



Prof. Dr. Michael Lackner, Universität Erlangen-Nürnberg; Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung von „Meeting China 2008 – Olympialand kontrovers“; 28. April 08

Formeln für China?

Der französische Historiker, Linguist, Botaniker und Ethnologe André-Georges Haudricourt (1911-1996), einer der gelehrtesten Männer des 20. Jahrhunderts, hat nie ein selbständiges Buch veröffentlicht; zu sehr fürchtete er, ihm könne etwas entgangen sein, Fehler könnten sich einschleichen, das Werk – oder auch nur Bruchteile desselben – könnte überholt sein, noch vor seinem Erscheinen. Dafür erlaubte er sich in seinen Vorträgen Vereinfachungen, die sogar manchem Vielschreiber zu simpel erscheinen würden: „Der Nahe Osten, meine Damen und Herren“ warf er einmal in einem Vortrag hin, bei dem ich anwesend war, „das ist der Widder, das Schaf. Die Bewohner jener Gegend sind Hirten, und schufen sich einen Hirtengott, der mit lauter Stimme seine Befehle erteilt, zürnt und liebt. China – das ist die Pflanze (la Chine, c'est la plante) – die Chinesen denken ihren Kosmos und ihre Gottheiten in vegetabilen Begriffen, sie beobachten Wachstum und Verfall der Natur sowie der politischen Ordnung nach Maßgabe ihrer Erfahrungen als Ackerbauer.“ Das Thema meines Vortrages enthält den Begriff der „Meistererzählungen“, und manch einer von Ihnen könnte einwenden, daß ein lapidarer Satz wie „China, das ist die Pflanze“ die Kriterien einer Meistererzählung nicht ganz erfüllt. Doch wenn Sie bedenken, was für eine Vielzahl an Assoziationen für Philosophie, Geschichtsdenken, Religion und Alltagswelt wir mit dieser Feststellung verbinden können, was für eine Erzählung daraus geraten könnte, dann werden Sie einsehen, daß selbst dieser scheinbar einfache Satz den Grundstock einer langen Erzählung bieten kann.

„China, das ist die Pflanze“ – von solcherart totalisierenden Großentwürfen der chinesischen Kultur in der Geschichte des Westens möchte ich Ihnen heute berichten. Nicht von Meistererzählungen im herkömmlichen Sinne, also meisterhaften Erzählungen, soll die Rede sein, also nicht von Oliver Goldsmith über Voltaire, und von Kafka über Döblin zu Brecht, sondern von sogenannten „master narratives“, die in endgültiger und vor allem verbindlicher Weise Geschichte und Kultur deuten sollen. Nicht alle bringen in so verführerisch bestechender Weise die Kultur Chinas auf einen Nenner wie die strukturalistisch inspirierte Formel von Haudricourt, doch sind sie alle dadurch charakterisiert, daß eben ein gemeinsamer Nenner gefunden werden soll, eine Formel, die uns die Rätsel Chinas in griffiger Weise deutet. Totalisierende Kulturhermeneutik ist bestrebt, das Fremde zu erklären, ohne einen Rest zu lassen. Ihre Motivationen sind vielfältig: Formeln, die alles erklären, können Angst vor dem Fremden mildern oder beseitigen und sie können sie aber auch erst bewirken; die Bestrebungen können darauf abzielen, unsere eigene Kultur im besten, aber auch im schlechtesten Licht erscheinen zu lassen. Sie können durch das Einnehmen der sogenannten „Fremdperspektive“ auf Verbesserungswürdigkeit des Eigenen abzielen und können auf der anderen Seite aber auch Machtansprüche über das Fremde begründen helfen.

Doch gibt es auch Großentwürfe ohne Hintergedanken von Macht und Beherrschung, von Superiorität und Inferiorität, ohne Subtext: einem reinen Erkenntnisinteresse entsprungen, aus dem Bedürfnis, mit etwas Unerklärlichem zurechtzukommen, sich einen Reim darauf zu machen. Die meisten, jedoch nicht alle dieser Entwürfe leben vom Unterschied, nicht von Gemeinsamkeiten zwischen den Zivilisationen. Dieser Unterschied fällt verschieden aus: er kann als unüberwindbar, als überbrückbar, auch als ein möglichst schnell durch Einsatz von Macht zu beseitigender Unterschied verstanden werden; er kann in

den Wunsch einer Synthese münden, die etwas Drittes erschafft. Darauf werde ich noch mehrmals eingehen müssen.

Entgegen einem landläufigen Vorurteil können wir von den meisten westlichen China-Bildern durchaus nicht nur etwas über die Veränderungen des Zeitgeistes im Westen erfahren; ein gelungener Entwurf lehrt uns auch etwas über China. Wenn diese Entwürfe verschieden ausfallen, so geht es eher um die Gewichtung verschiedener Wahrnehmungen, die sich dann in der Tat aufgrund von anderen Akteuren, anderen Selbstbildern des Westens unterscheiden.

Bereits dem Begriff der Meistererzählung, der längst aus seinem ursprünglichen Umfeld, der Literatur, in Philosophie und vor allem Geschichtswissenschaft Eingang gefunden hat, haftet etwas Negatives an, obgleich Jörn Rüsen¹ der Auffassung ist, daß Geschichtsschreibung ohne Meistererzählungen nicht auskommt; solche Erzählungen wollen uns glauben machen, Geschichte sei so darstellbar, (um Ranke² zu zitieren) „wie es wirklich gewesen“; sie stellen ferner Interpretationen eines Vergangenen „für uns“ und eine jeweilige Epoche dar. Poststrukturalisten wie Lyotard³ oder Dekonstruktivisten wie Hayden White⁴ verweisen denn auch auf die fiktionale Komponente, eben auf den subjektiven Charakter des Erzählerischen, auf den Autor als Akteur in einem Diskursfeld. Meistererzählungen knechten uns, sagen diese Kritiker, und dem Wort „master“ wohnt ja der Begriff des Herrn im Gegensatz zum Knecht inne. Soweit ich es beobachten kann, haben die Dekonstruktivisten jedoch nur eine Sorte von „master narratives“ durch eine andere ersetzt: in ihren Augen sind es nunmehr die Erzählungen der Entrechteten, der nicht zu Wort und Einfluß Gekommenen, die diese Rolle spielen sollen. Der Begriff des „master narrative“ ist im Grunde auch irreführend, denn gemeint sind Herrschaftsdiskurse, weniger die Unterscheidung zwischen „Meistern“ auf der einen und „Gesellen“ oder „Lehrlingen“ auf der anderen Seite, obwohl die deutsche Übersetzungen zu dieser Zweiteilung der Gegensätze einlädt. Auch ist die Frage des Unterschiedes zwischen „Erzählungen“ und „Theorie“ nicht vollends geklärt, denn sobald wir den Bereich der Geschichtsschreibung betreten, scheint jede Theorie in der Lage zu sein, zu einer Erzählung geraten zu können. Im Hinblick auf China halte ich es in diesem Vortrag lieber mit den alten Meistern; denn solange wir uns nämlich vor Augen halten, daß es Erzählungen sind, ist es mir persönlich lieber, sie sind von Meistern als von Lehrlingen geschrieben: so ist etwa die von chinesischen Kommunisten vorgenommene Anwendung der marxistischen Periodisierung der Geschichte auf China (im Sinne einer „Sklavenhaltergesellschaft“, eines Feudalismus“ usw. usw.) das Werk von Lehrlingen gewesen, und ich habe Mühe, sie als Meistererzählung zu verstehen. Auch möchte ich ungern auf die Anregungen verzichten, die mit Entwürfen einhergehen die den Anspruch haben, ein Ganzes in den Griff zu bekommen; mir ist freilich bewußt, daß, wie man so sagt, der Teufel im Detail steckt, und es für jede, aber auch jede Meistererzählung ein oder mehrere Details gibt, die sie widerlegen.

