

Xuewu Gu

Die Große Mauer in den Köpfen

China, der Westen und die Suche
nach Verständigung

edition  **Körber-STIFTUNG**

Meinen Kindern

Weilong Michael und Weiting Melanie

Inhalt

Vorwort	9
1 Bedeutet Chinas Aufstieg den Niedergang des Westens?	13
2 Das moderne China: Produkt der Interaktion mit dem Westen	35
3 Was China und den Westen voneinander trennt	61
4 Warum wir voneinander lernen müssen	86
5 Eine Frage der Lernfähigkeit	110
6 Vom Austausch zum interkulturellen Dialog	134
7 Von der Finalität des Voneinanderlernens	154
8 Chinas strategische Ambition und die Herausforderung für den Westen	178
Danksagung	205
Literaturverzeichnis	207

Vorwort

China hat alle europäischen Mächte und Japan innerhalb des ersten Jahrzehntes dieses Jahrhunderts überholt. Und in schon absehbarer Zukunft könnte es die Vereinigten Staaten als größte Volkswirtschaft der Welt ablösen.

Sein Aufstieg zur Großmacht beunruhigt den Westen, überrascht aber auch das Reich der Mitte selbst. Er zwingt die Menschen hier wie dort, über vieles nachzudenken: über die Ursachen dieser phänomenalen Machtverschiebung, über deren Bedeutung in den westlichen und chinesischen Gesellschaften, über deren globale Auswirkungen und über die Frage der Anpassungsfähigkeit beider Seiten an die neu entstandenen Strukturen der Weltwirtschaft und Weltpolitik.

Paradoxerweise verstärkt sich die systempolitische Entfremdung zwischen China und dem Westen umso mehr, je intensiver sich ihre wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verbindungen verdichten. Es ist schon erstaunlich, dass sich die Situation nach mehr als 500 Jahren des Austauschs zwischen China und dem Abendland

nicht wesentlich geändert hat. Das Ausmaß der chinesisch-westlichen Entfremdung, wie es in der kontroversen Beurteilung der chinesischen Entwicklung in China auf der einen und im Westen auf der anderen Seite offenbar wird, erweckt den Eindruck, als wären sich China und der Westen noch nie begegnet. Nach wie vor sind China und das Abendland nicht nur geografisch und politisch, sondern auch kulturell, psychologisch, materiell wie ideell, ja sogar mental unendlich weit voneinander entfernt.

So ist beispielsweise der Westen gar nicht begeistert von der Art und Weise, wie China seinen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Modernisierungsprozess politisch organisiert und vorantreibt; China hingegen ist permanent empört über die Art und Weise, wie der Westen es belehrt, seine Modernisierungsaufgaben besser zu machen. Flankiert wird die unübersehbare politische Entfremdung durch weltanschauliches Auseinanderdriften, machtpolitische Rivalitäten und geoökonomischen Wettbewerb. Dabei wissen beide Seiten nur zu gut, dass sie schon längst im gleichen Boot sitzen – als eine »Schicksalsgemeinschaft« in der globalisierten Welt.

Woher rührt diese Entfremdung? Kann man sie durch gegenseitiges Lernen abbauen? Noch gibt es keinen philosophisch fundierten und politisch praktizierbaren Lernansatz, zumal keinen, der sich davon distanziert, dem »China-Phänomen« mit einem oberflächlichen Alarmismus oder mit grundlosem Optimismus zu begegnen.

Noch immer stehen plausible Antworten auf die Fragen nach der Notwendigkeit und Schwierigkeit, nach dem Sinn und Zweck sowie nach möglichen Wegen für ein gegenseitiges Lernen zwischen China und dem Westen aus. Der vorliegende Essay wagt sich daher an systematische Überlegungen zu den grundlegenden Fragen, um den Antworten mit quasi experimentellen Analysen zumindest ein Stück weit näher zu kommen.

Bonn-Bad Godesberg, im März 2014

Xuewu Gu

Eine Frage der Lernfähigkeit

In den Bereichen Technologie und Medizin, in den Wissenschaften oder im Management gibt es zweifellos viele erfolgreiche Beispiele, in denen China und der Westen voneinander gelernt haben. Dort aber, wo das Lernen in die Tiefe der Wertvorstellungen dringt, haben sich beide Seiten bislang als lernunfähig erwiesen. Und aller Wahrscheinlichkeit nach wird diese Situation in absehbarer Zeit unverändert bleiben.

Denn die unerschütterliche Überzeugung der Chinesen und der Westler von der universellen Strahlkraft ihrer jeweiligen Wertvorstellungen wird auf beiden Seiten für einen regelrechten Widerwillen sorgen, Grundsätzliches voneinander zu lernen. Mit größter Selbstverständlichkeit erhebt der Westen den Anspruch, dass sein »Menschenrechtskonzept im Sinne des Gedankens unveräußerlicher, angeborener und vorstaatlicher Menschenrechte«¹ universale Gültigkeit besitzt.

Die Chinesen stellen den Begriff der Menschenrechtsidee zwar nicht infrage, vertreten aber ebenso

selbstbewusst die Universalität ihrer konfuzianischen Wertvorstellungen über Menschenpflichten und Selbstkultivierung zugunsten der Gesellschaft und der Staatsordnung. Von der »das egoistische Ich« überwindenden Kraft der konfuzianischen Humanität sind sie tief überzeugt. In dieser vereinen sich persönliche Empathie und Selbstverantwortung als Gegensatz zum Primat des Individuums. Nicht das Anspruchsdenken mit der Betonung auf die Individualrechte gegenüber dem Kollektiv, sondern die Tugend der Selbstüberwindung des Individuums zugunsten des Kollektivs soll den Menschen humaner und die Welt friedlicher machen.

