdruck des modernen China“, *Zeitschrift für Qigong Yangsheng*, 2003, S. 57–66.
- : u. Kohn, Livia: *Women in Daoism*, Cambridge, Mass. 2003.
- Domes, Jürgen u. Näth, Marie-Luise: *Geschichte der Volksrepublik China*, Mannheim 1992.
- Ess, Hans van: „Ist China konfuzianisch?“, *China Analysis* No 23 (May 2003), S. 14; <http://www.chinapolitik.de>.
- Fairbank, John King: *Geschichte des modernen China 1800–1985*, München 1989.
- Fukuyama, Francis: *Konfuzius und Marktwirtschaft – Der Konflikt der Kulturen*, München 1995.
- Fulbright, J.W.: *The Price of Empire*, New York 1989.
- Fung, Yu-lan: *The Spirit of Chinese Philosophy*, London 1962.
- Gao, Yuan: *Lock den Tiger aus den Bergen. 36 Weisheiten aus dem alten China für Manager von heute*, München 1995.
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures*, New York 1973.
- Gray, John: *Straw Dogs. Thought on Humans and Other Animals*, London 2002.

- Gulik, Robert H. van.: *Sexual Life in Ancient China*, Leiden 1972.
- Hahm, Chaibong: „Confucianism and Western Rights: Conflict or Harmony?“, in: *The Responsive Community. Rights and Responsibilities*, 10/1 (Winter 1999/2000).
- Häring-Kuan, Petra: *Meine chinesische Familie. Dreißig Jahre Wandel in China*, Frankfurt 2004.
- Heberer, Thomas: „Soziale Sicherung und Sozialhilfe: Schritte zur ‚Harmonisierung‘ der Gesellschaft im gegenwärtigen China“, *China Heute*, Nr. 4–5 (2005), S. 152–160.
- Horster, Detlef: *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm. Moral und Recht in der postchristlichen Moderne*, Frankfurt 1995.
- Hsia, Adrian: „Chinesien: Zur Typologie des anderen China“, in: *Fernöstliche Brückenschläge: zu den deutsch-chinesischen Literaturbeziehungen im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. A. Hsia u. S. Hoefert, Bern 1992, S. 17–48.
- Hsü, Immanuel: *The Rise of Modern China*, Oxford 1990.
- Jäger Henrik (Hrsg.): *Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße – Ein Zhuangzi-Lesebuch*, Freiburg 2003 (Herder Spektrum Bd. 5037).
- Karlgren, Bernhard: *Schrift und Sprache der Chinesen*, Berlin 1975.
- Kuan, Yu Chien: *Mein Leben unter zwei Himmeln. Eine Lebensgeschichte zwischen Shanghai und Hamburg*, Bern 2001.
- : u. Petra Häring-Kuan: *Kultur-Knigge China*, Köln 1990.
- Küng, Hans und Ching, Julia: *Christentum und chinesische Religion*, München 1988.
- Lewins, Frank: „Everyday Culture in China: The experience of Chinese Intellectuals“, *China Information*, VII/2 (Autumn 1992).
- Li, Shenchi: „Globalisierung und chinesische Kultur“, *Occasional Paper* Nr. 5, 1997 (Zentrum für Ostasien-Pazifik-Studien, Universität Trier), <http://www.zops.uni-trier.de>.
- Li, Zehou: *Der Weg des Schönen – Wesen und Geschichte der chinesischen Kultur und Ästhetik*, hrsg. v. K.-H. Pohl und G. Wacker, Freiburg 1992.
- Liang, Yong: „Sprachroutinen und Vermeidungsrituale im Chinesischen“ in: *Psychologie interkulturellen Handelns*, Alexander Thomas (Hrsg.), Göttingen 1996, S. 247–268.

