

Zentrum für Europäische Integrationsforschung
Center for European Integration Studies

Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität Bonn



Xuewu Gu (Hrsg.)

**Europa und Asien:
Chancen für einen inter-
kulturellen Dialog?**

Discussion
Paper

C 74
2000

Dokumentation des 6. Europakolloquiums des
Zentrums für Europäische Integrationsforschung
am 5./6. November 1999

Gefördert mit Mitteln
der Hanns Martin Schleyer-Stiftung

Inhalt

Xuewu Gu

Dialog statt Kampf der Kulturen: Eine methodische Vorüberlegung..... 5

Karl-Heinz Ludwig

Konfuzius und das Zwölftafelgesetz. Über die Ursprünge chinesischen und westlichen Rechts.....13

Oskar Weggel

Gefahr oder Chance? Die Begegnung mit Asien.....27

Walter Woon

The Dialogue of Cultures. One View from Asia..... 57

Autoren.....64

Xuewu Gu

Dialog statt Kampf der Kulturen: Eine methodische Vorüberlegung

Sind Kulturen wirklich so konfliktträchtig, wie Samuel P. Huntington in seinem Buch „Kampf der Kulturen“ beschrieben hat?¹ Wird die Weltgeschichte nach der Zeit des ideologischen Kampfes zwischen Ost und West nun die „Kulturen“ gegeneinander treiben?² Bei allen Bedenken gegen seine Prognose über einen „Clash of Civilizations“ muss eingeräumt werden, dass Huntington mit seinem interkulturellen Ansatz doch einen der Haupttrends der Weltpolitik nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes erfasst hat: Das Streben nach kultureller Identität und die Intensivierung des „Wir-Gefühls“, das nicht mehr auf der Ideologie, sondern auf regionalen und kulturellen Verbindungen beruht. Angesichts der tatsächlichen Entwicklungen der zwischenstaatlichen Beziehungen in den letzten zehn Jahren haben wir Grund zu glauben, dass Huntingtons Befürchtungen nicht ganz unbegründet sind, wenn er behauptet: „Die gefährlichen Konflikte der Zukunft ergeben sich wahrscheinlich aus dem Zusammenwirken von westlicher Arroganz, islamischer Unduldsamkeit und sinischem Auftrumpfen.“³

Allerdings sind diese potentiellen Bruchlinien-Konflikte zwar gefährlich, aber nicht unbedingt unvermeidbar. Arroganz, Unduldsamkeit und Auftrumpfen gehören zum menschlichen Verhalten, die formbar, korrigierbar

1 Huntington, Samuel P.: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996.

2 Vgl. hierzu: Müller, Harald: Der Mythos vom Kampf der Kulturen. Eine Kritik an Huntingtons kulturalistischer Globaltheorie, E+Z Entwicklung und Zusammenarbeit (Nr. 10, Oktober 1998, S. 262-264), www.dse.de/zeitschr/ehz1098-4.htm, (30.03.2000).

und veränderbar sind. Insbesondere durch Austausch, Dialog und Begegnung können Vorurteile und Missverständnisse abgebaut werden, die Arroganz, Intoleranz und Selbstverherrlichung erzeugen. Mit anderen Worten: Kulturell bedingte Reibungen führen nicht unbedingt zur Entstehung blutiger Trennungslinien und zum Kampf der Kulturen. Ob es zum „heftigste[n] Zusammenprall zwischen muslimischen und asiatischen Gesellschaften einerseits und dem Westen andererseits“ kommen sollte oder nicht, kann daher nicht ohne weiteres prognostiziert werden. Es kommt auf die Art und Weise an, wie die westlichen, die islamischen und die konfuzianischen Kulturkreise miteinander umgehen. Werden sie sich von vornherein gegenseitig als Feinde betrachten, werden sie garantiert auch tatsächlich Feinde werden. Das wäre die Erwartung von Huntington. Aber es gibt für die Kulturen auch eine andere Möglichkeit, um ihre Beziehungen miteinander zu gestalten. Durch interkulturellen Dialog, in dessen Rahmen Angst, Befürchtungen, Enttäuschungen sowie Erwartungen ausgetauscht und diskutiert werden, können Feindbilder abgebaut, Missverständnisse beseitigt und Abneigungen reduziert werden. Statt vom „Kampf der Kulturen“ kann daher der „Dialog der Kulturen“ erwartet werden, wenn ernsthafte Bemühungen vorgenommen werden. Wie lässt sich aber interkultureller Dialog durchführen, um den konfliktabbauenden Effekt zu erreichen? Haben die Kulturen in sich die Kraft, um eine tiefgreifende Verständigung zwischen ihnen herbeizuführen? Drei methodische Aspekte könnten dafür Aufschluss geben.

Der philosophische Ansatz

Dieser Ansatz beruht auf der Annahme, dass die europäischen, asiatischen und islamischen Philosophien die Ordnungs-, Gesellschafts- und Wirtschaftsvorstellungen der Menschen in den jeweiligen Kulturkreisen entscheidend geprägt haben und eine Entdeckung der Kompatibilität von philosophischen Ideen aus verschiedenen Kulturkreisen die Annäherung auf politischer Ebene fördern könnte. Wenn es zutrifft, dass es den Menschen

3 Huntington, a.a.O., S. 291.

leichter fällt, Ideen aus den Philosophien eigener Kulturkreise zu akzeptieren und in die Praxis umzusetzen als Vorstellungen aus fremden Kulturkreisen, so lohnt es sich der Versuch, fremde Ideen auf ihre Vereinbarkeit mit denen aus eigenen philosophischen Traditionen zu prüfen. In der Tat hat die Entdeckung der Kompatibilität der konfuzianischen Philosophien mit der Idee der Demokratie dazu geführt, dass viele Asiaten die Idee der Volksherrschaft nicht mehr als eine ausschließlich europäische betrachten. Diese philosophische Entdeckung hat sie nicht nur erleichtert, den Grundgedanken des demokratischen Systems zu akzeptieren, sondern sie auch befähigt, selbstbewusster von eigener demokratischer Tradition zu sprechen. Für Kim Dae Jung, Präsident von Südkorea, hat Asien beispielsweise eine reiche Erbschaft von demokratieorientierten Philosophien. Aus seiner Sicht ist die konfuzianische Demokratievorstellung viel früher als John Lockes liberale Staatsphilosophie entstanden. In diesem Sinne spricht er von asiatischer Demokratievorstellung „long before Locke“. Auch in der Idee von Menzius, also dem unmittelbaren geistigen Nachfolger von Konfuzius, dass das Volk das Recht habe, gegen einen Tyrann zu rebellieren, sieht Kim einen eindeutigen Beweis für die asiatische Originalität der Vorstellung von demokratischem Regierungssystem. „The fundamental ideas and traditions necessary for democracy“, so stellt Kim fest, „existed in both, Europe and Asia. Although Asians developed these ideas long before the Europeans did, European formalized comprehensive and effective electoral democracy first. The invention of the electoral system is Europe’s greatest accomplishment“.⁴

Der Effekt, den die Entdeckung der philosophischen Kompatibilität im Hinblick auf die Abgrenzung des Kampfs der Kulturen erzeugt, lässt sich unter zwei Aspekten deuten: Zum einen kann die philosophische Entdeckung den Westlern die Augen öffnen. Wenn Arroganz in der Regel auf Unkenntnis der anderen beruht, so kann die Erkenntnis, dass viele wunderbare Ideen nicht ausschließlich einer europäischen Herkunft sind, die von Huntington diagnostizierte „Arroganz der Westler“ mildern und somit zum

4 Kim, Dae Jung: Is Culture Destiny? The Myth of Asia’s Anti-Democratic Values, in: Foreign Affairs, Vol. 73, Nr. 6, 1994, pp. 189-194 (p.192).

Abbau des „Kampfs der Kulturen“ beitragen. Zum anderen kann die philosophische Entdeckung die Angst der Menschen nicht-westlicher Kulturkreise vor Fremdbestimmung abbauen. Wenn sie beispielsweise beim Aufbau eines liberalen Regierungssystems das Gefühl haben, dass es sich dabei nicht um eine Zwangskopie eines Fremdmodells, sondern um eine Erneuerung eigener Tradition handelt, werden sie bereiter sein, sich mit anderen Kulturkreisen einschließlich der westlichen Staaten auszutauschen. Dass dadurch das Potential zum „Kampf der Kulturen“ abgebaut werden kann, ist naheliegend.

Der theologische Ansatz

Der theologische Ansatz beruht auf der Annahme, dass die großen Weltreligionen Christentum, Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum die Menschheit in großem Maße gespalten haben und der „Kampf der Kulturen“ nur erfolgreich abgewehrt werden kann, wenn aufrichtiger Dialog zwischen diesen Weltreligionen durchgeführt wird. In der Tat kennen wir eine Reihe von Vorreitern, die sich um die Versöhnung zwischen den Menschen aus verschiedenen Kulturkreisen und mit unterschiedlichem religiösen Hintergrund bemüht haben: Martin Luther King, Papst Johannes XXIII., Dorothy Day und Desmond Tutu. Auch die Reise von Papst Johannes Paul II. in den Nahost im März 2000 stellte ein mutiges Unterfangen dar, die Kinder von Abraham, die Christen, die Juden und die Muslime zu versöhnen. Als der Papst das „Heilige Land“ besuchte und die Nicht-Christen um Verzeihung für Übel der römisch-katholischen Kirche in der Geschichte gebeten hat, sprach die Weltöffentlichkeit von Versöhnungsbemühungen „ohne Präzedenzfall“.⁵

Offensichtlich um das gegenseitige Verständnis zwischen Christen und Buddhisten zu stärken, bemüht sich auch der Dalai Lama, Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Buddhismus herauszuarbeiten. In einer Reihe von zentralen Kategorien des Christentums und des Buddhismus stellt er

5 Vgl. hierzu: Marty, Martin: The Long Road to Reconciliation, in: Newsweek, 13/2000, S. 82.

enge Verbindungen fest. „In [a] Gospel passage“, so interpretierte der Dalai Lama beispielsweise in Anlehnung an das Christentum das buddhistische Verständnis von „Karma“, „Jesus say: `I have not come to judge the world but to save it... The world I have spoken will be his judge on the last day.´ I feel this closely reflects the Buddhist idea of karma. There is not an autonomous being (God) `out there´ who arbitrates what you should experience and what you should know; instead, there is the truth contained in the causal principle itself.“⁶

Selbst Huntington, der im Grunde genommen eine pessimistische Position gegenüber der Frage nach der Dialogfähigkeit der Kulturen einnimmt, gibt zu, dass den verschiedenen Weltreligionen „doch gewisse zentrale Werte gemeinsam“ sind. Auch wenn es seiner zentralen These vom „Kampf der Kulturen“ widerspricht, plädiert er doch für die Einführung des „Prinzips der Gemeinsamkeiten“, „für den Frieden in einer multikulturellen Welt“: „Menschen in allen Kulturen“, so Huntington, „sollten nach Werten, Institutionen und Praktiken suchen und jene auszuweiten trachten, die sie mit Menschen anderer Kulturen gemeinsam haben.“ Dieses Bemühen würde dazu beitragen, nicht nur den Kampf der Kulturen zu begrenzen, sondern auch Zivilisation im Singular, das heißt Zivilisiertheit, zu stärken.⁷ In der Tat, wie der Dalai Lama festgestellt hat, weisen die großen Weltreligionen großes Potential auf, um Menschen verschiedener Kulturen zusammenzuführen. Dass sich fast 30% der Bevölkerung Südkoreas (ein Land, das durchaus eine konfuzianische Tradition besitzt und niemals unter einer kolonialen Herrschaft durch europäische Mächte stand) zum Christentum bekehrt haben, stellt dieses Potential unter Beweis. Dialog auf der religiösen Ebene sollte zwar nicht zur gegenseitigen Bekehrung der Weltreligionen instrumentalisiert werden. Aber wenn Versöhnung und Verständigung zwischen den Weltreligionen Entwicklungen herbeiführen können, die zur Abgrenzung des „Kampfes der Kulturen“ beitragen können, sollte der Dialog auf der Ebene der Religion in verschiedenen Formen und mit verschiedener

6 Dalai Lama: The Karma of the Gospel, in: Newsweek, 13/2000, S. 76.

7 Huntington, a.a.O., S. 528.

Intensität gestaltet werden. Hierin liegt eine gute Chance, das konfliktrträgige Potential auf der grundlegenden Ebene abzubauen.

Der sozio-ökonomische Ansatz

Der sozio-ökonomische Ansatz beruht auf der Annahme, dass es sich beim „Kampf der Kulturen“ im Grunde genommen um Kampf der Gesellschaften unterschiedlicher Entwicklungsstufen handelt, und die Konfliktrichtigkeit der Kulturen sich tendenziell reduzierten, wenn ihre sozio-ökonomischen Entwicklungsniveaus allmählich angeglichen werden. Diese Annahme impliziert die These, dass „Kampf der Kulturen“ vom Wesen her nichts anderes als einen Kampf zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften darstellt. Je mehr sich die asiatischen und islamischen Gesellschaften modernisieren, d.h. sozio-ökonomisch an das Niveau der westeuropäischen und nordamerikanischen Gesellschaften angleichen, desto harmonischer werden die westlichen, asiatischen und islamischen Kulturkreise miteinander umgehen.