Ein weiterer Grund für die pessimistische Einschätzung der Lernfähigkeit beider Seiten liegt in der Asymmetrie des Lernens. Seit fast zwei Jahrhunderten ist der Chinese ein braver Schüler des Westens. Vom Sozialismus über den Marxismus und den Kommunismus bis hin zum Kapitalismus beziehungsweise Wirtschaftsliberalismus haben die Chinesen eigentlich alle grundlegenden gesellschaftspolitischen Konzepte des Westens übernommen. Nur der Individualismus und der politische Liberalismus konnten sich in China nicht durchsetzen, wohl aus dem Grund, dass sie dem Primat des Kollektivs fundamental widersprechen und daher mit dem Charakter der chinesischen Zivilisation nicht kompatibel sind.

Im Gegensatz zu China hat der Westen hierin keine großen Erfahrungen vorzuweisen. Dass er von externen Zivilisationen nicht zu lernen bereit war, hat offensichtlich damit zu tun, dass er in den letzten Jahrhunderten

seit der Französischen Revolution und der britischen Industrierevolution immer der Vorreiter war, wenn es um den »Fortschritt« ging. Von anderen zu lernen war einfach nicht notwendig. Insbesondere der »Eurozentrismus«, die Beurteilung außereuropäischer Entwicklungen nach europäischen beziehungsweise westlichen Kriterien, leistet einen nicht unwesentlichen Beitrag zur unterentwickelten Lernfähigkeit des Westens.

Es hat den Anschein, als bräuchte der Westen im Grunde genommen eine zweite Aufklärung im Sinne der Überwindung der eurozentrischen Denk- und Handlungsmuster, um sich der globalisierten Welt anzupassen. Ideengeschichtlich betrachtet, geht es in der Tat darum, die Notwendigkeit eines Umdenkens von einer eurozentrischen zu einer weltoffenen Wertanschauung zu begreifen. Es geht schließlich um nichts weniger als um die Rückkehr zu jenem vernunftorientierten Denken der europäischen Tradition, welches seit dem Aufkommen des Eurozentrismus schwächer und schwächer wurde, wenn nicht gänzlich verschwunden ist.

So wird der Eurozentrismus samt seiner als universal betrachteten Werte und Normen seit der Intensivierung der Globalisierung zunehmend infrage gestellt. Neue Zentren des Denkens sind entstanden und neue Maßstäbe zur Beurteilung der Welt wurden entwickelt, die letztlich das Ende Europas als alleiniges Zentrum allen Denkens und Handelns herbeiführen könnten.

Dabei impliziert eine Abkehr vom eurozentrischen Denken nicht zwangsläufig eine Enteuropäisierung des westlichen Denkens. Im Gegenteil: Auf diese Weise sollte

die Wiederaufnahme der europäischen Tradition eines weltoffenen Denkens erleichtert werden, die durch die zu starke Selbstbezogenheit teilweise verdrängt wurde. Es geht um die Wiederbelebung des aufklärerischen Gedankens, dass es möglicherweise Ideen und Konzepte außerhalb Europas geben könnte, die für Europa nützlich gemacht werden können. Schon Gottfried Wilhelm Leibniz hat von der bereichernden Bedeutung eines »wechselseitigen Austauschs des Wissens« zwischen China und dem Abendland gesprochen: »[T]auschen wir die Gaben aus und entzünden wir Licht am Lichte.«²

»Licht am Lichte« sollen China und Europa intellektuell entzünden und sich gegenseitig befruchten: Welche wegweisende Vorstellung aus dem 17. Jahrhundert für die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts! In einem Brief vom 21. März 1692 an den italienischen Jesuiten Claudio Filippo Grimaldi (1638–1712), der im Rahmen seines rund 20-jährigen Aufenthalts in China auch als Kalenderbeamter am Hof des Kaisers Kangxi gedient hatte, schlug Leibniz vor:

»[Die Jesuiten] bringen unsere mathematischen Entdeckungen zu den Chinesen, aber ich hoffe, dass Sie auch etwas zurückbringen werden, wovon die europäische Wissenschaft bereichert wird. Dies gilt vor allem in der Kenntnis der Natur (und ihrer Eigenschaften und ihrer Kräfte), in welchem Bereich die Chinesen, wie ich nicht zweifle, manches vermögen, da sie durch die Tradition so vieler Jahrhunderte begünstigt sind.«³

Leibniz' Interesse an China blieb aber nicht auf die chinesische Kenntnis der Natur beschränkt. Sein Interesse an der konfuzianischen Ethik war so stark, dass er sogar mit dem Gedanken spielte, sie als »Beispiel einer vernunftbegründeten Morallehre« nach Europa einzuführen. Dass Leibniz sich auch leidenschaftlich für eine Anpassung der christlichen Inhalte und ihrer Vermittlung an chinesische Lebens- und Denkweisen eingesetzt hat, wurde durch zahlreiche wissenschaftliche Untersuchungen nachgewiesen.⁴

Nach den Untersuchungen Manfred Ostens beispielsweise forderte Leibniz in seiner im Alter von 51 Jahren verfassten »Novissima Sinica« (Das Neueste von China, 1697), dass die westliche Belehrungsgesellschaft in Bezug auf China dringend in eine Lerngesellschaft transformiert werden müsse. China solle Missionare in den Westen entsenden, »zur richtigen Anwendung und Praxis des Verhaltens der Menschen untereinander«. Osten zufolge plädierte Leibniz sogar für Chinesisch als Weltsprache der Wissenschaft und entwarf selbst einen Schlüssel zum leichteren Erlernen der chinesischen Schrift.⁵