Unter den Autoren der Deutungen der chinesischen Kultur, die ich Ihnen heute vorstelle – und es handelt sich um eine Auswahl, die keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben will – finden sich Sinologen im engeren oder weiteren Sinne, also Personen, die sich mit Sprache und Kultur Chinas gewissermaßen hauptamtlich beschäftigt haben; es finden sich ferner Gelehrte, die an Geschichte, Gesellschaft und Religion interessiert waren und China in ihren jeweiligen Entwurf der Welt mit mehr oder minder großer Überzeugungskraft einzupassen hatten.

Ich beurteile im folgenden die Panoramen der chinesischen Kultur, wie sie von Abendländern entworfen wurden, auch nicht nach ihrer Wirkungsmächtigkeit; Marco Polos Bericht zum Beispiel ist von enormer Wirkung, bis hin zu Columbus (der ihn auf der Suche nach „Cathay“ und „Zipangu“ = Japan, stets mit sich führte) und bis in unsere Tage, doch zu einer Formel findet sein Bericht gerade deswegen nicht, weil die Vielfalt des Wunderbaren zwar alles beherrscht, doch das Wunderbare selbst sich in Szenen abspielt, die der europäischen höfischen Kultur entlehnt wurden. Marco Polo ist auch nicht an der Beschreibung einer fremden Kultur interessiert, diese Frage „Zwischen den Kulturen denken“ stellt sich seiner Zeit noch gar nicht – und überdies enthält sein Reisebericht vieles von dem Baustoff, aus dessen Elementen man eine Welt der Andersartigkeit hätte bauen können, gar nichts: zur Schrift, nichts zu den gebundenen Füßen der Frauen, nichts zum Tee. Als Entwurf eines gleichberechtigten – und gleichwertigen – Anderen mag er gut sein – wenn er die Macht des Großkhans beschwört, wenn er – wohl in der Feder

¹ Jörn Rüsen; Michael Gottlob; Achim Mittag (Hg.). *Die Vielfalt der Kulturen. (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 4)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1998.

² Wolfgang J. Mommsen (Hg.). *Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft*. Stuttgart: Klett-Cotta. 1988.

³ Jean-François Lyotard. *Der Widerstreit*. München: Fink. 1989.

⁴ Hayden White. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 1975.

des Rusticello von Pisa – höfische Zeremonien liebevoll entsprechend dem damaligen abendländischen Kanon der Manieren beschreibt, doch ein „master narrative“ will er nicht entwerfen. Sollten wir dennoch versucht sein, Marco Polo auf eine Formel zu bringen, dann müßte sie in etwa lauten: „Cathay – das ist unvorstellbare Größe und Pracht“.

Sehr viel ausgeprägter, aussagekräftiger, weil von einem starken Willen getragen, war der erste systematische abendländische Entwurf der chinesischen Kultur: die Jesuitenmissionare, die ab 1583 in China Fuß faßten, haben das europäische Chinabild bis Mitte des 18. Jahrhunderts entscheidend bestimmt. Vom Beginn ihrer Tätigkeit in China an betreiben sie etwas, das wir heutzutage „Kulturvergleich“ nennen würden. Die Chinesen, so berichtet Matteo Ricci⁵, haben „Akademien wie wir auch“, ihre Kenntnisse in der Mathematik sind schwächer als die unseren, ihre Strafen härter, usw. Schwer zu übertreffen sind sie jedoch in Fragen von Politik und Moral: das Zhongyong (Übs: „Maß und Mitte“, „Die Rechte Mitte“, „Die Wirklichkeit der Mitte“, etc.) ein zentrales Buch des konfuzianischen Kanons, das zahlreiche mystische Bestandteile enthält, wird von Jesuiten als „Scientia politico-moralis“ übertragen und die religiösen Elemente systematisch im Sinne eines scholastischen Rationalismus getilgt. Chinesen, zumindest die Mitglieder der Elite, haben keine Religion, dürfen keine Religion haben – denn das ist im Grunde das einzige, was ihnen fehlt, und das wir ihnen bringen können; der Glaube der Massen ist nur etwa derjenige Aberglaube, der soeben in Europa erfolgreich ausgerottet wird. Das chinesische Reich ist nach den Prinzipien der Vernunft regiert. Bei Alessandro Valignano (1539-1606), dem Leiter der Jesuitenprovinz Ostindien (zu der auch China gehörte), wird die Herrschaft der Vernunft auf das deutlichste illustriert: in dem ersten Vergleich zwischen Japan, China und Indien, den je ein Abendländer geschrieben hat (*Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales*, 1583 vollendet), bemerkt Valignano, daß das besondere Kennzeichen des Reiches der Vernunft darin bestünde, daß „die Mandarine einzig und allein aufgrund ihrer Verdienste in der Bildung“ zu den Herren Chinas, zu „wahren Königen“ berufen seien. Diese Form der Meritokratie ist es, die Valignanos Bewunderung erregt. Wir wissen heute, daß stets nur ein bestimmter Prozentsatz der Beamten Chinas über die Staatsprüfungen ausgewählt wurde, doch das tut der Wirkungsmächtigkeit dieser Idee keinen Abbruch. In Valignanos und vieler anderer Jesuiten Wahrnehmung fehlt China lediglich der Punkt auf dem I – das Christentum. Dagegen bräuchte man in Europa die Mandarine nur durch die Jesuiten zu ersetzen – und die Vernunft hätte ihre Verwirklichung gefunden. „Law and order“ regieren in China weitaus mehr als in Europa dank der Herrschaft weiser, nicht wegen ihrer Herkunft, sondern ihrer Fähigkeit halber berufener Männer. Das ist gewiß ein wenig überspitzt formuliert, denn nicht nur Matteo Ricci, sondern zahlreiche andere Jesuiten sehen Probleme zuhauf in China – doch Riccis Bericht, auf Italienisch verfaßt, wird Europa lediglich 1616 in einer geschönten, ins Lateinische übersetzten Version „*De christiana expeditione apud Sinas*“ („Vom Aufbruch des Christentums zu den Chinesen“) von Nicolas Trigault (1577-1628) zu Augen kommen. Die Überlegungen Valignanos und seiner Nachfolger lassen sich etwa so resümieren: „Wenn wir, die Jesuiten, die ja auch aufgrund unserer Verdienste zu Würden aufsteigen, ungeachtet unserer Herkunft, im Westen nur eine solche Macht wie die Mandarine in China hätten, mit denen uns soviel verbindet! Was wäre das für ein Europa! Wenn umgekehrt die Mandarine Christen wären, was wäre das für ein China!“ 1583 ist im Grunde die Leibnizsche Vision vom Austausch der Zivilisationen (1697, *Novissima Sinica*), unter denen China das höchste Recht auf die „natürliche Vernunft“ hat, bereits vorformuliert. („Durch eine einzigartige Entscheidung des Schicksals, wie ich glaube, ist es dazu gekommen, daß die höchste Kultur und die höchste technische Zivilisation der Menschheit heute gleichsam gesammelt sind an zwei äußersten Enden unseres Kontinents, in Europa und in Tschina (so nämlich spricht man es aus), das gleichsam wie ein Europa des Ostens das entgegengesetzte Ende der Erde ziert.“)