Diesen Aspekt hat Dieter Senghaas bei der Kritik an den sogenannten „asiatischen Werten“ (Respekt vor Autorität, Vorrang der Gesellschaft gegenüber dem Individuum, Einheitserhaltung, Konsensherstellung und Harmoniebewahrung) pointiert zum Ausdruck gebracht. Die asiatischen Werte, so Senghaas, „sind identisch mit den europäischen Werten von gestern.“ Auf Grundlage der Beobachtung einer Übereinstimmung der „asiatischen Werte“ mit den „islamischen Werten“ und den „sozialistischen Werten“ stellte Senghaas fest, dass „jede traditionelle Gesellschaft, ungeachtet des Kulturkreises, auf solchen Werten aufgebaut [ist].“ In diesem Sinne empfahl er, „asiatische Werte nicht ganz wörtlich zu nehmen“. „Im originären Kerngehalt handelt es sich [dabei] um eine Variante von Werthaltungen, die jeder traditionellen Gesellschaft zu eigen sind.“ Statt von asiatischen Werten

kann man nach ihm auch von „lombardischen, anatolischen, schwäbischen Werten“ usw. oder eben einfach von traditionellen Werten sprechen.“⁸

Der Ansatz, den Streit über Werte nicht als Kampf der Kulturen, sondern als Konflikt zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften zu begreifen, hat einen methodischen Vorteil, um das Wesen der Trennlinien zwischen Kulturen noch genauer zu erkennen. Er teilt uns mit, dass es zwischen den Kulturen keine unüberbrückbaren Dinge gibt, weil sich Kulturen einschließlich Wertvorstellungen im Rahmen der gesellschaftlichen und ökonomischen Modernisierungsprozesse wandeln können. Wenn man die Modernisierungsprozesse in Europa und in Nordamerika als Bezugspunkt nimmt, kann man mit Senghaas sagen, dass es „nur“ eine Frage der Zeit zu sein scheint, „ehe Demokratie und Menschenrechte, insbesondere der institutionell gesicherte Schutz individueller Grundrechte, zu einem selbstverständlichen Inhalt ostasiatischer politischer Kultur geworden sein werden.“⁹

In der Tat kann der sozio-ökonomische Ansatz uns ermutigen, bei der Gestaltung des Kulturdialogs Ungeduld zu vermeiden und Verständnis für die modernisierenden Gesellschaft zu schaffen. Nach Senghaas kann der Westen „mit großer Gelassenheit in den Fernen Osten blicken. Entwicklungserfolge schaffen unausweichliche Zugzwänge.“¹⁰ Auch Francis Fukuyama scheint an die interkulturell harmonisierende Kraft der ökonomischen und technologischen Modernisierung zu glauben. Er weist darauf hin, dass in der Vergangenheit viele Gesellschaften technologischen Veränderungen unterworfen waren, in denen bestehende moralische Arrangements aufbrachen. Beispielsweise hat der Westen es geschafft, „zu Beginn des 20. Jahrhunderts neue Normen und Einrichtungen zu schaffen“, nachdem er in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Zuge seiner Umwandlung von einer Agrar- zu einer Industriegesellschaft eine gewaltige Erschütterung seiner Werte erlebt hatte. Das Gleiche soll nach Fukuyama auch für die Asiaten gelten, die jetzt mit einer starken Erschütterung ihrer traditionellen Werte

8 Senghaas, Dieter: Über asiatische und andere Werte, in: Leviathan, 1/1995, S. 5-13 (S.11).

9 Ebenda, S. 9.

10 Ebenda.

konfrontiert sind. In der Globalisierung, die er als ökonomische und institutionelle „Angleichung“ auf globaler Ebene definiert, sieht Fukuyama eine Demokratie fördernde Entwicklung, die auch die asiatischen Gesellschaften gründlich verändern wird. Nach der Asienkrise wird „das asiatische Modell (...) nicht mehr ernst genommen“ und das neue Millennium wird von Demokratie und Marktwirtschaft geprägt sein, die nach wie vor der „einzige gangbare Weg“ sind.¹¹

Mit Hilfe der philosophischen Intelligenz, der religiösen Kraft und der sozio-ökonomischen Dynamik hat die Menschheit gute Aussicht, den „Kampf der Kulturen“ in einen „Dialog der Kulturen“ umzuwandeln. In dieser Hinsicht scheint der Optimismus den Pessimismus zu übertreffen. Die drei Referenten, die auf dem von der Hans Martin Schleyer-Stiftung geförderten 6. Europakolloquiums des Zentrums für Europäische Integrationsforschung (ZEI) vom 5. bis 6. November 1999 in Königswinter ihre wertvollen Analysen und nüchternen Beobachtungen vorgetragen haben, sind überwiegend zuversichtlich, dass die Zukunft nicht dem Kampf, sondern dem Dialog der Kulturen gehören wird. Während Karl-Heinz Ludwig die Ursprünge chinesischen und westlichen Rechts systematisch analysiert und sich für eine Vertiefung der Verständigung zwischen Europa und Asien einsetzt, begreift Oskar Weggel den Dialog zwischen Europa und Asien als eine Chance für Annäherung zwischen West und Ost und zeigt konkrete Wege auf, die Europa bei der künftigen Begegnung mit Asien einschlagen sollte. Auch Walter Woon, der den Dialog zwischen Europa und Asien als schwierig einstuft und ihn nicht als eine „luxury“, sondern als eine „necessity“ betrachtet, gibt sich zuversichtlich, dass unsere Kinder und Enkelkinder in einer viel zivilisierteren und friedlicheren Umwelt leben können, wenn das große Projekt des Dialoges der Kulturen im 21. Jahrhundert gelingen wird.

11 Fukuyama, Francis: Ich oder die Gemeinschaft, in: Die Zeit, 11. November 1999.

Karl-Heinz Ludwig

Konfuzius und das Zwölftafelgesetz

Über die Ursprünge chinesischen und westlichen Rechts

Einleitung

Nie zuvor schien der Globus so klein: Drei Stunden fliegen wir von Frankfurt nach Moskau, acht nach New York und zehn nach Shanghai. Wir essen Rindfleisch aus Argentinien, Reis aus Thailand und Kiwis aus Neuseeland. Rollei-Kameras kommen aus Singapur, Castlewood Festplatten-Laufwerke aus Malaysia und Nautica-Sportkleidung ist „Made in China“. Globalisierung lautet das Zauberwort unserer Tage.

Die Welt, könnte man meinen, sei zum Dorf geworden. In allen Dörfern aber gibt es Streit. Wenn Bauer Wimmer in Niedereulenbach bei Rottenburg an der Laaber seine Kühe ständig auf der Weide von Bauer Huber grasen läßt, wird dieser früher oder später seinen Anwalt einschalten. Daß Bauer Li in Guanxian, Sichuan, das gleiche tun könnte, weil Bauer Wang das Wasser nur auf seine Reisfelder leitet, so daß Lis Setzlinge vertrocknen, hingegen ist nicht zu erwarten, denn erstens gibt es in Guanxian gar keinen Anwalt und zweitens verfügt der alte Wang über beste Beziehungen zum örtlichen Parteisekretär, einem Bruder des Leiters der Justizverwaltung im nahen Chengdu. Aufmüpfigkeit könnte den armen Li, der nicht einmal genug Geld hat, um den Steuereintreiber zu bestechen, also teuer zu stehen kommen und am Ende selbst hinter Gitter bringen.

Schwierig und mitunter gefährlich wird es, wenn es zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen zu Konflikten kommt. Denn dann versagen leicht die Regelmechanismen, die innerhalb einer Kultur gemeinhin zumindest so gut funktionieren, daß sie den Bestand der Gemeinschaft als ganzer si-

chern. Daß jede menschliche Gesellschaft im Laufe ihrer Geschichte ihre eigenen, spezifischen Verfahren zur Vermeidung wie zur Lösung von Konflikten entwickelt hat, ist also keineswegs von nur akademischem Interesse. In besonderem Maße gilt dies für China, leben hier doch immerhin mehr als ein Fünftel der Menschheit.

Ob Diplomaten oder Geschäftsleute, Studenten oder Journalisten: Wer mit Chinesen zu tun hat, macht stets von neuem die Erfahrung: Die Spielregeln, die in westlichen Kulturen scheinbar selbstverständlich in bindender Weise das Leben der Gemeinschaft regeln, haben im Reich der Mitte offenbar keine – oder zumindest nicht die gleiche – Gültigkeit. Das aber heißt: Das chinesische Rechtssystem ist prinzipiell anders als das westliche.

Damit stellt sich aber nicht nur – wie in der vergleichenden Rechtswissenschaft üblich – die Frage nach den Unterschieden zwischen westlichem und chinesischem Recht, sondern wie und warum es zu diesen Unterschieden kam. Bloßes Beschreiben führt nicht zum Verständnis. Dazu bedarf es der Erklärung.

Erklärung aber ist nicht möglich ohne Reflexion auf die Ursprünge beider Zivilisationen, wobei Zivilisation definiert wird als eine übergeordnete aus lokalen, ethnisch geprägten Kulturen gebildete Einheit. Ausgangspunkt für die Betrachtung ist somit die Ethnie als ein durch gemeinsame Abstammung, Sprache, Bräuche, Religion und Riten zusammengehaltene soziale Gruppe, wobei die kulturellen Bande nicht anders als die Bande des Blutes stetem Wandel unterliegen, der lebendigen Ausdruck findet in Mythen, Erinnerungen, Werten und Symbolen.

Ursprünge chinesischen Rechts

Daß die Menschen in jenem Gebiet am südöstlichen Rand der eurasischen Landmasse mit 400 und mehr Millimetern Niederschlag eine andere Zivilisation entwickelt haben als jene, die nordwestlich davon in den Gebieten mit nur geringerem Niederschlag leben, liegt auf der Hand: Die Kulturen der in den semiariden und ariden Gebieten Tibets, Zentralasiens und der Mongolei lebenden Völker, aufgrund der klimatischen Bedingungen meist

nomadische Viehzüchter, unterscheiden sich grundsätzlich von der Zivilisation der Han, jener sesshaften, im feuchten Klima zwischen der Mandschurei im Nordosten und Yunnan im Südwesten siedelnden Ackerbauern chinesischer Sprache und Kultur.

Der Gegensatz zwischen den Lebensweisen der Han und denen ihrer westlichen Nachbarn war eine Quelle ständigen Konflikts und kriegerischer Auseinandersetzungen, denn das chinesische Kernland stellte vor allem in Zeiten extremer Dürre in den ohnehin schon regenarmen Gebieten für Angriffe der nomadischen Reitervölker ein lohnendes Ziel dar. Die Han, für die es keinerlei ökonomischen Anreiz für eigene größere Wanderbewegungen in die unwirtlichen Steppen- und Wüsten- und Gebirgsregionen Innerasiens gab, lebten daher spätestens seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. in ständiger Bedrohung durch Raubzüge und Invasionen aus Richtung Nordwesten.

Das Verhältnis der Chinesen zu ihren Nachbarn war folglich stets geprägt von Abwehr und Verteidigung. Im Idealfall war China stark und die Völker jenseits der Grenzen des eigenen Kulturraums tributpflichtig, im schlimmsten Fall, wie zur Zeit der Mongolenherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert, wurde es von den Fremden vollständig unterworfen, rettete jedoch die eigene kulturelle Identität, indem es die Eroberer assimilierte. Dazwischen bediente man sich der Methode der Besänftigung, notfalls durch Verheiratung chinesischer Prinzessinnen mit mächtigen Barbarenfürsten. Eine von gegenseitiger Achtung, ja Gleichberechtigung geprägte Haltung konnte unter solchen Voraussetzungen nicht entstehen.

Das Weltbild, das sich aufgrund dieser Umstände entwickelte, fand seinen symbolischen Ausdruck in jenem Bauwerk, das bis heute unser Bild von China prägt: der Großen Mauer. Diesseits der Mauer, die im Südwesten durch die Barriere des Himalaya und im Süden und Osten durch das Meer ihre natürliche Fortsetzung fand, befand sich das Reich der Mitte. Außerhalb, an der Peripherie, lebten die Tributvölker und jenseits von diesen, noch weiter entfernt, lagen die übrigen Länder, mit denen man zwar zum Teil regen Handel trieb, nicht aber unmittelbar zu tun hatte und sich daher auch nicht ernsthaft beschäftigen mußte. Eine militärische Bedrohung ging vor dem 19. Jahrhundert von ihnen ohnehin nicht aus. Innenwelt und Au-

Benwelten umgaben einander wie Zwiebelringe, wobei der Regelmechanismus der chinesischen Zivilisation nur im Innern galt. Abschottung, nicht Annäherung war die Grundprinzip der Überlebensstrategie – ein denkbar schlechter Humus für jegliches Völkerrecht.

Förderte die Notwendigkeit der Abgrenzung und Verteidigung nach außen das Entstehen einer starken Zentralgewalt, taten im Innern wirkende Faktoren ein übriges, denn das Kerngebiet des Siedlungsraums der Han lag in den Überflutungsbereichen des Huang He und des Yangzi. Beide Flußsysteme bargen gleichermaßen Vorteile wie Gefahren. So bildete der feine, durch das Abschmelzen riesiger Gletscher im Pleistozän freigesetzte und vom Wind nach Süden getragene Staub in Gestalt dicker Ablagerungen fruchtbaren Löß' im Bereich des Huang He zwar einerseits die Wiege chinesischen Ackerbaus, bedrohte aber andererseits auch die Menschen, denn die immensen Schlammassen, die der Gelbe Fluß mit sich führt und denen er seinen Name verdankt, erhöhten durch Sedimente sein Bett immer wieder so weit, bis die von ihm selbst errichteten Dämme dem Druck nicht mehr standhielten und die Wassermassen plötzlich ihren Lauf änderten. Ähnliche Mechanismen waren auch weiter südlich am Yangzi am Werk, der in Tibet entspringt und dessen Fluten ebenfalls seit Jahrtausenden die an seinem Unterlauf lebende Bevölkerung bedrohen.

Während die Bewirtschaftung der Felder, die entsprechend den spezifischen topographischen und klimatischen Gegebenheiten und je nach Art der Feldfrüchte – ob Hirse oder Gerste, Winter- oder Sommerweizen, Trocken- oder Naßreis – unterschiedliche soziale Organisationsformen erforderte, weitgehend dezentral reguliert werden mußte, bedurfte es zur Bewältigung großer Gemeinschaftsaufgaben wie dem Deichbau zur Vorbeugung gegen Überschwemmungskatastrophen einer effizienten Zentralmacht, die diese Arbeiten nicht nur zu organisieren sondern notfalls auch mit Zwang durchzusetzen in der Lage war. So kam es in China zur Doppelstruktur von verhältnismäßig kleinen geographischen und sozialen Einheiten auf lokaler Ebene und einer streng hierarchisch geordneten Verwaltung auf zentralstaatlicher Ebene.

Die daraus resultierende innere Spannung zwischen den zentrifugalen, auf Familienverband und Dorfgemeinschaft beruhenden und den zentripetalen, auf den Bestand und Zusammenhalt des Reiches als ganzem gerichteten Kräften hat im Laufe der gesamten chinesischen Geschichte – in Wechselwirkung mit der ständigen Bedrohung von außen durch die Steppenvölker Mittelasiens – das Reich der Mitte immer wieder zerfallen und sich anschließend neu zu Teilstaaten oder zu einem Zentralstaat vereinen lassen.