Leibniz konnte natürlich nicht ahnen, dass das von ihm so bewunderte chinesische wissenschaftliche wie ethische Vermögen hundert Jahre später den hoch modernen Waffentechnologien des industrialisierten Europas nicht gewachsen sein würde. Sein idealisierendes Chinabild sollte bald von einem neuen Zeitgeist in Europa abgelöst werden. So beschreibt der Sinologe Rudolf Wagner die völlig veränderte Wahrnehmung Chinas im Zuge der europäischen Aufklärung als einen geistigen

Paradigmenwechsel, der die Bewertung der Bedeutung chinesischer Zivilisation, Herrschaft und Sprache für Europa radikal revolutionierte. Den ursprünglichen Grund für die zuvor so positive Einschätzung Chinas seitens europäischer Intellektueller wie Leibniz führt Rudolf Wagner auf »[den] im Vergleich zu Europa verhältnismäßig großen Wohlstand und öffentlichen Frieden im China des 18. Jahrhunderts zurück. Dieser schien für viele in Europa ein klarer Beweis für die Überlegenheit einer Regierungsform mit einem absolutistischen Herrscher zu sein, der den vielfältigen Überprüfungen durch den Himmel, seine Beamten und die spontanen Gefühle des Volks unterworfen und zudem der Sicherung eines arbeitsamen und friedlichen Lebens seines Volkes verpflichtet war.« Was aber für Leibniz ein Vorbild für Europa darstellte, galt Montesquieu (1685–1755) und Rousseau (1712–1778) als »Despotismus«, »der durch ›Furcht‹ am Leben erhalten werde«. ⁶

In Montesquieus Postulat der Gewaltenteilung und Rousseaus Gemeinwillen hat eine Herrschaft, die auf »Furcht« beruht, natürlich keinen Platz. Merkwürdigerweise begründete Montesquieu – dies geht aus der Untersuchung von Cay Friemuth deutlich hervor – die chinesische »Herrschaft durch Furcht« mit einem klimatheoretischen Argument. Demnach fürchten sich die Chinesen, weil sie, »vom heißen Klima ihrer Heimat gelähmt«, feige seien. Aus ihrer Feigheit ergäben sich bei ihnen wiederum die Bedürfnisse nach »detaillierten Verhaltensvorschriften, die sie zur Erfüllung ihrer Pflichten antreiben. Bei Übertretungen drohe stets die Prügel-

strafe. [...] China werde somit nicht mit konfuzianischer Tugend, sondern mit dem Stock regiert.«⁷ Die logischen Konsequenzen dieser Analyse lagen für Montesquieu auf der Hand: Für die Europäer, deren mutigen und anständigen Charakter Aristoteles bereits im Vergleich zu den »feigen« Asiaten herausgearbeitet hatte, kann die chinesische »Herrschaft durch Furcht« mit ihren »klimatisch verweichlichten Sitten« selbstverständlich kein Vorbild, wie Leibniz es sich vorgestellt hatte, sein.

Rousseau hingegen, wie Cay Friemuths vergleichende Untersuchung auch zeigt, begründet die chinesische Feigheit mit der chinesischen Hochkultur: Die von den Europäern an den Chinesen so bewunderte Verfeinerung der Sitten sei letztlich der Ausdruck extremer Dekadenz. Die Chinesen hätten sich den mandschurischen Eindringlingen aus jener Trägheit und Feigheit heraus unterworfen, die durch die zivilisierte und kultivierte Bedürfnislosigkeit erzeugt wurde. »Zivilisation führt zu Feigheit, und Feigheit wiederum führt zu Sklaverei«, würde Rousseau diejenigen warnen, die sich der Gefahr des Niedergangs einer Gesellschaft nicht bewusst sind, weil sich ihre Mitglieder in ihrer hoch kultivierten Trägheit und verwöhnten Feigheit schwertun, sich effektiv gegen ihre eigene Dekadenz und damit gegen eine lautlose Erosion ihrer Zivilisation zu wehren.

Die sich langsam abzeichnende Trägheit der chinesischen Führungselite der Gegenwart bezüglich tief greifender politischer Reformen und die immer deutlicher zu beobachtende Erosion der Wohlfahrtsstaaten des Westens im 21. Jahrhundert scheinen, wenn auch aus

unterschiedlichen Gründen, die Feigheitsthese zu stützen. Für beide Seiten ist es an der Zeit, voneinander zu lernen und gemeinsam »Licht am Lichte« zu entzünden, um sich gegenseitig zu inspirieren und so die globalisierte Trägheit und Feigheit zu überwältigen, wie es Leibniz einst vorgeschlagen hatte.

Wäre es nach Leibniz gegangen, hätten die Chinesen das rückständige Europa »sittlich« missioniert. Er glaubte, die Europäer seien in Ethik und Politik den Chinesen »sicherlich unterlegen«. Sein Vorschlag für Europa war daher in der Tat so »unerwartet wie radikal« (Poser):

»Die Lage unserer Verhältnisse scheint solcherart zu sein, dass ich, da die Verderbnis der Sitten ins Unermessliche anschwillt, es fast für nötig halte, dass chinesische Missionare zu uns gesandt werden, welche uns den Zweck und die Übung natürlicher Theologie lehren, wie wir Missionare zu ihnen schicken, um sie in der geoffenbarten Religion zu unterrichten. Daher glaube ich, dass, wenn ein weiser Mann zum Recht bestellt würde – nicht über die Gestalt der Göttinnen, sondern über die Vorzüglichkeit der Völker –, er den goldenen Apfel den Chinesen reichen würde, wenn wir dieselben nicht vornehmlich durch ein allerdings übermenschliches Gut überragten, nämlich durch das göttliche Geschenk der christlichen Religion.«⁸

Leibniz' Vorschlag stellte eine akademische Hochbewertung der chinesischen Zivilisation dar. Chinesische Missionare aber sind nie nach Europa gekommen. Im

Gegenteil: Die Chinesen schickten nach der Niederlage im Opiumkrieg gegen die Briten im Jahre 1842 und später gegen alle nach China expandierenden europäischen Mächte immer mehr Studenten in die westlichen Staaten mit der Aufgabe, westliche Techniken zu erlernen. Im Grunde genommen ist das Lernen Chinas vom Westen bis heute durch diesen Charakter geprägt.