Daß es die Jesuiten waren, die verantwortlich für die zentralen Meistererzählungen über China im Zeitalter der Aufklärung zeichneten, braucht nun nicht mehr weiter ausgeführt, allerhöchstens noch illustriert zu werden. Halten wir jedoch zuvor fest, daß der Ausgangspunkt dieses Kulturvergleichs eine prinzipielle Gleichwertigkeit und sogar Gleichheit der Zivilisationen voraussetzte; Ausgangspunkt ist Gemeinsamkeit, nicht Differenz: dem Trientiner Jesuiten Martino Martini zufolge ließ sich aus der langen Chronologie der Herrscher Chinas (die freilich zunächst einmal mit den biblischen Zeitangaben abgestimmt werden mußte), der gemeinsame Ursprung der Menschheit ablesen. Wenn die Menschheit einen gemeinsamen Ursprung hat, dann ist ihr auch die „natürliche Religion“ gemeinsam. Und diese Überzeugung, die in dem ursprungsversessenen 17. Jahrhundert nicht allein stand, führte einige der Jesuiten, die sogenannten Figuristen, sogar dazu, die Vorahnung der christlichen Heilswahrheiten in den chinesischen Klassikern aufzuspüren.

⁵ Jacques Bésineau. *Matteo Ricci: serviteur du maître du ciel*. Paris: Desclée de Brouwer. 2003.

Doch zurück zur Aufklärung, die ja in vielen Dingen auf den Schultern der Jesuiten stand, obwohl sie mit ihnen kurzen Prozeß machte. Wenn Voltaire 1747 sagt, wie sehr vorzuziehen doch Konfuzius sei, der erste der Sterblichen, der keinerlei Offenbarung hatte, und der nur die Vernunft und nicht die Lüge und den Degen verwendet habe, („Combien est préférable un Confucius, le premier des mortels qui n'ont point eu de révélation. Il n'emploie que la raison et non le mensonge et l'épée, in: Alcoran), dann bezieht er sich auf eine Übersetzung von dreien der vier kanonischen Bücher des konfuzianischen China, die von einem Team von Jesuiten 1687 übersetzt wurde; in dieser Übertragung ins Lateinische « Confucius Sinarum Philosophus » wird der chinesische Begriff für das menschliche Wesen als « natura rationalis » wiedergegeben, und die Umkehrung dieses Begriffes durch Leibniz als « Ratio naturalis » (wir hörten gerade davon) ist ja kein Widerspruch.

Dieses „Chinesische Jahrhundert“, das „chinesische Europa“ („L'Europe Chinoise“, Etiemble), von etwa 1650 bis 1750 war noch gekennzeichnet durch das Vertrauen in die chinesische Vernunft, die es zu imitieren galt, ob im Bereich der Wirtschaft (Physiokraten, Quesnay) oder im Bereich der Religion und da besonders der religiösen Toleranz. Als man sich in Europa abzukehren begann von der Alleinherrschaft der Vernunft und vom aufgeklärten Absolutismus, begann gleichzeitig auch die Abkehr von China. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mehren sich Stimmen, die im Vernunftregiment Chinas ein Spiel von Automaten und Marionetten sehen. In englischen Parlamentsdebatten der späten 40er Jahre des 18. Jahrhunderts wird die mangelnde Freiheit angemahnt, bei Montesquieu finden sich im „Geist der Gesetze“ von 1748 ähnliche Aussagen. Herder⁶ schließlich schreibt 1757 die Meistererzählung jener Epoche. Er sieht in China eine zu allem Großen völlig unfähige „mongolische Rasse“, eine Mumie, am Werk, die Kunstfertigkeit, doch keine Kunst zustandebringt. Das wird sich bei Hegel⁷ wiederfinden: „So fängt man mit Gedanken an, hernach geht's in die Berge; mit dem Philosophieren ist es sogleich aus. ... Im Schuking ist auch ein Kapitel über die chinesische Weisheit, wo die fünf Elemente vorkommen, aus denen alles gemacht sei... Die allgemeine Abstraktion geht also bei den Chinesen fort zum Konkreten, obgleich nur nach äußerlicher Ordnung und ohne etwas Sinniges zu enthalten. Dies ist die Grundlage aller chinesischen Weisheit und alles chinesischen Studiums“. Konfuzius "ist praktischer Weltweiser, spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm - nur gute, tüchtige, moralische Lehren, worin wir aber nichts Besonderes gewinnen können. Cicero de officiis - ein moralisches Predigtbuch gibt uns mehr und Besseres als alle Bücher des Kon-fut-se. Aus seinen Originalwerken kann man das Urteil fällen, daß es für den Ruhm des Kon-fut-se besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären." Auch die noch von den Jesuiten, besonders jedoch von Leibniz als mögliche Universalschrift (im Sinne seines Universalschlüssels, clavis naturalis) verehrte chinesische Schrift wird bei Herder zu einem Monstrum der Umständlichkeit. Wenn man im Französischen bis heute das Wort „chinoisier“ für ein akribisch detailversessenes Handeln verwendet, dann speist sich dies aus dem Geist jener Epoche. Statt der eingangs zitierten Wendung „China – das ist die Pflanze“ könnten wir für diese Deutung Chinas einsetzen: „China – das ist der Kleingeist“. Halten wir wiederum fest, daß hier die Differenz für die Betrachtung der chinesischen Zivilisation entscheidend geworden ist: während Europa dabei ist, seine Wurzeln in Indien zu entdecken, werden die Chinesen aus der Gemeinschaft der Menschheit – ob als „Rasse“ oder als „geistige Kleinkrämer“ – gewissermaßen ausgegrenzt, sie sind das „Andere“.