Neben naturräumlichen Faktoren, zu denen genau betrachtet auch der vornehmlich militärischen Zwecken dienende Bau und Ausbau von Wasserstraßen durch die kaiserlichen Verwaltungen zu rechnen ist, spielte in China schon sehr früh auch die gedankliche Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur wie mit sich selbst als eines gesellschaftlichen Wesens eine für die chinesische Zivilisation konstitutive Rolle. In jenem als „Achsenzeit“ bezeichneten Zeitraum zwischen etwa 800 und 200 v. Chr., in dem unabhängig voneinander in unterschiedlichen Kulturen der Schritt vom rein mythischen zum reflektierenden Welt- und Selbstverständnis des Menschen vollzogen wurde, kam es auch in China zu für die gesamte künftige Entwicklung richtungweisenden Weichenstellungen.

Diese Weichenstellungen betrafen auch das chinesische Recht, dessen älteste uns bekannte Kodifizierung in Gestalt von Inschriften überliefert ist, die der Staatsminister Zi Chan des kleinen, von mächtigen Nachbarn umgebenen Staates Zheng 536 v. Chr. auf dreifüßigen Bronzegefäßen hatte anbringen lassen. Dieses *Xingshu*, das *Buch der Strafen*, fand jedoch nicht nur Nachahmer in anderen Staaten, sondern stieß auch auf heftige Kritik, wie der berühmte Protestbrief des Shu Xiang, eines Würdenträgers eines Nachbarstaates an Zi Chan zeigt, in dem es heißt:

„In alten Zeiten haben die frühen Könige regiert, indem sie die Streitfälle [so wie sie vorkamen] reiflich überdachten; ihre Strafen und Bußen haben sie nicht [niedergeschrieben], weil sie fürchteten, dies würde unter den Menschen zu unkontrollierbarer Streitsucht führen. Sie bedienten sich daher des *yi* (des Prinzips sozialer Gerechtigkeit); um die Menschen im Zaume zu halten, hielten sie sie mit Hilfe ihrer Verwaltungsmaßnahmen beisammen, aktivierten für sie das *li* (die akzeptierten Regeln rechten Verhal-

tens), bewahrten ihnen gegenüber *xin* (Vertrauen) und boten ihnen [Beispiele] für *ren* (wohlwollende Menschlichkeit) [...] Wenn die Menschen jedoch die Strafen kennen, verlieren sie ihre Furcht vor der Autorität und nehmen eine streitsüchtige Haltung ein, die sie dazu bringt, sich auf das geschriebene Wort [der Strafgesetze] zu berufen angesichts der Möglichkeit, damit [vor Gericht] Erfolg zu haben. [...] Sobald die Menschen die Grundlage kennen, auf der sich disputieren läßt, werden sie *li* (die [ungeschriebenen] Regeln rechten Verhaltens) zurückweisen und sich auf das geschriebene Wort berufen, indem sie auf spitzfindigste Weise argumentieren. Die Ordnung störende Rechtsstreite werden sich mehren und Bestechung wird an der Tagesordnung sein. [...] Ich habe sagen hören, daß es in einem Staat, der vor dem Zusammenbruch steht, mit Sicherheit zahlreiche Regierungsverordnungen gibt.“

Dieses Zitat ist nicht nur von Interesse, weil es deutlich macht, daß in China bereits vor zweieinhalb Jahrtausenden intensiv über Sinn und Zweck kodifizierten Rechts nachgedacht und gestritten wurde. Es ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil darin jegliche auf gesetztem Recht basierende staatliche Ordnung ausdrücklich als für das friedliche Zusammenleben der Menschen schädlich erklärt und daher bewußt verworfen wird. Gesetze und Verordnungen, von denen wir gemeinhin annehmen, sie seien dazu da, Konflikte zu vermeiden und, wenn dies nicht möglich ist, wenigstens zu lösen, erscheinen hier als deren in Wahrheit eigentliche Ursache. Rechtssicherheit, so die These, verdirbt die Moral, denn eine Strafe, die vor der Tat feststeht, verliert ihren Abschreckungswert. Überdies führt sie zur Streitsucht. Der Staat würde daher an ihr unweigerlich zugrundegehen.

Diese aus westlicher Perspektive reichlich ungewöhnliche Sicht der Dinge wird verständlich, wenn man bedenkt, daß der Text aus der Frühlings- und Herbstperiode (722-481) stammt, einer von Kämpfen zahlreicher lokaler Fürstengeschlechter um die Vorherrschaft geprägten Zeit, in der sich die Menschen zurücksehnten nach der nostalgisch verbrämten „guten alten Zeit“ kleiner bäuerlicher Dorfgemeinschaften. Und dieses Ideal einer von verwandtschaftlichen Beziehungen geprägten Sozialordnung, in der rechtes Verhalten durch verinnerlichte moralische Prinzipien und Riten – durch *yi*, *li*, *xin* und *ren* – gewährleistet und nicht mittels staatlicher Dekrete und Ge-

setze erzwungen wird, ist im Kern nicht anderes als das, worum es auch Konfuzius (trad. 551-479) ging, der fünfzehn Jahre alt war, als Shu Xiang den Legalismus des Staates Zheng kritisierte. Die Auseinandersetzungen zwischen den Konfuzianern und den Legalisten erreichten ihren ersten Höhepunkt mit der Einigung Chinas durch Qin Shihuangdi – im Fernen Westen wurde der 26jährige Hannibal nach der Ermordung Hasdrubals Oberkommandierender der karthagischen Armee – 221 v. Chr.: Der Erste Kaiser ließ es nicht damit bewenden, seinen bürokratischen Zentralstaat streng legalistisch zu ordnen, sondern befahl 213 v. Chr. darüber hinaus sämtliche nicht-legalistischen Schriften zu verbrennen und verbot bei Todesstrafe jegliches Zitieren klassischer Texte und das Anführen historischer Beispiele zur indirekten Kritik an der aktuellen Politik.

Und so fand Shu Xiangs Prophezeiung, daß ein mittels Gesetzen regierter Staat dem Untergang geweiht sei, sehr bald ihre Bestätigung: Seine legalistische Regierungsmethode hatte Qin Shihuangdi so verhaßt gemacht, daß es bereits unmittelbar nach seinem Tod im Jahr 210 v. Chr. zur Volkserhebung kam, die kurz darauf zum Sturz der von ihm gegründeten Dynastie führte.

Obwohl die kurze, für die staatliche Entwicklung Chinas jedoch immens wichtige Episode der Qin-Dynastie den Ruf der Legalisten ein für alle mal schwer beschädigte, das Ansehen der Konfuzianer hingegen enorm förderte, bedeutete dies nicht, daß legalistische Vorstellungen und Praktiken seither keine Rolle mehr gespielt hätten. Tatsächlich haben sich alle späteren Dynastien systematisch schriftlich fixierter Gesetze und Verordnungen als Mittel staatlicher Ordnung und Kontrolle bedient, doch blieben diese fast ausschließlich auf reines Straf- und Verwaltungsrecht beschränkt. Das chinesische *fa*, das den westlichen Begriffen „Recht“ und „Gesetz“ am nächsten kommt, wird daher bis heute weitgehend mit Strafrecht gleichgesetzt. Ein Zivilrecht im westlichen Sinne hat es in China nie gegeben.

War die Niederlage des Legalisten also keineswegs vollständig, handelte es sich dennoch um einen fast uneingeschränkten Triumph der Konfuzianer, denn die von ihnen propagierten Werte wurden zur moralischen Norm auch

des kodifizierten Rechts. Ohne zu übertreiben kann man daher von einer Konfuzianisierung des chinesischen Rechts sprechen.

Die Folge war, daß Staat und Gesellschaft in China bis heute weitgehend bestimmt wurden von Leitvorstellungen und Werten, die schon vor 2500 Jahren einer idealisierten Vergangenheit zugeschrieben und als Heilmittel für die gesellschaftlichen Übel der Gegenwart gepriesen worden waren. Dabei kam es weder darauf an, ob es diese heile Welt in der alten Zeit der frühen Könige überhaupt je gegeben hatte, noch ob und wie stark sich das, was man als konfuzianische Ideale empfand oder ausgab, im Laufe der Zeit veränderte. Maßgeblich war allein, daß dem chinesischen Recht stets moralische Überzeugungen zugrunde lagen. Daß es eine Trennung geben könnte von Gerechtigkeit und Recht, ist Chinesen nie in den Sinn gekommen.

Eine der Voraussetzungen dafür, daß das am konfuzianischen Wertekanon orientierte Rechtssystem in seinen Grundzügen so lange Bestand hat haben können, war, daß die chinesische Gesellschaft bis in jüngste Zeit, ja großenteils bis in unsere Tage, im wesentlichen die aus kleinen Dorfgemeinschaften zusammengesetzte Agrargesellschaft geblieben ist, der diese Werte ursprünglich entstammten. Hinzu kamen eine Reihe weiterer, für die chinesische Kultur spezifische Faktoren wie die nur für eine monosyllabische, nicht flektierende Sprache wie das Chinesische sinnvolle Begriffsschrift, denn sie erst ermöglichte es, daß die klassischen Texte in unveränderter Form über alle Dialektgrenzen hinweg und durch alle Zeiten hindurch lesbar und damit auch Grundlage von Sitte und Moral bleiben konnten. Dies aber bildete wiederum die Basis für das System der Beamtenprüfungen, durch das erst der konfuzianische Wertekanon zum ideologischen Fundament der kaiserlichen Verwaltungen werden konnte.

Allen inneren Krisen und Konflikten zum Trotz funktionierte das chinesische Rechtssystem, solange die äußeren Bedingungen, unter denen es entstanden war, im wesentlichen die gleichen blieben. Doch diese änderten sich mit der Ankunft der Europäer, wobei im 16. Jahrhundert, als sich die Portugiesen in Macao niederließen, die Tragweite des Aufeinandertreffens der beiden so unterschiedlichen Zivilisationen noch kaum erkennbar war. Erst im 18. Jahrhundert, als die Länder des Westens, militärisch inzwischen

allen anderen Völkern haushoch überlegen, mit geringem Einsatz ganze Kontinente unter ihre Herrschaft brachten, wurden sie auch für China zur Gefahr: Seit Jahrtausenden nur von den Völkern Innerasiens bedroht, sahen sich die Chinesen auf einmal von See her Fremden gegenüber, bei denen die gewohnten Strategien zur Konfliktvermeidung und Konfliktlösung versagten und die sich schon deshalb nicht in das traditionelle Weltbild einfügen ließen, weil sie ein völlig anderes Werte- und Rechtssystem besaßen.

Das Schlimmste aber war, daß die „fremden Teufel“, wie Chinesen die Europäer gerne nennen, nicht nur ein anderes Rechtssystem hatten, sondern ganz selbstverständlich – nicht anders als sie selbst – davon ausgingen, daß es gar kein anderes gab. Beide Seiten erwarteten und verlangten also vom jeweils anderen, daß dieser sich an Regeln hielt, die er gar nicht kannte. Die Folge war ein Konflikt zwischen den Zivilisationen, der wiederholt zu kriegerischen Auseinandersetzungen führte und der noch heute andauert.

Ein unerläßlicher Schritt in Richtung auf eine Lösung dieses Konflikts ist, daß beide Seiten sich der Ursprünge des fremden wie auch des eigenen Rechtssystems bewußt werden. Nur so wird es möglich sein, Verständnis für einander zu entwickeln anstatt einander gegenseitig zu verteufeln.

Ursprünge europäischen Rechts

Dabei genügt schon ein flüchtiger Blick auf die Landkarte, um zu erkennen, daß die naturräumlichen Gegebenheiten Westeuropas, wo sich das abendländische Rechtssystem entwickelt hat, grundsätzlich von denen Chinas unterscheidet: Rom, die Wiege westlichen Rechts, war ein winziger Punkt im mittleren Abschnitt der ins Mittelmeer hineinragenden Apenninhalbinsel und kein weiträumiges, von riesigen Flußsystemen durchzogenes Siedlungsgebiet sesshafter Bauern, die aus immer derselben Richtung ständig Angriffen von Steppenvölkern ausgesetzt gewesen wären. Wahrscheinlich im 7. Jahrhundert v. Chr. durch den Zusammenschluß mehrerer kleiner Siedlungen entstanden, war die Stadt am Tiber, dem Grenzfluß zwischen Latium und Etrurien, von Anfang an Treffpunkt von Angehörigen dreier unterschiedlichen Kulturen: Latinern, Etruskern und Sabinern.

Damit zeigt sich bereits ein für die gesamte römische Zivilisation konstitutives Element: die Offenheit gegenüber anderen Kulturen und die Bereitschaft, diese zu integrieren. Gefördert wurde dies in dieser frühen Zeit nicht zuletzt dadurch, daß Rom verkehrsgünstig an einer Furt lag, so daß zu Ackerbau und Viehzucht (der Name Italien kommt vermutlich vom oskischen und bedeutet „das Kälberreiche“) als drittes wirtschaftliches Standbein ein schwunghafter Handel kam, der außer rasch wachsendem Reichtum auch Kontakte zu Angehörigen weiterer Kulturen führte. Und auf der Apenninhalbinsel lebten damals zahlreiche kulturell eigenständige Stämme, deren bedeutendster, die Etrusker, ausgesprochene Städter waren.

Die etwa Ende des 9. Jahrhunderts vermutlich aus Kleinasien eingewanderten Etrusker waren es denn auch, die den stärksten Einfluß auf Rom ausübten, denn sie kamen in Scharen, um sich hier als Handwerker, Kaufleute, Baumeister, Priester oder Heilkundige niederzulassen. Vor allem aber stellten sie die ersten Herrscher: Etruskische Fürsten regierten die aufstrebende Stadt, deren Namen sich vom etruskischen *gens Ruma* herleitet, bis im Jahr 510 v. Chr. – Konfuzius war damals 41 Jahre alt – die Alleinherrschaft (Monarchie) des *rex*, der als oberster Heerführer, Priester und Richter zugleich das *imperium*, die oberste Befehlsgewalt, und das *auspicium*, die Einsicht in den Willen der Götter, besaß, beendet und durch eine Adels-herrschaft ersetzt wurde.