Trotz ihrer Weigerung, das Primat des Individuums zu übernehmen, bleiben die Chinesen Schüler des Westens. Dies begründet auch die Asymmetrie zwischen China und dem Westen, der nicht einmal daran interessiert zu sein scheint, oberflächliche Dinge von China zu lernen. Vor diesem Hintergrund wird die Zumutung deutlich, die darin bestünde, Kernelemente des chinesischen Kollektivismus zu erlernen. Nichtsdestotrotz liegt es für viele auf der Hand, dass eine nachhaltige Genesung der westlichen Sozialstaaten mit der Anspruchsmentalität und dem Staatsmisstrauen, welche den Individualismus prägen, nicht zu erreichen ist.⁹

In einer Zeit, in der die Chinesen immer selbstbewusster geworden sind, ist es auch schwer vorstellbar, dass sie ihrerseits wiederum bereit wären, sich dem »Primat des Individuums« zu öffnen und damit die Asymmetrie der chinesisch-westlichen Lernbereitschaft zu vergrößern, zumal sie den Eurozentrismus zunehmend als arrogant und herablassend empfinden.

Tief konfuzianistisch geprägte Menschen in China sind davon überzeugt, dass es mit den Menschenpflichten und dem Familiensinn im Westen bergab geht. Die Gründe dafür sehen sie hauptsächlich in einem übertrie-

benen Individualismus. *The American boat is sinking*, sagen viele konfuzianisch gesinnte Asiaten selbstbewusst. Aus ihrer Sicht müssen die westlichen Gesellschaften konfuzianische Werte übernehmen, um die gesellschaftliche Schiefelage wieder in Ordnung zu bringen. »If Americans were to try to begin learning from Asians, their nation would become a better one.«¹⁰

Wie aber lässt sich die zu beobachtende Asymmetrie der chinesischen und westlichen Lernbereitschaft beziehungsweise Lernfähigkeit erklären? Eine gewagte These läge in der Behauptung, die chinesische Kultur stelle eine Lernkultur dar und die westliche eine Belehrungskultur. Diese Vorstellung macht es zuerst notwendig, uns mit der Frage nach der Natur der Kultur zu beschäftigen. Der einflussreiche Geschichtsphilosoph Oswald Spengler beispielsweise versteht Kultur zum einen »als *Idee des – allgemeinen oder einzelnen – Daseins*« und zum anderen »als *Körper* dieser Idee, als die Summe ihres Versinnlichten, räumlich und faßlich [sic!] gewordenen Ausdrucks: Taten und Gesinnungen, Religion und Staat, Künste und Wissenschaften, Völker und Städte, wirtschaftliche und gesellschaftliche Formen, Sprachen, Rechte, Sitten, Charaktere, Gesichtszüge und Trachten«.¹¹

Das Verständnis von Kultur als zeitliche, räumliche, sprachliche und institutionelle Verkörperung von Ideen hat den Vorteil, die Wurzel und den Ursprung der Gesamtheit der Kultur im Bereich der Ideen zu suchen; ihm mangelt es jedoch an analytischer Schärfe zur Gewichtung der Elemente, die die Gesamtheit der Kultur konstituieren. Im Grunde genommen hat Oswald Speng-

ler darauf verzichtet, die entscheidenden Elemente, die eine Kultur ausmachen, zu bestimmen. Dieser Aufgabe widmet sich dagegen Samuel Huntington, indem er der Kategorie »Religion« eine herausragende Rolle einräumt und diese als maßgebend für das Wesen einer Kultur betrachtet. »Blut, Sprache, Religion, Lebensweise«, so Huntington, »waren das, was die Griechen gemeinsam hatten und was sie von den Persern und anderen Nichtgriechen unterschied. Von allen objektiven Elementen, die eine Kultur definieren, ist jedoch das wichtigste für gewöhnlich die Religion [...] In ganz hohem Maße identifiziert man die großen Kulturen der Menschheitsgeschichte mit den großen Religionen der Welt.«¹²

Huntingtons Sicht auf die Religion als das definierende Element liefert uns einen Ansatz, die kollektive Lernfähigkeit eines bestimmten Kulturkreises als ein Kulturphänomen zu begreifen und ihre Stärke oder Schwäche mit der dieser Kultur zugrunde liegenden Religion in Verbindung zu bringen. Vergleichen wir nun die Lernfähigkeit Chinas mit der des Westens, so fällt vor allem eines auf: Die westliche Kultur scheint sich weit schwerer für das Fremde und damit für das Lernen zu öffnen als die chinesische. Dieser Eindruck begründet sich darin, dass der Westen durch das Christentum als missionierende Religion geprägt ist und die chinesische nicht. Eine missionierende Religion ist bekanntlich geneigt, sich zu einer aktiven Verbreitung der als universal gültig definierten Wertvorstellungen der eigenen Religion berufen zu fühlen. Nicht die Aneignung anderer, sondern die Ausdehnung eigener Wertvorstellungen

gehört zu ihrem ausgeprägten Sendungsbewusstsein. Dem (Kennen-)Lernen des anderen werden keine Prioritäten eingeräumt, die Bekehrung von Fremden hingegen versteht sich als heilige Aufgabe von selbst. Mit anderen Worten: Andere zu missionieren und von Fremden zu lernen passen bei einer missionierenden Religion von der grundlegenden Logik her nicht zusammen. Sendungsbewusstsein und Lernbereitschaft schließen sich in der Regel gegenseitig aus. Vermutlich ist es dieser starke missionarische Charakter, der es dem Westen erschwert hat und immer noch erschwert, eine ausgeprägte Lernkultur gegenüber nicht westlichen Kulturen zu entfalten.