Es ist bezeichnend, daß das 19. Jahrhundert im weiteren Verlauf weitaus weniger von Fakten gespeiste Meistererzählungen über China hervorgebracht hat. Der Unterschied zwischen den seit spätestens 1842, dem Jahr des englischen Sieges im Opiumkrieg, in China präsenten Sinologen und den im fernen Europa vor sich hin philosophierenden Denkern ist gewaltig. Während die französische Sinologie ohne rechte Bodenhaftung die konfuzianischen Klassiker übersetzt und sich des Buddhismus annimmt, wenden sich die Briten und kurz nach ihnen die Amerikaner ganz fußgängerhaft, aber umso effektiver den weitaus populäreren chinesischen Erzählungen, sozusagen dem chinesischen Volksschatz zu. Dahinter stehen auch gewissermaßen missionstechnische Gründe: wenn ich erfolgreich das Christentum predigen will, so muß ich genau dasjenige sprachliche Register kennenlernen, das den kleinsten gemeinsamen Nenner für die meisten Bewohner Chinas darstellt.

Einzelbeobachtungen, Miscellen, ausgewählte Übersetzungen, die sich in Journalen wie der Canton Gazette, und vor allem dem Chinese Repository zu beachtlichen Wälzern anhäufen, sind die Regel; nicht jedoch Versuche einer großflächigen Deutung. Auch das zweibändige Riesenwerk des Missionars

⁶ Adrian Hsia (Hg.). *Deutsche Denker über China*. Frankfurt am Main: Insel. 1985.

⁷ Ebd.

Samuel Wells Williams, der später der erste amerikanische Professor für Sinologie in Yale werden sollte, „The Middle Kingdom“ von 1848 enthält eine solche ordentliche, aber im Grunde uninspirierte Anhäufung von Details.

Ich möchte Sie jedoch mit dem vielleicht einzigen Sinologen englischer Sprache bekannt machen, der im 19. Jahrhundert einen großen Wurf wagte, obwohl er in China lebte. Thomas Taylor Meadows veröffentlichte 1856 sein Werk „The Chinese and their Rebellion“, das vordergründig über den gerade ausgebrochenen Taiping – Aufstand handelte, in Wirklichkeit jedoch eine philosophische Interpretation des chinesischen Reiches und seines damaligen Niederganges darstellt. Meadows, der ursprünglich Ingenieurwesen in Deutschland studieren wollte, lernte stattdessen – nach einer ersten enthusiastisch verlaufenen Begegnung, die ihn zum Fachwechsel bewog – Chinesisch in München bei Karl Friedrich Neumann, dem ersten bayerischen Sinologen. Neumann selbst hatte bei Creuzer Vorlesungen gehört, der seinerseits wiederum die Hegelsche Philosophie auf den Bereich der Mythologie angewandt hatte. Aha! werden Sie sagen, die Meistererzählung von Meadows entsteht unter deutschem Einfluß. Und so ist es auch. Der verehrte Meister Hegel, schreibt Meadows, hatte in seiner Beschreibung der Entfaltung des Weltgeistes in allem recht – nur in einem Punkte irrte er leider: im Gegensatz zu seiner Annahme, China stagniere und das chinesische Denken sei nie zum reinen Begriff gelangt, ist es gerade China, wo der Weltgeist sich in seiner reinsten Form verwirklichte. Die Chinesen nämlich hatten ihre Aristokratie lange vor den Europäern abgeschafft und stattdessen das Beamtentum eingeführt, das seinerseits wiederum auf den Staatsprüfungen beruhte. Und diese Prüfungen sind dafür da, das intellektuelle Vermögen eines Menschen zu erproben, nicht seine Herkunft. Mit starken Anklängen an den eingangs von mir genannten Valignano (den Meadows gewiß nicht gelesen hatte) wird hier die Meritokratie Chinas als Verwirklichung nicht der Vernunft, wie noch bei Valignano, sondern des Hegelschen Weltgeistes verstanden. Die gegenwärtige Rebellion schuldet sich Meadows zufolge der Tatsache, daß China einen Sündenfall erlebt hatte; die Mandschus hatten aristokratische Prinzipien wieder eingeführt, und der Weltgeist hatte sich gewissermaßen – kurzfristig übrigens, wie Meadows glaubte – aus China verabschiedet.