Nun hatte Rom seine erste republikanische Verfassung und damit ein System, das die einst uneingeschränkte Macht des Königs durch ein höchstes Amt ersetzte, das auf zwei gleichgestellte Konsuln verteilt und zudem auf ein Jahr beschränkt war. Ergänzt wurden diese beiden Prinzipien der Kollegialität und der Annuität durch ein drittes Mittel der Machtbegrenzung: die Übertragung der sakralen Funktionen auf einen Opferkönig, *rex sacrorum* genannt, und die unter ihm stehenden Priester oder *pontifices*. Das aber bedeutete nichts weniger als die Trennung von staatlichen und sakralen Funktionen – ein unvorstellbarer Vorgang für das klassische chinesische Staatsverständnis, dem zufolge die Herrschaft des Himmelssohnes doch gerade dadurch sakral legitimiert ist, daß er (am besten durch *wuwei*, eine besonders wirksame Art des Nicht-Tuns) die kosmische Ordnung erhält und mit ihr auch die Harmonie den menschlichen Gesellschaft. Woraus

freilich umgekehrt folgt, daß der Kaiser, wenn diese Harmonie gestört ist, dafür verantwortlich ist und das „Mandat des Himmels“ verliert.

Aber schon vor der Republikzeit, noch unter dem etruskischen König Servius Tullius (trad. 578-534), hatte es in Rom eine Reform gegeben, über die, hätte er davon erfahren, Konfuzius, für den die Familie Urzelle wie Urbild des Staates in einem war, gewiß entsetzt gewesen wäre: Im Zuge einer Heeresreform hatte Servius zu Steuer- und Aushebungszwecken neue Methoden zur Klassifizierung der Bürger Roms eingeführt, die den Besitz von Grund und Boden, das Vermögen also, zur Voraussetzung für die Verleihung der Bürgerrechte machte, wodurch die Zugehörigkeit sowohl zu einzelnen Geschlechtern als auch zu bestimmten ethnischen Gruppen an Bedeutung verlor. Das schwächte zwar einerseits die Rolle der Familien wie auch der Volksgruppen in der Gesellschaft, stärkte andererseits jedoch die Verpflichtung gegenüber dem und die Identifizierung mit dem Staat über alle familiären und ethnischen Grenzen hinweg. Vor allem aber verlagerte es die Macht weg von einzelnen Gruppen und hin zu Versammlungen wie Senat, Magistrat und Komitien.

Wie immer in der Geschichte barg auch diese Lösung eines Problems den Samen eines neuen, denn das neue timokratische System, das die Bürgerschaft über familiäre und ethnische Grenzen hinweg einte, spaltete sie zugleich aufgrund ihres unterschiedlichen Mitspracherechts in die Schicht der Herrschenden, den Altadel der reichen Patrizier, und die Schicht der von der Herrschaft ausgeschlossenen Plebejer – und dies in einer Lage, in der das von Feinden umgebene Rom ständig in seiner Existenz bedroht war. Die Folgen, verstärkt durch Mißernten und Epidemien, waren wirtschaftlicher und sozialer Niedergang, was naturgemäß zu einer weiteren Zunahme der inneren Spannungen führte, die sich wiederholt gewaltsam entluden. Ein übriges tat die Einführung des Geldes, das den traditionellen Tauschhandel mit Vieh (lat. *pecunia*, Geld, von *pecus*, Vieh) auf der Parität 1 Ochse = 10 Schafe = 100 Asse (Bronzemünzen; *as*, römisches Pfund) ablöste und mit dem das Schuldenmachen begann. So wurden die Armen immer ärmer und die Reichen immer reicher, und der Gegensatz zwischen der Plebs, die um eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage und um politischen Einfluß kämpfte, und den Patriziern verschärfte sich.

Unter diesen Umständen sahen sich die Patrizier, unterstützt von den Plebejern, schließlich gezwungen, eine Kommission von zehn Männern (*decemviri*) zu beauftragen, für die Lösung der drängendsten Probleme Regelungen zu finden und diese schriftlich zu fixieren. So kam es um 450 v. Chr. zur ersten Kodifikation des römischen Rechts in Gestalt der Zwölftafelgesetze (*Leges duodecim tabularum*).

Im Gegensatz zu dem 86 Jahre zuvor im Staate Zheng verfaßten Kodex des Li Chan handelte es sich hier nicht um Erlasse eines einzelnen, sondern um das Werk eines Recht setzenden Kollektivs, einer von den damaligen Verfassungsorganen legitimierten gesetzgebenden Versammlung. Hinzu kommt, daß die Gesetze nicht wie in China dem Blick der Öffentlichkeit entzogen auf einem Sakralgefäß festgehalten, sondern auf zwölf (vermutlich Bronze-) Tafeln auf dem Forum – mitten im Herzen des späteren römischen Weltreichs – aufgestellt wurden, so daß jedermann sie lesen konnte. Das bedeutete Rechtssicherheit. Und ein dritter wichtiger Unterschied zum *Buch der Strafen* ist, daß die Zwölftafeln neben Strafgesetzen bereits Bestimmungen des Zivilrecht, des *ius civile*, enthielten.

Die beiden ältesten, in Bronze gegossenen Zeugnisse kodifizierten Rechts in China und im Westen sind somit gleichsam die Archetypen der bis heute prinzipiell unterschiedlichen Rechtssysteme der beiden Zivilisationen: Das *Xingshu*, von den Herrschenden erlassen, diente der Disziplinierung der Menschen mittels Strafandrohung. Der Zweck der Zwölftafelgesetze hingegen war – ähnlich den solonischen Gesetzen fast anderthalb Jahrhunderte zuvor, und der griechische Einfluß auf diese ist unstrittig – der Schutz der Plebs vor der Willkür der Patrizier.

Beginnend mit Vorschriften zu Prozeß- und Vollstreckungsverfahren enthielten die Zwölftafeln Regelungen des Familien- und Erbrechts, des Vertrags-, Eigentums- und – aus genannten Gründen ganz besonders wichtig – des Kreditrechts, des Nachbar- und Sklavenrechts sowie des Verwaltungs- und Strafrechts. Selbst Vorschriften für die öffentliche Sicherheit und die Hygiene fehlten nicht. Alles in allem handelt es sich bei den Zwölftafelgesetzen, welche die patriarchalische, alles andere als demokratische Gesell-

schaftsstruktur des damaligen Rom widerspiegeln, um archaisches Recht in erstaunlich „modernem“ Gewand.

Der römischen Begriff der *lex*, des Gesetzes, ist unlösbar verknüpft mit dem Begriff des *ius*, des Rechts, und dem den Bereich der Rechtsprechung bezeichnenden Sammelbegriff der *iudicia*. Alle drei zusammen sind das, was alle Bürger einer Stadt oder eines Staates miteinander verbindet: Die Dreieinigkeit aus *lex*, *ius* und *iudicia* bildet den eigenständigen, streng formalistisch geregelte, Herrscher wie Beherrschte bindende Rechtsordnung. Mit dem moralischen Begriff der Gerechtigkeit, der *iustitia*, hat diese nur mittelbar etwas zu tun. Die Kinder, für die die Zwölftafelgesetze bis zum Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. Lernstoff blieb, verinnerlichten daher auch keine ewig gültigen, womöglich göttlichen Werte, sondern paukten von Menschen für von Menschen geschriebene Regeln, die jederzeit ergänzt und geändert werden konnten.

Diese keineswegs nur chinesischem, sondern allem nicht-westlichem Denken fremde Trennung von Recht und Gerechtigkeit, von Moral und Gesetz, die es auch in Griechenland nicht gab, ließ in Rom einen ganz neuen Berufstand entstehen: den des Rechtsberaters, des *iuris consultus*, denn das Rechtswesen wurde bald so kompliziert, daß sich nur noch Spezialisten darin auskannten. Die Rechtsgelehrtheit wurde zur *iuris scientia*, zur Rechtswissenschaft. Womit im Westen genau das eingetreten ist, wovor Shu Xiang und nach ihm Konfuzius und die Konfuzianer im Osten gewarnt hatten: Die Menschen beriefen sich auf das geschriebene Wort anstatt auf die Regeln der Moral und argumentierten vor Gericht auf die spitzfindigste Weise mit Aussicht auf Erfolg. Rechtsstreite waren an der Tagesordnung und wurden zu einem wesentlichen Merkmal der römischen Kultur und später der gesamten westlichen Zivilisation.

Das römische Recht war also kein Gesetzes- sondern ein Juristenrecht. Es wurde ständig weiterentwickelt und den rasch wechselnden Umständen angepaßt. Daß die Römer die zwölf Tafeln, die vermutlich bei der Zerstörung Roms durch die Gallier im Jahr 386 v. Chr. vernichtet wurden, nie wieder aufstellten, tat ihrer Funktion und Bedeutung keinen Abbruch. Im Gegenteil: sie erhielten gerade dadurch normative Symbolkraft ohne – eingengt

durch die wortgetreue Überlieferung der auf ihnen kodifizierten Regeln – der Fortentwicklung des römischen Rechts enge Grenzen zu setzen. So blieben sie Leitfaden und Arbeitsmaterial für den Berufsstand der Juristen bis zum Untergang des weströmischen Reiches im Jahr 476 n. Chr. und dem Zusammenbruch der antiken Welt infolge der Völkerwanderung.

Ausgelöst hatte die Wanderung der gotischen Stämme in Richtung Westen der Ansturm eben jener Reitervölker aus den Tiefen der mittelasiatischen Steppen, die einst am entgegengesetzten Ende der eurasischen Landmasse das Volk der Han dazu gebracht hatten, ihr Reich durch den Bau der Großen Mauer nach Westen hin abzuschirmen. Ob die Hunnen mit den Xi-ongnu gleichzusetzen sind, die schon Chinas Erstem Kaiser Qin Shihuangdi zu schaffen gemacht hatten, wird wohl nie zu klären sein. Tatsache aber ist, daß zur gleichen Zeit, als als Folge des Ansturms der kriegerischen Nomaden, die der neue zusammengesetzte Reflexbogen waffentechnisch überlegen machte wie später die Awaren der Steigbügel, das weströmische Reich zerbrach, auch Nordchina von Steppenvölkern überrannt und größtenteils zerstört wurde. Doch anders als in Europa wurden diese im Reich der Mitte nahezu vollkommen assimiliert und sinisiert. Das traditionelle chinesische Sozial- und Rechtssystem blieb dadurch weitgehend intakt.

Anders in Europa, denn hier verlor mit dem Ende des tausendjährigen römischen Reiches auch dessen Rechtssystem seine Funktionsfähigkeit, da den Germanen, die nun in den westlichen Provinzen herrschten, ein Recht im Sinne von *ius* – genau genommen ist dieser Begriff des Rechts auf Kulturen außerhalb des Abendlandes überhaupt nicht anwendbar – nicht weniger fremd war als den Chinesen. Die Folge war, daß das römische Recht jahrhundertlang vom „Recht“ der germanischen Stämme überlagert und verdrängt wurde – bis es in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wieder aufgegriffen und zur Grundlage der Dominanz des Westens auf dem gesamten Globus wurde.

Wie dies geschah, und warum es schließlich zu dem kam, was man heute Globalisierung nennt, aber ist ein anderes Kapitel der Geschichte.

Oskar Weggel

Gefahr oder Chance? Die Begegnung mit Asien

Asien existiert zwar als geografische, nicht aber als soziokulturelle Einheit. Unter kulturhistorischen Gesichtspunkten ist es vielmehr eine europäische Erfindung, da es auf dem Kontinent nicht nur *eine* Tradition, sondern zumindest fünf große Wertesysteme gibt, die einander jahrhundertlang zum Teil nicht besser gekannt haben als beispielsweise den westlichen Wertekreis. Abweichend von Huntington, der Asien unter hinduistischen, konfuzianischen und japanischen „Zivilisations“-Gesichtspunkten wahrnimmt, wird hier zwischen der hinduistischen, der theravada-buddhistischen, der malayo-islamischen, der philippinisch-katholischen und der metakonfuzianischen Welt unterschieden, wobei der zuletztgenannte Bereich eine Reihe moderner Staaten umfasst, in denen das konfuzianische Erbe weiterlebt, nämlich die VR China, Taiwan, Hongkong, Singapur, die beiden Koreas, Vietnam – und Japan.

Theoretisch lässt sich die „Begegnung mit Asien“ auf zwei Wegen ansteuern, nämlich entweder über die Darstellung aller fünf Kulturkreise oder aber über die Vergegenständlichung der Thematik anhand einer einzelnen „Zivilisation“. Der erste Weg erfordert mühevoll Detailarbeit, die sich allenfalls in Buchform bewältigen lässt.¹² Aus darstellungsökonomischen Gründen sei im vorliegenden Zusammenhang der zweite Weg besprochen, wobei der weltweit aufsehenerregendste – und wirtschaftlich erfolgreichste

12 Der Autor hat hierzu eine Monografie mit dem Titel „Die Asiaten“ vorgelegt, die 1989 im C.H.Beck-Verlag, München, und seitdem in zwei dtv-Ausgaben erschienen ist.

– Kulturkreis ins Auge gefasst sei, nämlich der Bereich des Metakonfuzianismus.

Da sich die westliche Forschung – und die westliche Öffentlichkeit – mit dem Verständnis dieser Welt lange Zeit so schwer getan hat, sei hier zunächst auf Fragen der methodischen Annäherung und anschließend auf den Inhalt der Überlieferung eingegangen.

Wie kommt man methodisch an „Asien“ heran?

Da Asien, wie erwähnt, ein so überaus „multikulturelles“ Gebilde ist, soll sich der Fokus hier auf einen überschaubaren „metakonfuzianisch“ geprägten Bereich, nämlich auf China richten, das bekanntlich auch für die westliche Wissenschaft lange Zeit nicht so recht fassbar gewesen ist. Zumindest wurden hier im Verlauf von gerade einmal fünf Jahrzehnten nicht weniger als fünf verschiedene Methodenansätze durchprobiert, die in ihrer Gegensätzlichkeit die Problematik des Zugangs deutlich werden lassen.

a. Die früheste Methode der VRCh-Forschung, nämlich der *Totalitarismusansatz*, war eine Folge des Antikommunismus, der während der fünfziger und sechziger Jahre im Westen vorherrschte und der nicht nur auf die UdSSR, sondern auch auf die 1949 neugegründete VR China abfärbte. Vom Ansatz „China = Sowjetunion unter Stalin = Deutschland unter Hitler“ ausgehend interessierte sich die Chinabeobachtung damals für Gegenstände wie Führerkult, Einparteienherrschaft und Elitenrekrutierung, für spezifische Formen von Gewaltausübung (Arbeitslager, KZs) und von Indoktrination sowie nicht zuletzt auch für die Schaffung von Feindbildern.