- : „Interkulturelle Kommunikation und wissenschaftliche Weiterbildung“, *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, Bd. 22 (1996).
- : *Höflichkeit im Chinesischen: Geschichte – Konzepte – Handlungsmuster*, München 1998.
- Lin, Yü-sheng: *The Crisis of Chinese Consciousness – Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era*, Madison 1979.
- MacFarquhar, Roderick: „The Post-Confucian Challenge“, in: *The Economist* (9. Feb. 1980).
- Maletzke, Gerhard: *Interkulturelle Kommunikation. Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*, Opladen 1996.
- Martin Miller, *Die Modernität der Tradition. Zum Kulturverständnis des chinesischen Historikers Yu Yingshi*, Münster 1995.
- Möller, Hans-Georg: *Laotse: Tao Te King. Nach den Seidentexten von Mawangdui*, Frankfurt a. M. 1995.
- Moritz, Ralf (Übers.): *Konfuzius – Gespräche*, Leipzig 1982.
- Needham, Joseph: *Wissenschaft und Zivilisation in China* (Bd. 1), Frankfurt 1988.
- Neville, Robert C.: *Boston Confucianism. Portable Tradition in the Late-Modern World*, Albany 2000.
- Peill-Schoeller, Patricia: *Interkulturelles Management: Synergien in joint-ventures zwischen China und den deutschsprachigen Ländern*, Berlin 1994
- Pohl, Karl-Heinz: „Tote und lebendige Regeln‘ – Über Regelmäßigkeit und Regellosigkeit (nicht nur) in der chinesischen Literatur und Kunst“, in: Jürgen Wertheimer und Susanne Göße (Hrsg.): *Zeichen lesen – Lese-Zeichen. Leseweisen in Deutschland und China*. Tübingen 1998, S. 137–167.
- : „Spielzeug des Zeitgeistes – Kritische Bestandsaufnahme der Daoismus-Rezeption im Westen“, in: *Dao in China und im Westen*, Thomas Awe (Hrsg.), Bonn 1999.
- : „Nikolaus von Kues und die chinesische Philosophie: Parallelen und Unterschiede“, *minima sinica*, 1/2004.
- : *Ästhetik und Literaturtheorie in China. Von der Tradition bis zur Moderne*, München 2007.
- Redding, Gordon: „The Distinct Nature of Chinese Capitalism“, *The Pacific Review*, 9/3 (1996), S. 426–40.

- : *The Spirit of Chinese Capitalism*, New York 1990.
- Salzman, Mark: *Eisen und Seide. Begegnungen mit China*, München 1988.
- Schmidt, Helmut, im Gespräch mit Frank Sieren: *Nachbar China*, Berlin 2007.
- Senger, Harro von: *Strategeme*, Bern 1991.
- : „Die UNO-Konzeption der Menschenrechte und die offizielle Menschenrechtspolitik der Volksrepublik China“, in: *Die Menschenrechtsfrage. Diskussionen über China – Dialog mit China*, hrsg. von Gregor Paul, Göttingen 1998.
- Siemons, Mark: „Die westliche Maske – Schröder setzt auf den Aufstieg Chinas: Aber welches meint er?“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3.12.2003, S. 33.
- Smith, Arthur H.: *Chinesische Charakterzüge*, F. C. Dürbig (Übers.), Würzburg 1900.
- Sun Tze: *Die dreizehn Gebote der Kriegskunst*, übers. v. H. D. Becker, München 1972.
- Tao, Yuanming: *Der Pfirsichblütenquell. Gesammelte Gedichte*, (K.-H. Pohl, Hrsg.), Bochum 2002.
- Taylor, Charles: „Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights“, in: Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge 1999.
- Thomas, Alexander (Hrsg.): *Psychologie interkulturellen Handelns*, Göttingen 1996.
- Trompenaars, Fons: *Handbuch Globales Managen – Wie man kulturelle Unterschiede im Geschäftsleben versteht*, Düsseldorf 1993.
- Tu, Weiming: *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany 1985.
- : „Der industrielle Aufstieg Ostasiens aus konfuzianischer Sicht“, in: Silke Krieger und Rolf Trauzettel (Hrsg.), *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz 1990.
- : „The Periphery as the Center“, *Daedalus* 120/1991.
- : *Centrality and Commonality: An Essay in Confucian Religiousness*, Albany 1988.
- Watts, Allen W.: *The Way of Zen*, London 1957, deutsch: *Zen – Tradition und lebendiger Weg*, Aitrang 1990.

- Weggel, Oskar: *Chinesische Rechtsgeschichte*, Leiden 1980.
- Wilhelm, Richard (Übers.): *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, München 1969.
- : *I Ging – Das Buch der Wandlungen*, Düsseldorf 1972.
- : *Kungfutse – Gespräche (Lun Yü)*, Düsseldorf 1972.
- : *Laotse – Tao te king. Das Buch vom Sinn und Leben*, Köln 1978.
- : *Liä Dsi – Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*, Düsseldorf 1972.
- : *Mong Dsi – Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, München 1982.
- Wohlfart, Günter: *Zhuangzi (Dschuang Dsi) – Meister der Spiritualität*, Freiburg 2002 (Herder Spektrum Bd. 5097).