Der frühere amerikanische Außenminister Henry Kissinger hat einmal darauf hingewiesen, der amerikanische Exzeptionalismus sei »missionarisch«, die chinesische Einzigartigkeit hingegen »kulturell«. »China missioniert nicht«, so stellte Kissinger fest, »es behauptet nicht, dass seine derzeitigen Institutionen außerhalb Chinas relevant seien.«¹³

»Es genügt«, so interpretierte Altbundeskanzler Helmut Schmidt den Charakter der chinesischen Zivilisation, »wenn die anderen kommen und den Kotau machen. Das zeugt von einem großen Selbstbewusstsein. In dieser Hinsicht sind sie ganz anders verfahren als die Päpste, ganz anders als die Portugiesen, die Spanier, die Engländer, die Holländer. Sogar das kleine Portugal hat auf chinesischem Boden eine Kolonie errichtet.«¹⁴

Der die chinesische Kultur tragende Konfuzianismus ist dagegen keine Religion, sondern vielmehr eine prak-

tische Lebensphilosophie. Von Beginn an wurde die konfuzianische Lehre durch eine starke Irreligiosität geprägt. Rund 500 Jahre vor Christus philosophierten mehr oder weniger zeitgleich Weise in unterschiedlichen Gebieten der Welt: Buddha (nach neueren Forschungen ca. 5. bis 4. Jh. v. Chr.) in Indien, Zarathustra (um 600 v. Chr.) im persischen Raum, Sokrates (469–399 v. Chr.) in Griechenland und Konfuzius (551–479 v. Chr.) in China.

Während der Buddhismus und der von Zarathustra gestiftete Parsismus ihrem Wesen nach Religionen gleichkamen, brauchte die Philosophie der Griechen von Sokrates über Plato bis Aristoteles einige Zeit, bis sie mit religiösen Denkrichtungen verschmolz. Zusammen mit dem später entwickelten Denken der Römer und des frühen Christentums bildete das Denken der Griechen drei Grundpfeiler des politischen Denkens, die die zwei Jahrtausende europäischer Geschichte in wechselnder Ausprägung mitgestaltet haben. Trotz der Säkularisierung des politischen Denkens in Europa, die im 16. Jahrhundert durch Machiavelli eine entscheidende Schubkraft erhielt, sind die abendländischen Grundwerte und -normen grundsätzlich christlich geprägt.

Im Vergleich zum Buddhismus, dem Parsismus und dem westlichen Denken fällt auf, dass das konfuzianische Denken nicht nur von Anfang an irreligiös war, sondern seinen atheistischen Charakter auch bis heute bewahrt hat – trotz intensiver Berührungen mit verschiedenen religiösen Strömungen während der vergangenen Jahrtausende. Die Irreligiosität des Denkens von Konfuzius hat im Wesentlichen mit dem nüchter-

nen Skeptizismus zu tun, mit dem er Überirdisches behandelt. Zwar hat Konfuzius niemals die Existenz von Göttern oder Geistern infrage gestellt. Aber seine mangelnde Frömmigkeit gegenüber den Geistern ist nicht zu übersehen. Sein Denken ist prinzipiell nicht auf das Jenseits, sondern auf das Diesseits ausgerichtet, obwohl er es nicht grundsätzlich ablehnt, von transzendenten Kräften zu sprechen. So antwortete Konfuzius einmal seinem Schüler Ji Lu, als dieser ihn nach dem Wesen des Dienstes der Geister fragte: »Wenn man noch nicht einmal den Menschen dienen kann – wie sollte man den Geistern dienen können!«¹⁵ Ein anderes Mal befürwortet er zwar die Ehrung von Geistern und Göttern, rät aber seinen Schülern ausdrücklich, sich den »Dämonen und Göttern fernzuhalten.«¹⁶

Es hat den Anschein, als schwanke Konfuzius zwischen Theismus und Deismus. Einerseits sprach er niemals von Gott als dem Schöpfer oder als ewige und allmächtige Erscheinung. Auch fehlt bei ihm eine Sündenlehre. Andererseits ermutigte er die Menschen aufrichtig, an den Opferzeremonien teilzunehmen. Offensichtlich wurde Religion von Konfuzius nur als ein Staatskult im engen Zusammenhang mit gesellschaftlicher Harmonie und politischer Stabilität betrachtet. Er respektierte aber die religiösen Zeremonien – nicht weil er an Gott, sondern weil er an die Kraft der Tradition und die soziale Funktion des Rituals glaubte.

Das politische Denken des Konfuzius als irreligiös zu interpretieren, könnte bei denjenigen Einwände hervorrufen, die das Bekenntnis des Konfuzius zum Himmels-

kult als Beleg seiner Gottesfurcht deuten mögen. In der Tat hat Konfuzius im inzwischen beinahe als konfuzianische Bibel behandelten »Lunyu« gelegentlich vom Himmel gesprochen – ein vorkonfuzianisches Postulat, demzufolge der Herrscher im Auftrag des Himmels die Regierungsmacht ausübe. Der Herrscher verwirke das Mandat zur Herrschaftsausübung, wenn er die Gunst des Himmels verliere und damit für diesen Auftrag unwürdig werde.