Zu Recht haben hellsichtige Kritiker schon in dieser Frühzeit daraufhingewiesen, dass das Totalitarismusmodell für die Wahrnehmung interkultureller Differenzen, wie sie ja gerade im chinesischen Kontext so markant hervortreten, kein Organ besitze.

b. In den sechziger und siebziger Jahren rückte anstelle des totalitaristischen zunehmend der *marxistische* Ansatz, der im Stile einer komparativen Kommunismusforschung (China = Sowjetunion = Jugoslawien) vorging und sich für Fragen wie Planwirtschaft, für Einparteienherrschaft, für den

Übergang von der Revolution zur Administration oder von der Spontanität zur Planwirtschaft interessierte.

Heutzutage nimmt sich auch dieser Ansatz wie ein methodischer Saurier aus. Zwar pflegt die KPCh-Führung nach wie vor Lippenbekenntnisse zum „Sozialismus“ abzugeben, doch ist dieser Begriff seit dem XII. Parteitag von 1987 so grundlegend entkernt und neu definiert worden, dass ihn mit der klassischen marxistischen Ausformulierung, ja selbst mit dem Sino-kommunismus der frühen Jahre kaum noch etwas verbindet.

c. Noch abwegiger als der Kommunismus- war der *Revolutionsansatz* (China 1949 = Frankreich 1789 = Kuba 1959), der sich anzubieten schien, nachdem die VR China der UdSSR den Rücken gekehrt, und damit in eine neue Phase ihrer Geschichte eingetreten war.

Nie *vor-* und gottlob auch nie wieder *nachher* haben sich chinabezogene Darstellungen so unsäglich weit von der Realität der VRCh wegbewegt, wie es vor allem zur Zeit der „Kulturrevolution“ geschehen ist, die von 1966-1976 dauerte und in deren Gefolge sich so mancher Essayist ein „Revolutionsbild“ zurechtlegte, das wenig mit China, viel aber mit seinen eigenen Träumen und Phantasien zu tun hatte – man denke an die von empirischen Befunden weitgehend unbelasteten Bücher Joachim Schickels, Alain Peyrefittes oder aber an die Beiträge der französischen Autorin Claudie Broyelle, die noch 1973 eine promaoistische Hommage auf die chinesische Frauenbewegung niedergeschrieben, sich aber bereits sieben Jahre später, nämlich 1980, gegen das maoistische Vermächtnis schlechthin gewandt hatte, das sie – mittlerweile zur Antikommunistin geworden – mit Begriffen wie „Terror, Hunger und Zerstörung der Jugend“ in Verbindung brachte. Extreme Pendelausschläge dieser Art sind gleichsam zum Markenzeichen des Revolutionsansatzes geworden!

d. Kein Wunder, dass diese Betrachtungsweise von der Bildfläche verschwand, kaum dass die Kulturrevolution zu Ende gegangen war. Ernüchert von den Fehlschlägen des maoistischen Wegs schickten sich viele Chinaforscher nunmehr, zu Beginn des Reformkurses (1978ff.), dazu an, China möglichst emotionsfrei ins Auge zu fassen. Folge dieser methodischen Kehrtwende war, in den siebziger Jahren, der *Organisationsansatz*, mit

dem Kategorien der Bürokratie- und Organisationsforschung nun auch auf die Verhältnisse der VR China übertragen wurden (Schema: China = Siemenskonzern = Universität Hamburg = Institut für Asienkunde).

China erschien den meisten Beobachtern, die sich mittlerweile ja endlich wieder mit eigenen Augen in der VR China umschauen konnten, nicht mehr als geschlossene und zentralistisch gesteuerte Territorialeinheit, sondern entpuppte sich stattdessen als Summe von vielen (zum Teil gegeneinander rivalisierenden) Provinzen, und übrigens auch nicht mehr als integrierte Gesellschaft, sondern als zelluläres Großgebilde mit komplizierten Binnenverflechtungen.

Was jetzt zunehmend Interesse erweckte, war nicht mehr die kompakte Einheit, sondern das organisatorische Filigran und das personelle Pilzgeflecht. Ins Visier gerieten jetzt die Antinomien von Staat und Gesellschaft, von Rechts- und Personenherrschaft oder aber von planmäßigem Vorgehen und ungeplanten Geschehensabläufen. Darüber hinaus richtete sich die Aufmerksamkeit zunehmend auf informelle Formen der Herrschaftsausübung, auf Haupt- und Nebeninformationsströme, auf Seilschaften und Klientelverbindungen, auf Strategien der Interessenartikulation und auf offizielle sowie partikuläre Wege der Einflussnahme.

Auch dieser Ansatz freilich hatte so manchen Haken. Zwar schaufelte er eine Fülle mikroanalytischer Ergebnisse ans Tageslicht. Auch lieferte er reiche Beute für Universitäten und Institute, die Diplomarbeiten zu vergeben oder Hypothesen für wissenschaftliches Arbeiten zu formulieren hatten. Ob aber die am Ende erarbeiteten Einzelergebnisse wirklich zu einem Verständnis des Innenlebens der neuen Volksrepublik beitragen konnten; dies war eine – überaus hermeneutische – Frage, die sich anfangs noch mit einem spontan-zweifelnden, später aber mit einem begründeten Nein beantworten ließ.

e. Auch mit dem *Dritte-Welt-Ansatz* (China = Indien = Nigeria), der vor allem im Anschluss an die 1974 verkündete „Drei-Welten-Theorie“ aktuell wurde, war auf die Dauer kein Staat zu machen, und zwar nicht nur deshalb, weil China mit ganz anderen Größenordnungen als das durchschnittliche Drittweltland aufzuwarten hat, sondern auch, weil seine Wachstums-

erfolge (mit 12-13% p.a. zu Beginn der neunziger Jahre) Drittweltprobleme vergessen ließen, weil das China der Reformen ferner ein den „Kleinen Drachenstaaten“ nachempfundenenes Wachstumsmodell zu entwickeln begann und weil nicht zuletzt eine spektakuläre Prognose der Weltbank, derzufolge China möglicherweise schon im Jahre 2020 das Gesamt-BIP der USA übertreffe, von „Drittwelt“-Assoziationen kaum noch etwas übrig ließ!

Fünf Ansätze sind bisher aufgezählt worden, mit denen sich zwar eine Fülle von Erkenntnissen zutage fördern ließ, die im Alltag der Umsetzungspraxis aber doch die nüchterne Einsicht ans Tageslicht brachten, dass sie am Kern der VR China vorbeizugehen pflegten. Wie nur ließ sich dieses Manko überwinden?

f. Der *Renormalisierungsansatz*: Eine Antwort auf diese Frage konnte erst nach dem Abklingen des maoistischen Klassenkampfes sowie all jener gescheiterten Versuche erteilt werden, einen „Neuen Menschen“ in einer „Neuen Gesellschaft“ zu schaffen. Erst jetzt wurde nämlich deutlich, dass das alte China und seine Tradition keineswegs, wie es noch die Revolutionäre behauptet und gewünscht hatten, auf dem Kehrighaufen der Geschichte gelandet, sondern dass es, ganz im Gegenteil, überaus lebendig geblieben war. Der so häufig beschworene Klassenkampf begann sich jetzt beispielsweise nicht selten als Cliquenkampf herkömmlichen Zuschnittes zu entpuppen. Ganz im alten Stil auch wollten viele „Genossen“ durchaus gleicher als die anderen sein. Und nicht zuletzt musste so mancher außenstehende Beobachter verblüfft zur Kenntnis nehmen, dass die Rückkehr von Traditionselementen beim großen Durchschnitt der Bevölkerung – und der Partei – keineswegs auf Ablehnung stieß, sondern als „Renormalisierung“ begriffen – und als solche begrüßt – wurde.

Mit einem Mal begann sich jetzt der *Renormalisierungsansatz* (China = China) als der mit Abstand passendste Schlüssel zur Erschließung der nachmaoistischen Volksrepublik zu empfehlen. Vor allem war es das Phänomen des „Metakonfuzianismus“, das viele bisher unerklärliche Phänomene in einem neuen Licht erscheinen ließ.

Die „besondere Farbe“ des metakonfuzianischen Wertesystems

„Besondere Farbe“ (*te se*) war ein Lieblingsausdruck Deng Xiaopings, der damit verdeutlichen wollte, dass westliche Errungenschaften zwar durchaus rezipiert werden sollten, jedoch immer nur in angepasster Form, d.h. hier also in chinesischer „Einfärbung“, ob es sich nun um „Sozialismus“, um „Marktwirtschaft“ oder um „Demokratisierung“ handelt, von alltäglichen Verhaltensformen ganz zu schweigen.

a. Der Metakonfuzianismus als Paradigma eines asiatischen Wertesystems

Beim „Metakonfuzianismus“ handelt es sich um eine empirisch aus der chinesischen Lebenswirklichkeit ableitbare Quersumme von Grundüberzeugungen und Wirklichkeitsanschauungen, die dem Durchschnitt der heutigen chinesischen Bevölkerung die Beurteilungsmaßstäbe für „Normalität“ liefern, wobei den konfuzianischen Elementen eine Art Leitfunktion zukommt.

Nicht ausdrücklich genug kann betont werden, dass es sich beim Metakonfuzianismus *nicht* um den Konfuzianismus der Großen, sondern den der Kleinen Tradition handelt. Gemeint ist nicht der Konfuzianismus des Mandarins, der jahrhundertlang schulisch vermittelt und in Staatsprüfungen „abgefragt“ wurde, sondern der Konfuzianismus des Kleinen Mannes, also der Bauern-, der Händler- und der Handwerkerkonfuzianismus, der die Jahre der Republik und nicht zuletzt auch die vier Jahrzehnte sinokommunistischer Traditionsfeindschaft mühelos weggesteckt hat, weil er dem für „Wirklichkeitsdefinitionen“ und -interpretationen zuständigen Durchschnittsmenschen von den Eltern und Großmüttern bereits in früher Kindheit anezogen und so zu einem festen Bodensatz von Grundüberzeugungen geworden war, der auch durch die späteren kommunistischen Indoktrinationsversuche nicht mehr beseitigt werden konnte.

Zur weiteren begrifflichen Klarstellung sei erwähnt, dass mit dem Präfix „meta-“ zweierlei gemeint ist, nämlich erstens eine *zeitliche* (und nicht et-

wa nur metaphorische) Dimension und zweitens eine *langfristige* Nachwirkung.¹³

Aus welchen einzelnen Elementen nun setzt sich der Metakonfuzianismus *inhaltlich* zusammen? Statt einer abstrakten Definition sei hier ein Katalog kohärenter Elemente aufgeführt, die, wie gar nicht nachdrücklich genug betont werden kann, nicht nur für die VR China, sondern mutatis mutandis auch für solche Gesellschaften gelten, die jahrhundertlang im Sog des Konfuzianismus gestanden haben, und wo z.T. auch heute noch chinesische Schriftzeichen verwendet werden, nämlich für die beiden Koreas, für Vietnam, Japan, Taiwan, aber auch für Hongkong und Singapur.

Sieben Hauptmerkmale sind hier zu nennen:

Gemeinschaftsbezogenheit

Hier lassen sich die Unterschiede zum westlichen Menschenbild am eindrucksvollsten identifizieren – ja geradezu mit Händen greifen: Versucht doch die konfuzianische Philosophie die Rolle des Individuums soweit wie möglich zu reduzieren. Während die westliche Philosophie am gesellschaftlichen Netz meist nur den Knoten, d.h. den autonomen Individuen Beachtung schenkt, ist der Konfuzianismus notorisch auf die Maschen zwischen den einzelnen Knoten fixiert. Das Zwischen-Ich steht also beherrschend im Vordergrund – und damit die intersubjektive Beziehung. Die chinesische Gemeinschaftsbezogenheit läuft in fast allen Aspekten auf das genaue Gegenteil dessen hinaus, was sich seit den Zeiten der Renaissance und der Aufklärung als typisch für das europäische Menschenbild herausentwickelt hat. Der Metakonfuzianismus betont nicht das Ich, sondern das Wir (in der Familie oder in der gesellschaftlichen Zelle/*danwei*, nicht den Vorrang der Rechte, sondern die Priorität der Pflichten, nicht das individuelle Eigeninteresse, sondern die „Wechselseitigkeit“, nicht den Konflikt, sondern den Konsens, nicht das Laisser-faire, sondern die Einbindung, nicht den Vorrang der „Sache“, sondern den Primat der *guanxi*, nicht Professionalisie-

13 „Meta-“ deutet im Altgriechischen bekanntlich auf langfristige, „epi-“ dagegen eher auf kurzfristige Nachwirkung.

rung, Versachlichung und Spezialisierung sozialer Rollen, sondern „Verpersönlichung“ und „Amateurideal“.

Hierarchie

Gemeinschaftsbezogenheit im obigen Sinne ist stets vertikal orientiert. Nirgendwo in der Welt gibt es rangbewusstere Gesellschaften als in Ostasien. Sämtliche soziale Beziehungen – mit der einzigen Ausnahme „Freundschaft“ – sind Über-/Unterordnungsverhältnisse: Es gibt keinen „Bruder“, sondern nur einen „Älteren“ oder „Jüngeren“ Bruder, keinen Onkel, sondern einen Dritten oder Vierten Onkel, nach Möglichkeit auch nicht nur einen einzigen Direktor, sondern einen Ersten oder Vierten Direktor. Das Alter stand immer schon über der Jugend und – bis vor kurzem – der Mann auch über der Frau: Nichts wirkte auf die chinesische Welt verwirrender als das maoistische Gleichheits- und Gleichberechtigungspostulat; kein Wunder, dass das Hierarchiedenken sämtliche Kampagnen überlebte. Selbst auf dem Höhepunkt der Kulturrevolution blieben die zwei Dutzend Sprossen der Bürokratieleiter und das Acht-Stufen-System für staatliche Industriearbeiter im Kernbestand unangetastet, gab es Prominentenkrankenhäuser, -friedhöfe und sogar -gefängnisse – man denke an die Einkerkering Jiang Qings, der Ehefrau Maos. Dass Mao Zedongs „Gedenkhalle“ auf der „Reichsachse“ vor dem Tor des Himmlischen Friedens angelegt wurde, hat ebenfalls etwas mit – übersteigter! – Hierarchie zu tun.