Die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert markiert die Hochblüte der Ethnologie in Europa. Mit Frazer, Durckheim, Mauss, Granet und ihren Nachfolgern gewinnt die Vorstellung vom „primitiven Denken“ Gestalt. Die Wendung zum Primitiven hatte unterschiedliche Konnotationen, bei manchen Vertretern dieser Richtung war sie positiv, als Wille zur Macht, belegt, bei anderen nur eine Stufe in einer hegeliatisch gefaßten Geschichtsvorstellung. Der holländische Sinologe de Groot (1854-1921)⁸ faßte Phänomene wie Geisterglauben, Totenkult, Wahrsagekünste und dergleichen mehr zum Begriff des „Universismus“ zusammen, dem eine Art von sympathetischem, magischem Denken (wenn wir das noch Denken nennen dürfen) zugrunde liegt. China ist hier nicht die höchste Verkörperung des Weltgeistes, wie noch bei Thomas Taylor Meadows, sondern im Gegenteil eine stagnierende Welt unterhalb der Grenze westlicher Zivilisationen. Der „Universismus“ gehört zu den einflußreichsten Meistererzählungen der Sinologie (bis hin zu Oswald Spenglers „mystischem Universalismus“, mit dem er Chinas „Formel“ bezeichnen wollte), obgleich de Groot das komplizierte soziale und geistige Geflecht aus Elitekultur und Volkskultur nicht wirklich in seinen Blickwinkel nahm; Ansätze zu der Beantwortung der Frage, wie sich denn die konfuzianisch orientierte Elite in Theorie und Praxis ihrer Herrschaft zu der Religiosität des Volkes verhalten hatte, lieferte erst Max Weber⁹. Und erst in den letzten Jahren bekommen wir langsam ein Gefühl dafür, daß dieses Verhalten zu verschiedenen Epochen der chinesischen Geschichte auch verschieden ausfiel. Hier denken wir etwa an die Arbeiten von Marc Kalinowski, der die enge Beziehung zwischen Beamtentum und Wahrsagungstechniken für die Tang-Zeit herausgearbeitet hat, sowie an Liao Hsien-huei, die für die dreihundert Jahre spätere Epoche der Song-Dynastie beweist, daß die Elite der Songzeit solchen Praktiken nurmehr eher verstoßen nachging.

Zahlreiche Ansätze der Betrachtung Chinas und der Sinologie, zumindest seit dem 19. Jahrhundert, erklären sich aus einer Perspektive, die China ein oder mehrere Defizite zuspricht. Denken wir an Karl Marx, dessen Ansichten zur chinesischen Despotie ich allerdings nicht unter die Meisterleistungen zähle. China ist in solchen Fällen das Land des „noch nicht“, das Land des „niemals gehabt“ etc. In dieser Sichtweise hat China nicht die Idee der Freiheit hervorgebracht, es hatte keine explizite Grammatiktheorie, keine explizite Poetik, keine magna charta libertatum, keine Gleichberechtigung von Mann und Frau

⁸ J. J. M. de Groot. *Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*. Berlin: Reimer. 1918.

⁹ Max Weber. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*. [Max Weber Gesamtausgabe, Abt. I: Schriften und Reden; Bd. 19]. Tübingen: Mohr Siebeck. 1989.

etc. An all dem mag etwas dran sein, doch darf ich gestehen, daß es ein Gelehrtenleben auf das Höchste ermüdet, wenn stets nur Defizite festgestellt werden müssen oder können. Diese Feststellung gilt zumindest für den Sinologen oder die Sinologin, die häufig aus zumeist biographischen Gründen zwischen Sinophilie und Sinophobie oszillieren, anstatt sich auf die Aufgaben der Wissenschaft zu besinnen.

Ein Nichtsinologe, der aus diesem Denken des Defizits allerdings erhebliches Erkenntniskapital schlug, war Max Weber (1864-1920). Der Geist des Kapitalismus entsprang seiner Auffassung nach aus der protestantischen Ethik, insbesondere aus deren kalvinistischer Variante. Diese hatte die in der menschlichen Geschichte bislang radikalste Absage an die Möglichkeit formuliert, durch gute Werke zur Erlösung zu gelangen. Der konfuzianische Rationalismus stand dieser „Entzauberung der Welt“ zwar nahe, hatte sich jedoch niemals vom, wie Weber sagt, „Zaubergarten der Magie“, also den Praktiken des Volksglaubens (und den von de Groot beschriebenen „universistischen“ Phänomenen), radikal gelöst, so daß er gewissermaßen den entscheidenden Durchbruch versäumte. Er hat keine „Spannung gegen die Welt“, weil ihm die menschliche Ordnung nur ein Abbild des Ordnungsgefüges der Natur ist. Von versäumten Durchbrüchen ist in der Sinologie auch derzeit noch viel die Rede; am prominentesten vielleicht bei Benjamin Elman, der die philologischen Bestrebungen des 17. und 18. Jahrhunderts unter anderem durch die Feststellung charakterisiert, daß die chinesischen Gelehrten trotz allen Anstrengungen nicht zu einer exakten phonologischen Analyse der chinesischen Sprache, einem „phonological breakthrough“ gelangt seien. Max Webers master narrative speist sich aus dem Geist des Defizits: der Konfuzianismus hat die am „persönlichen Wohlstand“ interessierte Volksreligiosität (und wir denken an den jüngsten Nachweis dieser Theorie durch Mu-chou Poo, „In search of personal welfare“) vielleicht zu einem gewissen Grade verachtet, jedoch nicht vermocht, sie in ihre Schranken zu verweisen. Weber verweist auf „die an das Unglaubliche grenzende Virtuosität im Sparen“, auf den Umstand, daß wohl keine Zivilisation der Welt dem Wohlstand ähnliche Verehrung entgegengebracht habe wie die chinesische, doch fehlt diesem Wohlstand eine Begründung im Transzendenten; niemand gilt als erwählt, weil er reich ist. Die Definitionen der Zivilisationen der Welt über ihre Religionen hat, nach dem Zusammenbruch der meisten Modernisierungstheorien, erst Samuel Huntington in den 90er Jahren wieder aufgegriffen.

Bereits im späten 18. Jahrhundert setzten abendländische Kritiker Chinas einer Idee von der Macht der Vernunft, die durch die Jesuiten propagiert worden war, unter anderem eine Kritik an der Macht schlechthin entgegen: Macht ohne Freiheit ist illegitim. Knapp zweihundert Jahre später stellte Karl Wittfogel (1896-1988), ein ehemaliger Marxist, in seinem Ende der 20er des 20. Jahrhunderts Jahre erschienenen Werk „Wirtschaft und Gesellschaft Chinas“ und dann noch einmal, 1957, in seinem „Orientalischen Despotismus“, eine Art von Zusammenfassung der Machtkritik von Montesquieu bis Marx und Weber dar. Der chinesische Despotismus erklärt sich aus dem Monopol des Staates über den für das Land lebenswichtigen Wasserbau. „China – das ist die hydraulische Kultur“ wäre die Summe, unter die man Wittfogel stellen könnte. Die Absenz unabhängiger Religionen, die Versklavung der Gerichte – manches davon in expliziter Bezugnahme auf Montesquieu – dies alles läßt ein Bild der totalen, ja totalitären Macht entstehen, das sich in vielen Aspekten auf gespenstische Weise bewahrheiten sollte. Fundamentale Kritik (übrigens auch an der Sowjetunion) ist das Paradigma Wittfogels.