Es ist zwar richtig, dass Konfuzius diese himmlische Legitimationstheorie nicht infrage gestellt hat. Aber es trifft auch zu, dass er es nirgendwo in seinem Gespräch »Lunyu« im oben angeführten ursprünglichen Sinne bejaht hat. Der Freiburger Sinologe Peter Greiner vertritt zwar die Auffassung, Konfuzius habe dieser Theorie zugestimmt, kann aber für seine Behauptung keine Belege liefern.¹⁷ Nur zweimal erwähnt Konfuzius im »Lunyu« ausdrücklich den Begriff *tianming* (das Mandat des Himmels), obwohl der Begriff *ming*, der von vielen oft als das Synonym für *tianming* betrachtet wird, noch fünfmal im »Lunyu« zu finden ist.¹⁸

An keiner dieser sieben Stellen verwendet Konfuzius jedoch den Begriff im Sinne einer Bejahung des Postulats des himmlischen Mandats in seiner ursprünglichen Form. Vielmehr lässt Konfuzius erkennen, dass sein Verständnis von *tianming* mit dem des Mandats des Himmels im ursprünglichen Sinne nicht deckungsgleich ist. Die Berufung auf den Himmel war deswegen notwendig, weil seine Vorstellungen nur mithilfe einer solchen Tarnungsstrategie von der Gesellschaft, die vollständig vom

vorkonfuzianisch entwickelten Himmelskult beherrscht war, verstanden werden konnten. Dieses verbale Bekenntnis zum Himmel kann jedoch nicht als innere Frömmigkeit gedeutet werden. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Herrscher und den überirdischen Kräften hat Konfuzius nie wirklich interessiert. Sein Hauptinteresse lag vielmehr darin, das Herrschaftsverhältnis auf der Erde in Harmonie und Ordnung zu bringen.

Jedenfalls braucht man große Fantasie, um die konfuzianische Lehre, in der überirdische Fragen kaum eine Rolle spielen und die weder ein Gottesgnadentum noch eine Sündenlehre kennt, als Religion zu qualifizieren. Sie bleibt, wie auch der Aufklärer Christian Wolff erkennt, eine »praktische Philosophie der Chinesen« und »eine Sittlichkeit ohne Religion«. ¹⁹ Ob diese konfuzianische Irreligiosität die Lernfähigkeit der Chinesen gegenüber fremden Kulturen verstärkt hat, sei hier dahingestellt. Jedenfalls kann man feststellen, dass sich die chinesische Kultur aufgrund des nicht theistischen Charakters ihrer tragenden Philosophie sowie des Fehlens einer gemeinsamen Religion nicht zu einer Kultur mit missionarischer Prägung entwickelt hat.

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass fast alle prominenten Westler, die sich im ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert für einen intensiven Wissensaustausch und ein gegenseitiges Lernen zwischen China und dem Abendland einsetzten oder China als Vorbild für Europa idealisierten, mehr oder wenig entfernt von missionarischer Gesinnung zu verorten sind. Ganz offensichtlich fiel es ihnen aus genau diesem Grund

leichter, offen von China als Vorbild zu sprechen. Dies gilt sowohl für Leibniz, der sich über 50 Jahre lang bis zu seinem Tod mit Chinas Sprache, Philosophie und Ethik intensiv und leidenschaftlich beschäftigte, als auch für Christian Wolff, für den China Platos These belegte, »der glücklichste Staat [sei] derjenige, dessen Philosophen Könige beziehungsweise dessen Könige Philosophen sind«²⁰.

Eine ähnliche Korrelation zwischen Chinabegeisterung und Abwesenheit von Missionierungsleidenschaft lässt sich ebenfalls bei Voltaire und Friedrich dem Großen beobachten. Wie Cay Friemuth darstellt, betrachtete Voltaire im Konsens mit Wolff »einen Philosophenkönig« als ideal, »der die Menschen zum Glück führt«, allerdings »ohne christliche Bezüge«. Voltaire, der wegen seiner schonungslosen Kirchenkritik als Atheist stigmatisiert wurde, galt die katholische Kirche als »der größte Feind der Menschheit«. Wolffs Auffassung, China könne als Beleg dafür betrachtet werden, dass »auch Atheisten zu moralischem Handeln in der Lage sind«²¹, fand bei Voltaire volle Zustimmung. Friedrich der Große, an dessen Hof Voltaire als königlicher Kammerherr von 1750 bis 1753 gedient hatte, scheint der erste europäische Politiker gewesen zu sein, der von Beginn an von einer »geistigen und körperlichen Gleichheit von Europäern und Chinesen« sprach. Mit seinen »chinesischen Briefen«, die der preußische König unter dem chinesischen Kunstnamen »Phihihu, der Gesandte des Kaisers von China in Europa« veröffentlicht hat, lobt er das chinesische Kaiserreich in den Himmel, als hoch moralisiertes

Land mit einer Sittengesellschaft, die »ohne Religion bestehen könne«. Während Voltaire durch seine Schriften Konfuzius »zum Heiligen der Aufklärung und zum Stifter einer postchristlichen und mit den empirischen Wissenschaften kompatiblen Moral« erklärte und seine Lehre europaweit populär machte, versuchte »Friedrich Phihi-hu« die katholische Kirche als »das Erzübel Europas« zu entlarven.²²

Allerdings dürfte die Lernbereitschaft und Lernfähigkeit des absolutismuskritischen Voltaire, eines leidenschaftlichen Kämpfers für die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, auf Grenzen stoßen, sähe er sich heute mit der chinesischen Forderung konfrontiert, das Primat des Individuums des westlichen Liberalismus gegen das Primat des Kollektivs des chinesischen Neokonfuzianismus auszutauschen. Die Lernfähigkeit und die Lernbereitschaft, die wir bei den prominenten Vordenkern der europäischen Aufklärung beobachtet haben, sollte also in ihrem jeweiligen historischen Kontext betrachtet werden. Voltaire und Friedrich der Große schwärmten deswegen so leidenschaftlich für Konfuzius und seine Lehre der Ethik, weil sie eine wirkungsvolle Waffe brauchten, um das Machtmonopol der katholischen Kirche zu brechen, nicht mehr und nicht weniger.