Ordnung und Stabilität, ja Ordnungsversessenheit

Unordnung und Chaos (*dongluan*) wird in China noch mehr verabscheut als beispielsweise in Deutschland – daher auch die spontane Ablehnung der maoistischen Klassenkampfpraxis. Anders als nach deutschem Verständnis ist „Ordnung“ in China nicht die Konsequenz von Gesetzen und Vorschriften, sondern von hierarchiegerechten Verhaltensweisen, die weniger sach- als vielmehr personalbezogen sind und mit denen sich deshalb Assoziationen verbinden, die für einen Deutschen nicht so ohne weiteres nachvollziehbar sind, nämlich „Gesicht“, „Etikette“ und Vergangenheitsheiligung. Die konfuzianischen Ordnungsvorstellungen, die als Antwort auf viele Jahrhunderte Krieg entstanden sind, gehorchen einem Dreiklang, nämlich

dem stillen Ordnungswirken des Rituals, der sublimierenden Kraft moralischer Gesinnung und der richtigstellenden Funktion korrekter Bezeichnungen.¹⁴ Die Moral ist hierbei nicht religiös, sondern säkular begründet und beruht auf einem Kodex, der für Konfuzius „himmelsgemäß“ (*tiandaoxingde*) war und dessen „Verpersönlichung“ den Träger zu einem „Edlen“ und zur Leitfigur (wörtl.: zum „Polarstern“, *beichen*) werden ließ, der die Menschen gleichsam magisch in seinen Bann zog und zur Nachahmung zwang. Zentrale Ordnungskategorien in diesem Denken waren die "goldene Regel" ("was du nicht willst ...") und die Forderung, dass äußeres Benehmen und innere Haltung im Gleichgewicht zu stehen hätten. Gesetzliche Regelungen (*fa*) galten nicht als autonome Setzungen, sondern lediglich als (heteronome) Abpiegelungen der Sittenordnung (des *li*), die als Naturrecht gedeutet wurde.

„Ordnung“ äußert sich in Stabilität und Berechenbarkeit. Folglich können Konflikt (als demokratisches Grundprinzip) und Spontaneität in diesem Ordnungsdenken nur schwer Platz finden.

Fremd war dieser Welt auch die europäische Idee von der Geschichte als einem fortschreitenden Prozess, der von der *creatio ex nihilo* bis zum „letzten Gericht“ und – analog dazu – von der Sklavenhaltergesellschaft bis hin zum „Himmel auf Erden“, nämlich zum Kommunismus, führt. Die Zeit wurde vielmehr als ewige Wiederkehr von Standardsituationen gedeutet, für deren Lösung die Vergangenheit bewährte Muster und „gelebte“ Spielregeln bereithielt – daher die Hochschätzung des Alters, der notorische Empirismus und der offensichtlich immer noch unausrottbare Konservatismus des chinesischen Volkes. Niemand hat dies eindrucksvoller belegt als der Durkheim-Schüler Marcel Granet, der in seinen Hauptwerken nachweisen konnte, dass gewisse Grundkategorien des menschlichen Denkens (wie Zeit, Raum, Zahl) im alten China grundlegend anders als im Westen gehandhabt wurden und dass die typisch chinesische Weise, Wirk-

14 Ausführlich dazu in Vergangenheit und Gegenwart Weggel, China im Aufbruch. Konfuzianismus und politische Zukunft, München 1997, S.21ff., 49ff.

lichkeit zu interpretieren, in direktem Bezug zu typischen chinesischen Institutionen gestanden habe.¹⁵

Dualität

Dualität zwischen Zentralismus und Zellularisierung sowie zwischen Amtsmoral und „Gefolgschaft“: Konfuzianische Gesellschaften sind in vertikaler Richtung stufenförmig, ihrer horizontalen Dimension nach aber zellular aufgebaut. Historisch hat sich diese Dualität aus dem Spannungsverhältnis zwischen der zentralen Bürokratie und der Enklave Dorf entwickelt, an deren Grenzen, wie es sprichwörtlich hieß, das „Recht des Kaisers endete“. Der Zentrale gegenüber hatten die Dörfer, altem Herkommen zufolge, drei Pflichten zu erfüllen, nämlich Ruhe zu wahren, Steuern zu zahlen und öffentliche Arbeitsdienste abzuleisten, z.B. bei Damm-, Mauer- und Straßenprojekten. Im übrigen aber war die Autonomie des Dorfes, wie gesagt, sprichwörtlich: Die Dörfer besaßen denn auch ihr lokales Gewohnheitsrecht, ihren eigenen Ältestenrat, ihren höchst ortsgebundenen Ahnenkult sowie ihr zumeist in Tempel- und Schreinfesten zutagetretendes altehrwürdiges Dorfritual. Sie bestritten ferner – Staat im Staate – ihre eigene „Daseinsvorsorge“ und hatten in Zeiten der Gefahr sogar die Dorfverteidigung selbst in die Hand zu nehmen.

Was im traditionellen China das Dorf, ist in der Volksrepublik die *danwei* („Grundeinheit“), zu der sich ein Durchschnittsbürger nach wie vor hingezogen fühlt, ja die er oft wie die Luft zum Atmen braucht und die heutzutage keineswegs mehr auf die Dörfer beschränkt, sondern längst auch in die Städte mitgewandert ist, sei es nun in Form von Fabrikbelegschaften und Nachbarschaften oder aber in Gestalt anderer „Wir-Gruppierungen“, die dem Staat und der Bürokratie gegenüber meist ebenso zähe Abwehrkräfte entfalten wie in früheren Zeiten das Dorf. Man kann sich vorstellen, wie die Bauern und *danwei*-Angehörigen den ständigen KPCh-

15 Marcel Granet, *La Civilization chinoise*, 1929 (deutsch: *Die chinesische Zivilisation*, München 1980); *La Pensée Chinoise*, 1934 (deutsch: *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter*, München 1980).

Interventionismus während der Mao-Ära empfanden – und welche „finstere“ Entschlossenheit sie aus den Erfahrungen von damals getankt haben!

China gilt zwar, wie schon in der Vergangenheit, auch heute noch als Prototyp eines zentralistischen Einheitsstaates. Diese Fiktion wird jedoch durch die Zellenautonomie fast permanent durchlöchert und Lügen gestraft. Kein Wunder, dass sich angesichts dieser Antinomie scharfgezogene Trennlinien – hier Loyalität gegenüber der eigenen *danwei*, dort Indifferenz gegenüber der Gesamtgesellschaft – herausentwickelt haben, ob nun beim Umgang mit der Umwelt oder aber bei der Begegnung mit Nicht-*danwei*-Angehörigen. Auch die Spannungen zwischen „Amtsmoral“ und „Gefolgschaft“, wie sie sich zwischen Wir- und Nicht-Wir-Gruppen entfalten, gehören zum Unruhepotential rings um den „Dualismus“: Innerhalb der *danwei* gelten die Prinzipien der Harmonie und der Gefolgschaft, außerhalb dagegen die Gesetze der Ellenbogengesellschaft.

Erziehung und Lernen

Gemeinschaftsbezogenheit und Vorbildhaftigkeit im oben beschriebenen Sinne entsteht nicht von selbst, sondern muss in einem ständigen und mühsamen Lernprozess erfahren und verinnerlicht werden: *bai nian shu ren*: „Hundert Jahre braucht ein Mensch, bis er kultiviert ist“, besagt das Sprichwort.

Im ersten Satz des Alten Testaments der konfuzianischen Lehre, im *Lunyu*, heißt es: „Ist Lernen und das Gelernte immer zu wiederholen nicht wunderbar!?“ Gesellschaftlicher Aufstieg war im kaiserlichen China fast nur über Lern- und Prüfungserfolge zu erreichen – mit der Folge, dass der Blut- oder Schwertadel seit der Han-Zeit nur noch eine untergeordnete Rolle spielte. Wer das Lernen verweigerte, geriet in Gefahr, das ihm angeborene Gute zu verlieren, wer sich andererseits „im Lernen verausgabte“ (*jin xin*), hatte die Chance, zum Vorbild für die anderen zu werden.

Die Tradition der Unaufhörlichkeit des Lernens und Erziehens ist als solche bis auf den heutigen Tag erhalten geblieben. Weltweit gibt es keine Gesellschaft, die erzieherischer angelegt wäre als die metakonfuzianische. Der pädagogische Zeigefinger ist gleichsam ihr Symbol. Fast überflüssig

zu betonen, dass die chinesische Gesellschaft angesichts dieser Lerntradition beim Transfer westlicher Technologie und Wissenschaft beinahe wie ein Schwamm wirkt.

Bürokratisches Erbe

Abgesehen vom pharaonischen Ägypten hat es nirgendwo auf der Welt eine zählebigere Bürokratie gegeben als in China, vor allem aber im China der Kaiser, das – mit insgesamt 2.132 Jahren – einen Weltrekord an Überlebensstüchtigkeit an den Tag legte und von den Punischen Kriegen Roms bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs überdauerte. Das jahrhundertelange Walten des Mandarinats und nicht zuletzt auch seine hauseigenen Geschichtsschreibung haben dafür gesorgt, dass sich kaum ein Chinese die Gesellschaft anders denn bürokratisch organisiert vorzustellen vermag. Mit dem klassischen Konfuzianismus hat diese Allgegenwart der Bürokratie eigentlich nichts zu tun – Konfuzius hätte sich vermutlich im Grabe umgedreht –, doch hat die normative Kraft des Faktischen dafür gesorgt, dass der Bürokratismus der chinesischen Ordnungspraxis wie eine Klette anhängt.

Wen wundert es angesichts dieser Kontinuität schon, dass altzementierte Verhaltensweisen fast bruchlos in die Volksrepublik haben gelangen können, sei es nun das Einparteienkonzept oder das wache Misstrauen des Beamtentums gegenüber außerbürokratischen Kräften (d.h. gegenüber Unternehmern, Naturwissenschaftlern, „Intellektuellen“ und anderen Neuerern mit ihrer Neigung zu „geistiger Verschmutzung“), sei es das Abteilungs- (Abschottungs-)Gebahren, das ewige Berichteschreiben (mit Hilfe der wie in Stein gemeißelten „viereckigen“ Lettern) oder aber das notorische *kaihui* („Versammlungen abhalten“), der Personalismus, die notorische Fraktionsbilderei, das (nur indirekt erfolgende) „Schattenschießen“ auf vermeintliche oder wirkliche Gegner, die panische Verantwortungsscheu und das *baobian* (wörtl.: „Loben und Herabsetzen“), also die permanente „Neubewertung“ von Freund und Feind im Stil geschichtsschreiberischer Schwarzweißmalerei.

Fest verwurzelt ist nach wie vor auch die Überzeugung, dass „gutes Regieren“ nicht durch wachsende Partizipation der Bevölkerung, sondern durch

kontinuierliche Selbstdisziplinierung der Regierenden zu erreichen sei, wobei diese darauf zu achten haben, dass den „Kindern“ stets fürsorglich der Wunsch von den Augen abgelesen wird. Diese in Form des „Neoautoritarismus“ (*xin quanwei zhuyi*) fortlebende Tradition, die, von Singapur ausgehend, auch auf das reformerische China zurückwirkt, steht in einem wachsenden Spannungsverhältnis zu jenen Demokratisierungstendenzen, die mit dem Aufstieg einer neuen Mittelklasse in Gang gekommen – und wohl kaum noch aufzuhalten sind. Es ergibt sich hier eine Antinomie zwischen Alt und Neu, die einer künftigen Demokratisierung fünf Einschränkungen mit auf den Weg gibt – in Stichworten:

Nicht Partizipationsmaximierung, sondern Willkürminimierung

- Nicht Gegeneinander (Opposition und politischer Wettbewerb), sondern Miteinander (hier „Respekt“, dort „Loyalität“)
- Nicht Gewaltenteilung, sondern Einheit von Führung und Volk – man denke an die maoistische „Massenlinie“!
- Nicht soziale Einzelgerechtigkeit, sondern gesamtgesellschaftliche soziale Symmetrie
- Nicht (individuelle) Menschenrechte, sondern – vom Ganzen her gedachte – Sozialrechte¹⁶

Wirtschaftstugenden

Am Ende dieses siebenteiligen MK-Katalogs seien noch sechs wirtschaftsfreundliche Grundelemente genannt, die in ihrer vorteilhaften Mischung maßgeblich mit zum ökonomischen Aufstieg Japans sowie der Vier Kleinen Drachen, seit den 80er Jahren aber auch zur wirtschaftlichen Erholung der Volksrepublik beigetragen haben, nachdem sich die Beijinger Führung – endlich! – dazu durchgerungen hatte, auf Renormalisierungskurs zu gehen.

16 Einzelheiten zu diesen fünf Antinomien in C.a., 1992/12, S.916-921.

Zu diesen Elementen gehören (1) Leistungsbewusstsein, (2) Fleiß, Hingabe an die Arbeit und materielle Diesseitsfrömmigkeit sowie (3) Sparsamkeit, die Grundvoraussetzung jeder langfristigen Kapitalbildung ist, die allerdings in einer Reihe von asiatischen Kulturen, vor allem im Theravada-buddhismus sowie im Malaio-Islam, keine positive Würdigung erfährt. Wirtschaftliches Handeln stößt darüber hinaus im metakonfuzianischen Kulturbereich (4) auf keinerlei religiöse Tabus, wird also nicht durch Kastenregelungen oder aber durch Zins-, Monopol- oder Versicherungsverbote eingeschränkt, von Profittabus ganz zu schweigen! Hinzu kommt (5) eine bemerkenswerte Bereitschaft zum Risiko – und damit auch zum Unternehmertum. „Krise“ heißt auf chinesisch bezeichnenderweise *weiji*, wörtl.: „gefährvolle Chance“. Wirtschaftlich wohl am bedeutendsten ist aber (6) die Fähigkeit zur Herausbildung von geschäftsförderlichen *Netzwerken*, die nicht nur zu einem „korporatistischen“ Schulterschluss zwischen Kapital, Arbeit und Bürokratie führt, sondern schnell auch ganze Wirtschaftsgemeinschaften „herbeizaubern“ kann, deren Fäden von Shanghai über Taibei und Hongkong bis San Francisco und Vancouver reichen können, ohne dass es dazu formeller „EWG-Regeln“ bedürfte!