„Fundamentale Liebe zur Weisheit Chinas“, das wäre eventuell ein Nenner, auf den man das Chinabild Richard Wilhelms¹⁰ (gest.1930) bringen könnte. Dennoch fällt es mir schwer, in den zahlreichen Aspekten seines Übersetzungswerkes, seiner Bücher zu China und seiner zahlreichen Aufsätze die Formel eines „master narratives“ zu erblicken. Zu vielfältig ist seine Leistung für eine Formel. Gewiß stellt er Chinas Weisheit häufig in den Zusammenhang seiner Auffassung von Goethe, Schiller und Kant, doch hat er durchaus leidenschaftlich auch für das, was man damals „Jungchina“ nannte, Partei ergriffen und vorsichtiges Verständnis für den Ikonoklasmus mancher chinesischer Zeitgenossen empfunden. Während er in Deutschland (und durch seine immer noch höchst einflußreiche Übersetzung des „Buches der Wandlungen“ ins Englische auch in Amerika und den Ländern der angelsächsischen Welt) einen eher an der unwandelbaren Weisheitslehre Chinas orientierten kulturkonservativen Eindruck Chinas zu vermitteln suchte, vereinte er während seiner Zeit in Peking die revolutionärsten Köpfe Chinas zu Diskussionsrunden und Mitarbeit an seiner Zeitschrift. Zwei Seelen wohnten wohl in der Brust des Verfassers der „Seele Chinas“.

¹⁰ Richard Wilhelm. *Die Seele Chinas*. Frankfurt am Main: Insel. 1980.

Auch die Wissenschaft- und Technikgeschichte Chinas stand seit Beginn europäischer Berichte unter dem Verdikt des Defizitären. Selbst in den Auskünften der Jesuiten erscheint sie in einem ungünstigen Licht, und daran änderte sich im 19. Jahrhundert nichts. Joseph Needham (1900-1995) widmete sein Leben dem Kampf gegen das negative Urteil über die wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften Chinas. In dem – mittlerweile von anderen weitergeführten – Monumentalwerk „Science and Civilisation in China“ suchte er den Kanon abendländischer Wissenschaft und Technik, von der Mathematik zur Chemie im traditionellen China aufzufinden. Auch Needham war klar, daß er keine Wissenschaft, sondern allerhöchstens Wissenschaften (nach einem berühmten Diktum von Nathan Sivin) finden würde.

Im späten 19. Jahrhundert gewann die Vorstellung einer für jede Zivilisation verbindlichen klassisch prägenden Epoche immer mehr Gewicht. Philosophen und Gelehrte, die sich mit antikem Denken befaßten, wurden sozusagen vergeblich, was die europäische Tradition nach der Antike anbelangt. Das gipfelt in der Idee der Achsenzeit von Karl Jaspers, derzufolge die jeweils entscheidende Richtung der europäischen und der indischen Zivilisation um das 5. vorchristliche Jahrhundert geprägt wurde. Alles darauf Folgende ist Epigonentum oder bestenfalls Kommentar zu jener prägenden Epoche. Arnold Toynbee¹¹ (1889-1975) setzte dieser auch heute noch sehr verbreiteten Meistererzählung eine andere entgegen: im Bestreben, dem christlichen Abendland, das in solchen klassizistisch geprägten Theorien kaum mehr auftauchte, dem ihm zukommenden Stellenwert wieder zu verschaffen, entwickelte er ein Modell, das auch für China Gültigkeit haben sollte: die Rolle, die im Westen das Christentum eingenommen habe, habe in China der Buddhismus gespielt. China kennt also zumindest zwei Achsenzeiten, wie das Abendland. Damit ist etwas gewonnen: zum einen hat Toynbee dazu beigetragen, die Vorstellung von der chinesischen Mumie, vom „unbeweglichen China“ aufzulockern; und zum anderen gelingt es, China die Fähigkeit zu geistigen Veränderungen oder sogar Revolutionen zu attestieren.

Die chinesische kommunistische Revolution hat zahlreiche westliche Meistererzählungen gefunden, v.a. Edgar Snows „Roter Stern über China“. Vergessen wir nicht, daß auch Carl Schmitt eine späte Liebe zu Mao Zedong entwickelte, dem nach Adolf Hitler zweiten von ihm verehrten Despoten seines Lebens. Die Entdeckung einer „tellurischen (also erdhaften, irdischen) Macht“ des Bauernrevolutionärs scheint ihn zurück an die Wurzeln seines Denkens zu führen. Doch die genaueste Erzählung dieses tellurischen Elements, eine Erzählung, in der auf jeder Seite der Lehm Nordchinas zu kleben scheint, hat ein Schwede geliefert, Jan Myrdal (geb. 1927), der in verschiedenen Etappen insgesamt zwei Jahre in einem Dorf der Provinz Shaanxi verbrachte. Man zögert zunächst, diesen „Bericht aus einem chinesischen Dorf (LIU LIN 1962-1982)“, ein master narrative zu nennen, so buchhalterisch verfährt Myrdal mit seinen Daten und Interviews, so ermüdend sind seine Wiedergaben der jeweils offiziellen Parteilinie, die sich auf dem Land nicht viel anders las als in gebildeten Kreisen. Gleichwohl ist Myrdal bemüht, das Bauernepos schlechthin zu schreiben. In Unkenntnis der Veränderungen in den Städten hält er unbeirrt an der Vorstellung fest, Mao sei der große Bauernrevolutionär und die Kulturrevolution spiele sich wesentlich auf dem Lande ab. Und das liest sich dann zum Beispiel wie folgt: „Man kann sagen, daß die Kulturrevolution in Liu Lin mit den Rotgardisten ihren Anfang genommen hat. Sie kamen hierher, unterhielten sich mit uns und fragten nach den Verhältnissen im Dorf. Dann lasen sie uns Mao Zedong vor...so diskutierten wir mit ihrer Hilfe alle praktischen Fragen. Das wichtigste Problem, das sich gleich zu Beginn der großen kulturrevolutionären Kritik stellte, war die Frage der Gemüseproduktion.“ Diese kontinuierlich eingenommene Froschperspektive Myrdals hat etwas ungemein Bestechendes: man glaubt, dem tellurischen Atmen des Volkes beizuwohnen. Leider liest man im Grunde nur Phrasen, und wir fragen uns, wie diese uns heute eher lächerlich anmutende Phraseologie einmal westliche Intellektuelle hat begeistern können. Myrdal, der Bauernenthusiast, hat einfach verschlafen, daß die Entscheidungen für Chinas Weg auch unter der Herrschaft des Bauernrebellen Mao Zedong nicht auf dem Lande fielen. Denken wir auch an die vielen Deutschen, die Myrdals Ansichten zu jener Zeit teilten, obgleich ich keine Myrdal vergleichbare Meistererzählung finden kann.