Erst wenn die Menschen die Oberfläche der Zivilisation – wie Wissen, Technologie, Sitten oder Institutionen – verlassen und in die Tiefe der Wertfragen dringen, offenbart sich das wahre Gesicht ihrer Lernfähigkeit. Oswald Spengler hat schon vor fast hundert Jahren darauf hingewiesen, die Bekehrung eines Menschen zu ei-

ner seinem Wesen fremden Moral sei unmöglich. »Mag man heute von einer Umwertung aller Werte reden, mag man als moderner Großstädter zum Buddhismus, zum Heidentum oder zu einem romantischen Katholizismus ›zurückkehren‹ [...] man tut, will, fühlt trotzdem dasselbe.«²³

Dieses Problem der Schwererreichbarkeit der kulturell tief verwurzelten Werte durch Lernen, das bei allem Respekt vor moderner Lerntheorie nur ein kognitives Sozialverhalten darstellt, ist genau das Problem, mit dem China seit dem 19. Jahrhundert konfrontiert ist. Das heißt, es gibt Dinge, die man sich trotz fleißigen Lernens nicht aneignen und verinnerlichen kann. Chinesen würden sich daher sehr gekränkt fühlen, wollte man sie als lernunfähig einstufen. Geschlagen von den waffentechnologisch und institutionell-organisatorisch überlegenen Europäern, begannen sie doch bereits seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, von Europa zu lernen. Und bis heute haben sie zahlreiche wertvolle Dinge vom Westen gelernt. Viele Menschen im Westen bewundern beispielsweise die Existenz einer seit mehreren Jahrtausenden bestehenden einheitlichen Schrift in China, aber nur wenige von ihnen wissen, dass China die Geburt seiner modernen Schriftsprache der europäischen Aufklärung zu verdanken hat.

Die Übersetzung und das Studium führender Aufklärungsautoren wurden als eine unverzichtbare Voraussetzung für die Erneuerung der chinesischen Nation identifiziert. Jedoch stieß man bei der Übersetzung europäischer Texte auf erhebliche Sprachprobleme,

nicht weil man die westlichen Sprachen nicht beherrschte, sondern weil die Strukturen der klassischen Schrift der chinesischen Sprache (*wenyanwen*) mit der sinnvollen und inhaltlich begreiflichen Wiedergabe der Gedanken und Ideen europäischer Autoren völlig überfordert waren. Dafür musste eine neue Schriftsprache mit alten Zeichen, aber neuen Sprachstrukturen geschaffen werden. Grammatik, Satzbau und Formlehre europäischer Sprachen wurden zum Vorbild der chinesischen Sprachreformen, die schließlich im Jahre 1898 zur Entstehung der sogenannten *baihuawen*, »einer gleichsam [grammatisch] europäisierten Umgangssprache« führte.²⁴

Allerdings sind die Chinesen nicht deswegen weltanschaulich westlicher geworden, weil ihre Umgangssprache grammatisch europäisiert wurde. Im Gegenteil: Die europäisierte Umgangssprache der Chinesen machte sie bei chinesisch-westlichen Debatten beispielsweise über Wertfragen noch schlagfertiger, weil die Formlehre, die Satzbauregeln und die Grammatik aus Europa es ihnen ermöglichten, ihre Argumente und Gedanken noch klarer und logischer zu formulieren. Anders ausgedrückt: Die Europäisierung der chinesischen Umgangssprache, die die Lernfähigkeit der Chinesen eindeutig unter Beweis gestellt hat, hat nicht zu einer Europäisierung ihrer Weltanschauungen geführt. Hingegen erhielten die klassischen konfuzianischen Wertvorstellungen dadurch einen neuen sprachlichen Träger, um die Massen noch verständlicher und damit effektiver zu erreichen.

Die chinesische Lernbereitschaft verstärkte sich rasant, nachdem China unter der Führung von Deng Xiao-

ping die Abschottung gegenüber den westlichen Staaten beendet hatte. Seither wurden schätzungsweise mehr als zwei Millionen Studenten und Wissenschaftler in die westlichen Länder geschickt. Auf einer feierlichen Veranstaltung zum 100. Gründungstag der Chinesischen Europa- und Amerika-Alumni-Vereinigung, die in der prächtigen Volkshalle Beijing am 21. Oktober 2013 stattfand, sprach Staatspräsident Xi Jinping von 2,64 Millionen chinesischen Bürgern und Bürgerinnen, die in den letzten 30 Jahren in Amerika, Europa, Asien, Afrika und Australien studiert haben. Allein in Deutschland studieren zum gegebenen Zeitpunkt etwa 25 000 chinesische Studenten. Inzwischen rangieren die Chinesen flächendeckend in allen westlichen Ländern auf dem Spitzenplatz der Listen ausländischer Studenten und Wissenschaftler. Jedoch hat sich das Paradigma bezüglich des Lernens vom Westen, das von Zhang Zhidong (1837–1909), dem Reformler der späteren Qing-Dynastie, eingeführt wurde, dabei wenig geändert: Übernahme westlicher Wissenschaften und Technologien unter der Beibehaltung chinesisch-traditioneller Werte.

Paradoxerweise waren es die wenigen vom christlichen Sendungsbewusstsein emanzipierten Westler, die in die tiefere Sittenschicht und geistige Welt des Lernens eindringen. Wenn es in der Geschichte überhaupt eine Epoche des wahrhaft tief gehenden Voneinanderlernens gegeben hat, war dies die Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts, in der die großen Aufklärer wie Leibniz, Wolff, Voltaire oder Friedrich der Große mit ihrem idealisierten Chinabild auftraten.