Zu den „wirtschaftskonfuzianischen“ Konstanten gehört darüber hinaus (1) eine (noch in maoistischer Zeit allzu häufig verletzte) Gleichgewichtsphilosophie, (2) ein erheblicher Anteil an Staatsmonopolen, (3) eine Tendenz zum öffentlichen Arbeitsdienst, die lediglich seit Beginn der Reformen etwas zurückgeschraubt wurde, (4) ein strikt „pflüger“-freundliches Bodenregime, und nicht zuletzt auch (5) ein offensichtlich unausrottbares obrigkeitliches Misstrauen gegen gewerblichen Handel.

Im übrigen aber waren bereits die konfuzianischen Klassiker durchaus wirtschaftsfreundlich eingestellt: Ernährungssicherheit, Sparsamkeit, Anerkennung von Leistung, Arbeitsteilung und Förderung von „Wohlhabenheit“ (*fu*) – dies sind die Stichworte, die schon Konfuzius *expressis verbis* in die Diskussion eingebracht hat.¹⁷ Menzius hat darüber hinaus vier Aspekte der Wirtschaftspolitik noch besonders thematisiert, nämlich (1) das Verhältnis

17 Näheres dazu m.N. Weggel, *Das nachrevolutionäre China*, 1996, S. 259f.

zwischen Profit und Moral (bei Brecht: „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral“), (2) die Pflicht des Staates zum *baomin* („Sorge für das Volk“), (3) die gesellschaftliche Arbeitsteilung und (4) die Symmetrie zwischen Bodenzuteilung, gegenseitiger Zusammenarbeit und Abgaben.¹⁸

Vor dem Hintergrund des Fortbestehens metakonfuzianischer Werte lässt sich übrigens auch eine plausible Erklärung dafür finden, warum der einst übermächtige maoistische Einfluss so schnell von der Bildfläche verschwinden konnte, kaum hatten die Reformen (1978) eingesetzt, und warum die revolutionären Visionen Maos eigentlich schon a priori scheitern *mussten*.

Zwar waren die maoistischen Lehren ebenfalls gemeinschaftsbezogen, apodiktisch, moralisch-erzieherisch und auf das Monopol einer einzigen Partei abgestellt, im übrigen aber erwiesen sie sich als das genaue Gegenteil dessen, was dem Metakonfuzianismus heilig war:

Ihre Klassenkampfpriorität widersprach den „Harmonie“- sowie den „Korporatismus“-Vorstellungen und musste als *luan* (chaotisch) gelten, zumal sich „Klassenkampf auch nicht essen ließ“. Ihre Kritik- und Selbstkritik-zumutungen waren, durch die metakonfuzianische Brille gesehen, Aufforderungen zu systematischer Gesichtsverletzung. Ihre notorisch auf eine ferne Zukunft gerichteten Visionen, die den Neuen Menschen in einer Neuen Gesellschaft im Blickfeld hatten, prallten an der konservativen – und stark vergangenheitsorientierten – Nüchternheit ab. Ihr Egalitarismus verstieß gegen eingefahrene Hierarchiegewohnheiten, ihre Überbetonung des politischen Engagements negierte das Leistungsprinzip und nicht zuletzt rüttelte die immer wieder praktizierte KP-Interventionspolitik am eingefahrenen Dualismus zwischen Danwei- und Transdanweibereich.

All diese Verstöße gegen „normalitäts“-konstitutive Gewohnheiten konnten auf die Dauer nicht gutgehen. Wenn es den Reformern nach 1979 gelang, den Maoismus so schnell in Vergessenheit geraten zu lassen, so hing dies vor allem damit zusammen, dass sie mit Denk- und Verhaltensmustern laborierten, die dem Durchschnittschinesen spontan vertraut – weil metakon-

18 Näheres ebd., S. 261-264 m.N.

fuzianisch – erschienen; damit aber wurde ein Renormalisierungsprozess in Gang gesetzt, der wie eine Eigenblutimpfung wirkte – und sich übrigens auch wirtschaftlich schnell auszuzahlen begann.¹⁹ Überall wurde hier deutlich, wie traditionsgeleitet das allgemeine Bewusstsein immer noch war!

Der Alltag und seine normative Kraft

Sinnstiftungen gehen nicht nur von der Vergangenheit, sondern auch von der gelebten Gegenwart aus, d.h. von den permanenten Kompromissen zwischen dem, was (überlieferungsgemäß) sein soll, und dem, was tatsächlich geschieht.

Diese neue Lebenswirklichkeit ist der Chinaforschung fast drei Jahrzehnte lang, nämlich von 1949 bis 1979, verborgen geblieben, zumindest, was die *unmittelbare* Sicht betraf. Erst seit den 80er Jahren konnte der ausländische Beobachter auch wieder hinter die Kulissen blicken und dort aus eigener Anschauung Alltagseindrücke sammeln, wie sie ihm bis dahin nur verschlüsselt und gefiltert zugekommen waren.

Vor diesem aufgehellten Hintergrund hat sich die einseitige Fixierung der Chinabeobachtung auf „große Politik“ schnell zu relativieren begonnen und einer umfassenderen Betrachtungsweise Platz gemacht, die auch den kleinen Ereignissen des Alltags Aufmerksamkeit schenkt und vor allem nie die Frage vergisst, wie „große Politik“ am Ende „unten an der Basis“ ankommt und welche merkwürdigen Verrenkungen sie dort bisweilen durchzumachen hat.

Noch zu Beginn der 70er Jahre hätten die meisten Chinesen – und ausländischen Chinabeobachter – auf die hypothetische Frage, ob für den weiteren Weg des Reichs der Mitte eher Elitenentscheidungen oder aber Massenwünsche ausschlaggebend seien, mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auf die „Eliten“ getippt und dabei in allererster Linie an Mao Zedong gedacht.

19 Wie die breite Bevölkerung denkt, wurde übrigens auch anhand einer Reihe von wertebezogenen Umfragen deutlich, Näheres dazu C.a., 1992/4, S. 241ff.

Zwanzig Jahre später muss eine solche Einstellung als Anachronismus erscheinen: Längst gilt es als Binsenweisheit, dass Mao Zedong das chinesische Volk in den Jahren zwischen 1949 und 1976 fast pausenlos „gegen den Strich gebürstet“ hat – sei es nun mit seinem Egalitarismus, seiner Zukunftsorientierung und seiner Klassenkampfethik oder aber mit seinem Umsturzkonzept und seiner Forderung, dass die Politik stets an erster Stelle zu stehen habe. Ganz im Gegensatz dazu hatten die ja noch weitgehend in der Tradition verhafteten einfachen Leute die ganze Zeit über spontan „gewusst“, dass Hierarchie, Vergangenheitsorientierung, zwischenmenschliche „Harmonie“, Ruhe und Ordnung sowie Leistung das eigentlich „Normale“ seien und dass die gegenläufige maoistische Apologetik lediglich für eine kurz bemessene Epoche des Umbruchs und der vorübergehenden Neuorientierung taue. In der Tat wirken die „Mao-Zedong-Ideen“ aus der Sicht der späten 90er Jahre wie Mumien aus grauer Vorzeit, auch wenn sie im offiziellen Politwortschatz vermutlich noch auf unabsehbar lange Zeit mitgeschleppt werden: „Worte“ haben im konfuzianischen Kontext ja eine markante Ordnungsfunktion!

Normative Kraft für die Zukunft Chinas ist also, wie sich rückblickend feststellen lässt, schon in maoistischer Zeit weniger von den revolutionären Visionen des „Vorsitzenden“ als vielmehr von den als solchen sinnstiftenden Lebensformen des Alltags ausgegangen, die, allen revolutionären Aufrufen und Kampagnen zum Trotz, letztlich der Tradition verhaftet geblieben sind und die, wie Japan und die Vier Kleinen Drachen demonstriert haben, auch wirtschaftlich überaus erfolgsträchtig sein können.

Ganz in diesem Sinne empfiehlt es sich, den von Edmund Husserl eingeführten Begriff „Lebenswelt“ für die Untersuchung der chinesischen Wirklichkeit fruchtbar werden zu lassen. Unter „Lebenswelt“ lässt sich die Gesamtheit der Wertvorstellungen, Normen, Gewohnheiten und gelebten Selbstverständlichkeiten des „kleinen Mannes“ in seiner konkreten sozialen Umwelt verstehen. Anhand dieses Kategoriensystems wird auch schnell einsehbar, warum die meisten Chinesen nach dem Ende der „permanenten Revolution“ so ganz „selbstverständlich“ wieder zu vorrevolutionären Mustern „heimgekehrt“ sind und warum ihnen die maoistische Vision vom „Neuen Menschen in einer Neuen Gesellschaft“ fremd geblieben ist. Es

war, schlichter ausgedrückt, der Alltagstrott, der am Ende über die Revolution den Sieg davongetragen und dem Renormalisierungsprozess die Wege geebnet hat. Die chinesische „Lebenswelt“ ist hier m.a.W. wieder einmal den „Weg der Mitte“ gegangen. Langfristig könnte es – aus ebendiesem Grunde – sehr wohl auch geschehen, dass das Leben der Menschen in der Volksrepublik China sich sowohl „verwestlicht“ als auch „re-sinisiert“ – so paradox dies auf Anhieb auch klingen mag. (Zum „Verschichtungsansatz“ vergl. unten 4.)

Von der Beständigkeit gewachsener Überlieferungen

Asiatische Traditionen haben beim Zusammenprall mit dem europäischen Wertesystem zwar einen „Kulturschock“ hinnehmen müssen, der aber, wie vor allem die Wirtschaftserfolge Japans und der „Vier Kleinen Drachen“ gezeigt haben, mittlerweile absorbiert und so kreativ verwertet wurde, dass realsozialistische Staaten wie die VR China und die SR Vietnam, die längst auf den westlich-„sozialistischen“ Weg eingeschwenkt waren, reumütig zur eigenen Tradition zurückkehrten und nun im Eiltempo hinter den „Drachenländern“ hereilen, um sie nicht nur ein-, sondern sie zu überholen.

Die Fähigkeit, mit westlichen Einflüssen fertig zu werden, ja sie abzuwettern, hängt von der Solidität der überkommenen Wertesysteme ab, die sowohl geformter als auch formender Ausdruck für Denk- und Benehmensmuster sind, insofern sie nämlich Rollen und Rollenerwartungen definieren.

Die Zähigkeit asiatischer Traditionen

„Werte“ ruhen nicht zuletzt deshalb so nachhaltig in sich, weil sie bereits in den so entscheidenden ersten sechs Lebensjahren internalisiert werden, so dass sie nicht nur rationales Denken vorstrukturieren, sondern den Menschen in seiner Ganzheit festlegen. Tradition hat also solide Grundlagen – und einen langen Atem!

Auch unter einer äußerlich „westlichen“ Tünche leben die überkommenen Muster fast ungebrochen weiter. Hätte es dafür noch eines Beweises be-

durft, so wäre er durch eine Untersuchung über die Denk- und Verhaltensweisen der „Neuen Generation in Asien“ erbracht worden, die von Hongkonger Werbefachleuten 1996 mit der höchst pragmatischen Zielsetzung durchgeführt wurde, etwas über die Vorstellungswelt der 20jährigen, vor allem aber über ihre Konsumwünsche zu erfahren.

Waren die Projektbeauftragten von der Prämisse ausgegangen, dass die neue Generation längst durch und durch verwestlicht sei, so mussten sie schon bald verblüfft feststellen, dass die Zwanzigjährigen, all ihren T-Shirts, Miniröcken, Handtelefonen, Popmusik-Vorlieben und sonstigen „westlichen“ Außenbekundungen zum Trotz „just like their parents“²⁰ – und dass die asiatischen Traditionen in ihren Köpfen durchaus stilbildend geblieben waren: Erstens einmal kamen überall höchst konservative Lebenserwartungen zum Vorschein. Junge Mädchen gaben Sätze zu Protokoll wie: „Ich möchte möglichst früh heiraten, wünsche mir ein einfaches Leben, einen Ehemann, ein Heim und Kinder“. Zur westlichen Kultur fühlten sie sich allenfalls oberflächlich hingezogen. „Man“ spiele gewisse Äußerlichkeiten nun einmal mit, ohne deshalb bereits auch innerlich voll dabei zu sein.

Zweitens ist die Familie für die meisten Jugendlichen offensichtlich nach wie vor Dreh- und Angelpunkt ihres gesellschaftlichen Lebens. Nicht weniger als 74,5% der 20jährigen in Hongkong wollen sich beispielsweise bei der Einschätzung ihrer Freunde weiterhin auf das elterliche Urteil verlassen, 91,2% verlangten Respekt für Senioren, 86,9% plädierten für die Aufrechterhaltung enger Beziehungen zur eigenen Familie und 91% solidarisierten sich mit der elterlichen Erwartung, beim Studium das Äußerste zu geben. Die Jugend Hongkongs hält es also für ganz selbstverständlich, dass die Eltern ein wachsames Auge auf ihre Freunde werfen, dass die Familie nach wie vor ihr Zufluchtsort bleibt und dass sie beim Studium – ganz nach traditioneller Art – den Eltern (früher auch den Ahnen) zuliebe fleißig sein muss.

20 Dies ist auch der Titel eines einschlägigen Artikels zu diesem Thema in der FEER vom 5.12.96, S. 50-57.

Auf Ablehnung stieß bei den Befragten erstaunlicherweise auch jegliche Überdosis an Individualismus. Selbst dort, wo sie bestimmte Konsummarken bevorzugten, geschehe dies eher aus Gruppenloyalität denn aus Ausreißertum. Darüber hinaus konnten die Werbestrategen feststellen, dass in Hongkonger Zeitschriften, die vor allem von heranwachsenden Mädchen gelesen werden, notorisch Geschichten auftauchen, die zeigen, wie gruppenbezogenes Vorgehen und harte Arbeit am Ende immer wieder von gemeinsamem Erfolg gekrönt sind.

Viertens konnten die Ermittler auch überall Hinweise dafür finden, dass Sparsamkeit nach wie vor hoch im Kurs steht – und dies bei einer Generation, die über mehr Geld sowie über mehr Freizeit verfügt, und die von den Eltern weitaus weniger beaufsichtigt wird, als dies früher je der Fall gewesen war!