In seinem 1998 erschienenen Buch „The Chan's Great Continent. China in Western Minds“ stellt Jonathan Spence ein ganz eigenwilliges Panorama abendländischer Vorstellungen zu China dar. Spence kümmert sich nicht um die Frage der Master Narratives, er entwirft vielmehr ein buntes Bild von Epochen, national und anders definierten Betrachtergruppen (wie „Frauen“, „Reisende“). Eine der Rubriken ist betitelt „The French Exotic“. Hier geht Spence dem, wie er ihn nennt, „besonderen französischen Genius“ nach, der aus den verschiedensten Themen einen zentralen Kern geschaffen habe, der sich

¹¹ Arnold Toynbee. *A Journey to China or Things Which Are Seen*. London: Constable. 1931.

um die Jahrhundertwende zu einer „neuen Exotik“ verdichtete. Spence nennt neben etlichen weiteren Autoren auch Pierre Loti (1850-1923) und Paul Claudel, der sich zwischen 1895 und 1909 immer wieder für längere Zeit in China aufhielt. „Eine Opiumhöhle, ein Hurenmarkt, das füllt meine Erinnerung. Die Opiumhöhle ist wie ein großes Kirchenschiff... das Gebäude voll von blauem Rauch, man atmet einen Geruch brennender Kastanien. Es ist ein schweres Parfum, mächtig, stickig, stark wie der Schlag eines Gongs. Auf engen Bänken, ihre Köpfe mit Blumen und Perlen behelmt, gekleidet in weite Seidenblusen und bestickte Hosen, bewegungslos, mit ihren Händen auf den Knien, warten diese Huren auf der Straße wie Tiere auf einem Jahrmarkt, im Durcheinander und Dunst der Passanten. Neben ihren Müttern und wie diese gekleidet, genauso bewegungslos, sitzen kleine Mädchen auf derselben Bank. Hinter ihnen beleuchtet ein Flackern von Petroleum die Treppe.“¹² Diese Verdichtung eines bald verführerisch, bald bedrohlich anderen findet ihren Gipfel in Victor Segalen¹³, der sich zwischen 1909 und 1917 in China aufhielt. Aus dem französischen Geist der Geometrie entwickelt er seine „Stelen“-Gedichte; die Stadt Peking spiegelt sich unterirdisch mit ihren Wällen, ihren Befestigungen und ihren horizontalen Brunnen – unter der verbotenen Stadt liegt die Tiefe Stadt – ein Palast der Träume.

In Frankreich hat der Schauer über das radikal andere an China bis zum heutigen Tage Tradition. Segalen beschrieb ihn als „Schauder des Besitzergreifens“, und in der Tat zeigt uns die jüngste französische Auseinandersetzung um den Philosophen François Jullien¹⁴, meinen geschätzten Vorredner vor einer Woche, daß es in dieser Tradition nicht, wie in den von mir geschilderten China-Bildern von der Mitte des 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, um das Ausgrenzen, das Abstoßen, das Sich-Entledigen des Anderen geht. Viel mehr steht die Frage der rechten Besitzergreifung im Vordergrund. Mit seinen zahlreichen Büchern umfährt Jullien China wie eine Insel, und auf diesem Periplous sichtet er auf jeder Station eine neue Eigenart: das prozeßhafte Denken Chinas; die Neigung zum Umweg und zur Indirektheit des Zugangs; die Vorliebe für das Fade; die Abneigung gegenüber der Nacktheit; die Wirksamkeit usw. Auf jeder Station wird auch zum Eigenen zurückgeblickt, meistens zu den Griechen. Jedes dieser Werke verrät den Wunsch, ein besonderes Phänomen auf einen Nenner zu bringen, alle zusammen jedoch bilden eine Meistererzählung in unserem Sinne. Jedes dieser Werke enthält unzulässige und für viele Sinologen gar skandalöse Generalisierungen, die mit der Vernachlässigung der Sozialgeschichte, der Kunstgeschichte, der Religionsgeschichte und der Konzentration auf einige wenige Bücher der chinesischen Klassik zu tun haben. Doch ist die Inspiration durch die Vielgestaltigkeit dieser gewissermaßen polyphonen Meistererzählung nicht zu unterschätzen. Denn hier soll auf dem Umweg um die Inbesitznahme des radikal anderen am chinesischen Denken auch vom eigenen wieder neu Besitz ergriffen werden. Wie weit dies trägt unter Ausschaltung gewaltiger Teile sowohl unserer als auch der chinesischen Traditionen, darüber streiten sich derzeit die Gelehrten. Jean-François Billeter hat auf die Ausblendung der Politik bei Jullien hingewiesen, andere – wie ich – bedauern die Absenz der späteren Traditionen des Konfuzianismus und des Buddhismus, der neueren Funde in der Archäologie (und damit die Kontextlosigkeit in seinen Darstellungen) und die vornehmliche Konzentration auf das klassische China bis zum 3. vorschristlichen Jahrhundert, (was uns wiederum auf den oben erwähnten „Klassizismus“ verweist), doch ich bleibe bei meiner Feststellung, daß das Oeuvre insgesamt eine Inspiration, an der man sich abarbeiten muß, darstellt.