Dieser Zustand ist entmutigend, aber nicht ungewöhnlich. Immerhin hat es bislang einen realen, wenn auch einseitigen Lernprozess von Ost nach West gegeben. Die chinesische Lernfähigkeit hat sich stark genug entwickelt, um den Widerstand innerhalb Chinas gegen die Aneignung westlicher Ideen und Institutionen relativieren zu können. Der Westen aber erachtete es nach dem 18. Jahrhundert nicht mehr für nötig, von der chinesischen Kultur zu lernen. Seine Überlegenheit in jedweder Hinsicht – von Waffen, Transportmitteln und Logistiksystemen über medizinische Hilfsdienste und Kommunikationsmittel bis hin zu Disziplin, Organisation und Ausbildung der Truppen – erlaubte es dem Westen, seine Herrschaft und Kontrolle über die ganze Welt auszudehnen. Wie Samuel Huntington es dargestellt hat, »umfasste 1900 [allein] das viktorianische Weltreich, in dem die Sonne niemals unterging, 28,49 Millionen Quadratkilometer und 390 Millionen Menschen. [...] Im Zuge dieser europäischen Expansion [...] wurde China vom Westen durchdrungen und unterworfen.«²⁵

Dies war kein Erfolg des Lernens, sondern der Waffengewalt.

Anmerkungen

- 1 Kühnhardt, Ludger: *Die Universalität der Menschenrechte*, Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn 1987, S. 229.
- 2 Zitiert nach Poser, a.a.O.
- 3 Zitiert nach Poser, a.a.O.; Zum Lebenslauf von Claudio Filippo Grimaldi vgl.: Widmaier, Rita (Hrsg.): *Gottfried*

- Wilhelm Leibniz: *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714)*, Felix Meiner Verlag: Hamburg 2006, S. 2 ff.
- 4 Vgl. hierzu insbesondere den von Wenchao Li und Hans Poser herausgegebenen Sammelband *Das Neueste über China. G. W. Leibnizens NOVISSIMA SINICA* von 2000, in dem fast alle führenden Leibniz-Forscher der Gegenwart sich mit hoch qualitativen Beiträgen zusammenfinden. Einer davon ist der Aufsatz von Hans Poser (S. 11–28), der einen ausgewogenen und informativen Überblick über Leibnizens Chinainteresse, seine Motivationen und seine Denkkategorien liefert.
 - 5 Unveröffentlichter Vortrag von Manfred Osten, gehalten am 28. November 2011 beim Internationalen Club in Bonn.
 - 6 Wagner, Rudolf G.: China: Vom Quell zum Objekt der Aufklärung, in: Stiftung Mercator (Hrsg.): *Aufklärung im Dialog. Eine deutsch-chinesische Annäherung*, Essen 2013, S. 48–63, S. 53–54.
 - 7 Friemuth, a.a.O., S. 56.
 - 8 Leibniz, *NOVISSIMA SINICA*, §10, S. 18 f. Zitiert nach Poser, a.a.O., S. 24.
 - 9 Vgl. hierzu: Schoettli, Urs: Was Europa von Asien lernen kann: Die asiatische Herausforderung als Chance zur Erneuerung und zur Abkehr vom Anspruchsdenken, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 5./6. Januar 2008, S. 13.
 - 10 Vgl. hierzu: Reid, T. R.: Confucius Says: Go East, Young Man. Many Asians Now Think Their Lives and Values Are Better Than »the American Way«, in: *Washington Post*, 19. November 1995.
 - 11 Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes*. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, ungekürzte Ausgabe, Deutscher Taschenbuch Verlag: München 172006, S. 74.
 - 12 Huntington, Samuel P.: *Kampf der Kulturen*. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Europaverlag: München 1996, S. 52.
 - 13 Kissinger, Henry: *China zwischen Tradition und Herausforderung*, C. Bertelsmann Verlag: München 2011, S. 12.
 - 14 Schmidt, Helmut: *Nachbar China*. Helmut Schmidt im Gespräch mit Frank Sieren, Ullstein: München 2007, S. 278.
 - 15 Kongzi (Konfuzius): *Lunyu (Die Gespräche)*, IX 11, in: Sishu Duben (Nachdruck), Taipeh 1987. Dabei beziehen sich die

- römischen Ziffern auf die einzelnen Bücher im »Lunyu« und die arabischen auf die einzelnen Abschnitte innerhalb jedes Buches.
- 16 Ebd., VI 20.
- 17 Greiner, Peter: Der Herrscher und das Gesetz. Gemeinsamkeiten im Konfuzianischen und legistischen Staatsdenken, in: Naundorf, Gert (Hrsg.): *Religion und Philosophie in Ostasien*, Verlag Königshausen & Neumann: Würzburg 1985, S. 415–423.
- 18 Kongzi (Konfuzius), a.a.O., XII 5; XII 5; XIV 38; XVI 8 und XX 3.
- 19 Wolff, Christian: *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, vom Lateinischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht, Felix Meiner Verlag: Hamburg 1985, S. XLIV.
- 20 Zitiert nach Friemuth, a.a.O, S. 9.
- 21 Tatsächlich vertritt Christian Wolff die Auffassung, die Vernunft sei die Lehrmeisterin des Gesetzes der Natur. Ausgehend vom Beispiel des konfuzianischen China nimmt er an, dass die Menschen nicht unbedingt eine Religion brauchen, um sich zu verpflichten, »die an sich guten Handlungen zu vollbringen und die an sich bösen zu unterlassen«. Wolff, a.a.O., S. XXXV.
- 22 Friemuth, a.a.O., S. 49–54.
- 23 Spengler, a.a.O., S. 440f.
- 24 Vgl. hierzu: Stiftung Mercator, a.a.O., S. 82f.
- 25 Huntington, a.a.O., S. 65–67.