Eine ganz andere Weise des „master narrative“, nämlich von einem einzigen Phänomen her das Ganze zu denken, hat Lothar Ledderose entwickelt. „China – das ist das Modul“, so könnte man seine Auffassung wohl verkürzt wiedergeben, zumindest für den Bereich der bildenden Künste und wohl auch des Schrifttums. In seinem Buch „Ten Thousand Things“ beginnt er mit der Beobachtung, daß die meisten Körperteile der Soldaten der berühmten „Tonarmee“ des Ersten Kaisers von China von denselben Handwerkern gefertigt wurden, die auch die Röhren des Drainage-Systems dieser monumentalen Gedächtnisstätte herstellten. Die Kombination von Versatzstücken ahmt die Natur nach – auch unser Genom besteht aus einer Zusammensetzung einer endlichen Zahl von Modulen. In einer solchen Geisteshaltung ist zwar der David von Michelangelo undenkbar, doch ist die immer wieder neue Kombination bekannter Teile eine andere Form der Kreativität, deren Ziel nicht darin besteht, das radikal Neue zu schaffen – und die daher auch den seit der europäischen Renaissance entwickelten Begriff des Künstlers nicht kennt – sondern in stets anderen Konfigurationen das scheinbar Vertraute modifiziert. Ledderose ist bisweilen dafür kritisiert worden, daß er die falschen Beispiele verwende (etwa die chinesische Schrift), doch die meisten Kritiker haben lediglich andere Beispiele vorzuschlagen – und dies zeugt von der Faszination seiner These.

¹² Vgl. Jonathan Spence. *The Chan's Great Continent*. New York, London: W. W. Norton & Company. 1998. S.155.

¹³ Victor Segalen. *Stelen – Steles*. Graz: Droschl Verlag. 2000.

¹⁴ Francois Jullien. *Der Umweg über China*. Berlin: Merve. 2001.

Wir haben nun etliche „master narratives“ Revue passieren lassen. Es mag darunter manche geben, gegen die wir aus Gründen der „political correctness“ Einwände erheben, allen voran vielleicht de Groot's „Universismus“, der sich aus der Vorstellung vom primitiven Denken speiste. Auch an eine Präfiguration der christlichen Heilswahrheiten in chinesischen Klassikern fällt es uns schwer zu glauben. Und wir haben von genug Unvernunft in der chinesischen Geschichte erfahren, um zu meinen, daß China jemals die Verkörperung der Vernunft dargestellt hätte. Ferner war die Elite Chinas viel komplexer mit den übrigen Volksschichten verwoben, als dies Max Weber noch wissen konnte. Und der von Jullien ins Spiel gebrachten angeblichen Vorliebe für das Fade stehen die grellbunten Holzschnitte, die in vielen chinesischen Häusern – auch solchen der Angehörigen der Elite – verbreitet waren, entgegen, der Idee der ausschließlichen Prozessualität des chinesischen Denkens die Modelle von der Erschaffung der Welt und die darauf folgende Offenbarung in der taoistischen Religion. Aber keine dieser Meisterdeutungen beruhte auf Phänomenen, die es gar nicht gibt. Eine jede von ihnen konnte durchaus gewichtige Gründe für den oder die Nenner anführen, auf den sie die chinesische Zivilisation bringen wollte. Selbst die eigensüchtigsten Motive treten für den Kritiker bisweilen zurück, weil die Deutung, zumindest in Aspekten, fasziniert. Die unterschiedlichen Gewichtungen und Perspektiven dieser Deutungen – bald als leichte Modifikationen einer einheitlichen und allen gemeinsamen Kultur des Menschen, bald als ein Fremdes, das es abzustoßen, bald als ein mit geradezu erotischer Attraktivität aufgeladenes Fremdes, das es zu besitzen gilt – sollten uns solange nicht stören, als sie uns Verständnis von Einzelheiten erleichtern. Allerdings – und dies sollte uns die Diskursanalyse gelehrt haben – sollten wir uns stets bewußt sein, daß ungeachtet aller Anstrengungen, besitzergreifend oder abstoßend-exklusiv, dämonische Bilder von Totalitarismus oder von jovialen tugendhaften Herrschern malend, es stets einzelne Aspekte sind, die eine mehr oder minder weitreichende Geltung beanspruchen können; niemals jedoch kann der Anspruch des „master narrative“ eingelöst werden, die Formel schlechthin für den Anderen zu finden. Das gilt, so hoffe ich, für Individuen; um wieviel mehr für eine Zivilisation, deren schriftliche Zeugnisse sich über mehr als drei Jahrtausende erstrecken.

Es ist übrigens interessant, daß nur wenige Formeln, Begriffe oder Theorien von Sinologen auch auf andere Bereiche der Wissenschaft gewirkt haben, wie dies etwa für die Ethnologie oder „Social Anthropology“ in den letzten Jahrzehnten der Fall war. Wir können de Groot nennen, Wittfogel vielleicht und natürlich die Jesuiten. Spricht dies nun für die Differenziertheit der Sinologie, für die Komplexität des von ihr entworfenen Chinabildes, für die Annahme, daß China eine „Ausnahme“ ist (chinese exceptionalism) oder eher für eine mangelnde Fähigkeit zur Theoriebildung? Ich wage da kein Urteil.

Das hat freilich chinesische Denker nicht daran gehindert, ihr Selbstbild von China aus ganzen abendländischen „master narratives“ oder Teilen – Versatzstücken vielleicht? – derselben zusammenzusetzen. Die physische Überlegenheit des Westens im Verein mit der ästhetischen Attraktivität der Moderne hat dazu geführt, daß Chinesen sich reichlich aus der Schatzkammer der westlichen Meisterdeutungen bedient haben. Die in China vielfach vertretene These, daß der Konfuzianismus nur ein säkulares Ereignis, keine Religion war, stammt von den Jesuiten bzw. der von ihnen beeinflussten China-Rezeption der Aufklärung. Ob der Konfuzianismus ein Hindernis für die Modernisierung Chinas darstelle, wurde anhand von Max Weber emsig diskutiert. Das „master narrative“ der marxistischen Periodisierung lastete jahrzehntelang schwer auf der chinesischen Geschichtsschreibung. Die Idee der modernen Neokonfuzianer der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, China verkörpere in Philosophie das „Innerliche“, während der Westen Gewicht auf das „Äußerliche“ lege, verdankt sich vermutlich dem antikatholischen Innerlichkeitsdenken protestantischer Missionare. (Mou Zongsan (1909-1995): Kant entwickelte eine Philosophie der Moral, China hat eine moralische Philosophie).

Spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts ist aus den chinesischen „master narratives“ über China, und auch aus den chinesischen „master narratives“ über den Westen, der Einfluß der von mir hier geschilderten abendländischen Entwürfe von China nicht mehr wegzudenken. Doch dies steht auf einem anderen Blatt.