Hoch im Kurs stehe, fünftens, nach wie vor auch das überkommene Statusdenken, das zwar auch im Westen verbreitet ist, das aber gerade in Asien an eine jahrhundertealte Tradition von Hierarchiegewohnheiten anknüpft, die in Ostasien säkularer, in der hinduistischen Gesellschaft sogar religiöser Provenienz sind.

Stärker noch als im Westen schlägt sich dieses Statusdenken auf bestimmte Verbrauchsgewohnheiten nieder. Einkäufe müssen deshalb nicht billig oder teuer, wohl aber „gesichtswahrend“ sein; davon profitieren u.a. auch deutsche Luxusartikel wie BMW oder Mercedes, Adidas oder Boss. Bezeichnenderweise werden die Kinder, wie das Werbemanagement befriedigt feststellen konnte, bei diesem statusgeleiteten Konsum von den Eltern beifällig unterstützt, da diese wünschen, dass ihre Kinder im allgemeinen Trend mitziehen und Gesicht behalten können.²¹

In der modernen hinduistischen Gesellschaft gehört vor allem die Zugehörigkeit zu bestimmten Vereinigungen und Clubs mit zu jenen Rangbeweisen, die man sich schuldig ist, will man mit „dazugehören“. Aus diesem Grunde reiht sich der statusbewusste Jugendliche schon früh in die Warteschlangen zu den Clubs in Delhi, Kalkutta oder Bombay ein.

Im Anschluss an die Hongkonger Untersuchung glauben asiatische Werbefachleute zu wissen, dass die heutigen Jugendlichen im Gefolge der Pubertät zwar eine Zeitlang von Urbanisierungs- und Konsumströmungen hin und her gerissen werden, dass sie aber mit zunehmendem Alter schnell wieder Halt gewinnen und dann auch zu jenen traditionellen Leitlinien zurückfinden, die sie in ihrer Kindheitsphase verinnerlicht haben: Mit ihren so betont zur Schau getragenen westlichen Konsumgewohnheiten wollten sie keineswegs ihre Eltern oder die eigene Gesellschaft vor den Kopf stoßen, sondern lediglich einen Beweis dafür erbringen, dass sie bei bestimmten Mode- und Verbrauchstrends nicht abseits zu stehen brauchen, sondern lockern mithalten können.

Warum sind asiatische Werte so überlebenstüchtig?

Licht aus dem Westen – oder doch aus dem Osten? Selbst am Ende des 20. Jahrhunderts scheint es kaum westliche „Entwicklungs“-Theorien zu geben, die nicht als Anleitung, ja als Erlösungslehre verstanden werden möchten. Unausgesprochen liegt all diesen „Theorien“ der Wunsch zugrunde, den (subkutan als überaus rückständig betrachteten) Völkern der Dritten Welt, also auch den Asiaten, die Hand zu reichen und sie nach oben zum Licht zu führen, sei es nun, dass sie, wie die Protagonisten der „Modernisierungstheorie“, ihre Klienten aus einer „immobilen“ traditionsverhafteten Lebensweise herausführen und sie direkt in den Amerikanismus hineingleiten, oder dass sie, wie viele Jahrzehnte lang die Marxisten, die Angehörigen der Arbeiter- und Bauernklasse hin zum Kommunismus, d.h. zum Himmel auf Erden geleiten möchten.

Sich vorzustellen, dass ein Kontinent wie Asien sich eigentlich auch selbst genügen könnte, nachdem er viele Jahrhunderte ohne Modernisierungs- und Klassenkampfbelehrungen zurechtgekommen war, käme wohl keinem dieser westlichen Visionäre in den Sinn. Diese gehen übrigens auch davon aus, dass das Neue nur auf Kosten des Alten gedeihen könne, also nur dann wirklich zum Leben erwache, wenn das Frühere abgestorben sei: Dies ist

21 Ebd., S. 55.

der Kerngehalt eines der drei von Engels formulierten dialektischen Gesetze (Einheit der Gegensätze, Umwandlung von Quantität in Qualität sowie „Negation der Negation“).

Und doch ist nach (übrigens pan-) asiatischen Vorstellungen ein *Nebeneinander* des Alten und des Neuen nicht nur wünschbar, sondern gilt sogar als Normalfall: Asiatisches Urgestein, westliche Sedimente: Dies ist die Reihenfolge – und nicht umgekehrt!

Urgestein und Sedimente müssen keineswegs miteinander verschmelzen, sondern können Schicht für Schicht übereinander abgelagert – eben: „verschichtet“ – werden, so dass am Ende nicht das Entweder-Oder, sondern das Sowohl-Als-auch triumphiert. Dies mag auf einen westlichen Beobachter zwar nicht gerade „logisch“ wirken, lässt sich jedoch empirisch überall in Asien feststellen.²²

Besonders eindrucksvoll findet sich die Verschichtungstradition im Hinduismus ausgeprägt – man denke etwa an den Statuenkult des hinduistischen Gottes Shiva, in dem sich die vielfältigsten Traditionen und Wesenszüge widerspiegeln: Als (männlicher) Mahakala verkörpert er das Zerstörerische, als (weibliche) Kali das Blutdürstige, als Durga das Furchterregende, als Shankara den Wohltäter der Menschheit, als Ganesha (d.h. als elefantenköpfiger Sohn des Shiva) den Wohlstand, als Skanda das Kriegsglück, als Linga Zeugung und Fruchtbarkeit, als Mahayogi den Asketismus und die durch Askese angehäuften übernatürlichen Kräfte und als Mahaguru den Großen Lehrer. In der Gestalt des Bullen Nandi, der dem Shiva als Reittier dient, mischen sich dem Hinduismus auch noch Elemente des altersgrauen, offensichtlich über weite Teile Eurasiens verbreiteten Stierkults bei.

Bezeichnenderweise hat hier kein Aspekt den anderen verdrängt. Vielmehr finden sich sämtliche Traditionen Schicht für Schicht säuberlich über- oder nebeneinander abgelagert und lassen sich als solche bis in ihre Anfänge zurückverfolgen. Hier wurde nicht das eine durch das andere „kreativ zerstört“, sondern ganz im Gegenteil „kreativ bestätigt“.

Zu ähnlichen Verschichtungen kommt es im sozialen Bereich – man denke an die indischen, chinesischen oder malaiischen „Communities“ in Städten wie Bombay, Singapur, Bangkok und Phnom Penh.

Sogar in der modernen Außenpolitik asiatischer Staaten finden sich Spurenelemente von Verschichtung: Zwar haben sich die Asiaten längst den globalen völkerrechtlichen Standards angepasst und westliche Institutionen sowie Rechtsanschauungen übernommen – bis hin zu diversen Spielformen des Nationalismus. Scheinbar unberührt davon haben aber auch zahlreiche traditionelle Sichtweisen ihre Verbindlichkeit behalten – angefangen von der „Völkerfamilien“-Optik über das Hierarchie-Postulat bis hin zur Vorbildfunktion des Reichs der Mitte, die heutzutage allerdings nur noch höchst dezent ausgeübt zu werden pflegt.

Vielleicht feiern eines Tages sogar die westlichen Individualismusansätze in Verschichtung mit dem asiatischen „Beziehungs“-Konzept fröhlich Auf-er-stehung.

Auch europäische Vorstellungen von Zeit, Fortschritt und Zukunft werden bei der Berührung mit Asien schnell relativiert – und verschichtet. Wenn Europäer davon ausgehen, dass asiatische Traditionen lediglich Relikte der Vergangenheit seien, die früher oder später dem „Fortschritt“ weichen müssten, so vergessen sie, dass „Fortschritt“ und „Zukunft“ typisch westliche Begriffe sind, in denen Geschichte als aufsteigende Linie und als ein Fortschreiten zum Höheren und Besseren verstanden wird: Gott hat die Welt aus dem Nichts geschaffen und wird sie am Tag des Letzten Gerichts wieder verschwinden lassen.

Demgegenüber verläuft die Zeit, asiatischer Auffassung zufolge, nicht geradlinig, sondern zyklisch – ähnlich wie der Rhythmus der Jahreszeiten oder wie die weibliche Regel. Das Vergangene ist also ewige Gegenwart – und wird keineswegs in einer wie immer gearteten „Zukunft“ aufgehoben.

Vor dem Hintergrund europäischer Philosophie ist ferner die modische, wenn auch ziemlich einfältige These zu beurteilen, dass Globalisierung auf

ein „Ende der Geschichte“ – und damit letztlich auch der asiatischen Wertesysteme – hinauslaufe.²³

Wer so argumentiert, hat am Ende die Rechnung ohne den Wirt gemacht: Kurz- oder mittelfristig mag es zwar nach einem Sieg westlicher, ja amerikanischer Werte aussehen: *ex occidente lux!* Langfristig allerdings könnten sich dann doch wieder asiatische Wertesysteme, vor allem aber der Konfuzianismus, – gebieterischer denn je – zu Wort melden: Man stelle sich eine Zukunftswelt mit 12 oder 15 Mrd. Menschen, eng gewordenen Räumen und knappen Rohstoffen vor: Muss in einer solchen Umgebung die Verherrlichung des Individuums, wie sie sich in der neuzeitlichen westlichen Philosophie – und Konsumpraxis – so souverän durchgesetzt hat, nicht als Luxusschöpfung erscheinen, deren Tage gezählt sind!?

Drei große Auswege scheinen sich in dieser Bedrängnis anzubieten, nämlich entweder die „chemische“ Lösung, wie sie Aldous Huxley in seiner *Schönen neuen Welt* präsentiert hat, oder aber die weitaus „moderner“ anmutende Option der Genmanipulation, die sich den „anspruchlosen“ Erdbewohner der Zukunft zurechtklont. Schiebt man diese beiden außerhumanen Lösungsversuche beiseite und sucht statt dessen nach politischen oder sozialpsychologischen Alternativlösungen, so gerät der Suchscheinwerfer früher oder später auf den konfuzianischen Weg: Der klassische Konfuzianismus war ja ein Kind der Not – und erteilte als solches Antworten auf die Frage, wie Verteilungskämpfe unblutig gelöst und wie Formen dichten Zusammenrückens möglichst konfliktfrei gestaltet werden können. Im Zeichen abnehmender Optionen und zunehmender Beengung könnte er sich erneut als Zuflucht und Ratgeber erweisen! Globalisierung würde sich dann – andersherum – von Ost nach West entfalten!

23 Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München 1992; John Morgan verkündete daraufhin auch gleich das „Ende der Wissenschaft“ (*The End of Science*, New York 1997).

Gefahr oder Chance?

Zahlreiche Mythen und Klischees haben die Annäherung zwischen West und Ost, zwischen Europa und „Asien“ immer wieder verzögert – zuletzt wiederum die Vorstellung, dass „der“ Westen von drei asiatischen Gefahren bedroht sei, nämlich politisch-militärisch, wobei immer wieder China als Hauptbedrohung hingestellt wird, ferner kulturell (man erinnere sich an die Hypothese Huntingtons vom „Clash of Civilizations“) und nicht zuletzt wirtschaftlich: Wer dächte hier nicht an Japan und neuerdings auch an die „Kleinen und Großen Drachen/Tiger“?

Eine Beseitigung dieser Klischees wird nur dann möglich sein, wenn West und Ost bereit sind, einen grundlegenden Perspektivenwechsel zu vollziehen, und nicht mehr nach der Gefahr, sondern nach Chancen und möglichen Partnerschaften zu fragen.

Da die meisten Asiaten hier bereits weitaus größere Vorleistungen erbracht haben als Europäer und Amerikaner, richtet sich die Aufforderung zum Umdenken vor allem an die westliche Adresse, die nicht nur zur politischen und wirtschaftlichen, sondern auch zur kulturellen Begegnung aufgerufen ist – zu einer Verhaltensänderung also, die durch den nach wie vor virulenten Eurozentrismus behindert wird. Vor allem in drei Bereichen müssen die Europäer spätestens im 21. Jahrhundert über den eigenen Schatten springen, nämlich bei der Anerkennung asiatischer Spielregeln, beim Erlernen asiatischer Sprachen und bei der persönlichen Präsenz auf dem Kontinent:

Der Wandel muss *erstens* damit beginnen, dass neben den westlichen auch die autochthonen asiatischen Spielregeln zur Kenntnis genommen – und respektiert, wenn nicht verinnerlicht, werden. Zu den panasiatischen Haupteigenschaften gehören Erwartungen und Haltungen, die dem westlichen Menschenbild und den daraus abgeleiteten Grundpositionen a priori entgegengesetzt sind, sei es nun dem Vorrang des Individuums, der Inkaufnahme offener Konflikte, dem permanenten Wettbewerb oder aber jenem Fortschrittsglauben, der alles für veränderbar hält.

Demgegenüber klingen in Asien ganz andere Grundthemen an: Die klassische hinduistische Überlieferung beispielsweise stellt den einzelnen in eine

durch karmische Gesetzmäßigkeiten festgelegte Kasten- oder Jati-Position hinein. Veränderungen sind hier nur ganz ausnahmsweise möglich – und stoßen als solche a priori auf die geschlossene Abneigung einer Gesellschaft, die sich ansonsten in religiösen Fragen durch eine fast grenzenlose Toleranz auszeichnet. Von den Regularien des westlichen Menschenbilds (Autonomie – Gleichheit – Wettbewerb – Konfliktaustragung – Veränderung – Zukunft) trifft auf die hinduistische Gesellschaftsordnung nicht eine einzige zu!

Auch in der konfuzianischen Gesellschaftslehre fehlt es an Anerkennung für Individualismus und Gleichheit vor dem Gesetz: Wichtiger als das juristische ist dort das natürliche Recht, das den einzelnen nicht als abstraktes Rechtssubjekt, sondern als konkreten Rollenträger in die Pflicht nimmt, sei es nun als Vater, Jüngeren Bruder, Dritten Onkel oder als Zweiten Vorsitzenden eines lokalen Vereins; als *solcher* will er konsequenterweise auch angesprochen – und hierarchiegemäß behandelt werden, ganz gewiss aber nicht als Gleicher unter Gleichen!

Zu den sozialen Haupttugenden gehört ferner, anders als im Westen, nicht die Konfliktfähigkeit, sondern die Bereitschaft, sich in die Gesellschaft einzufügen und „sein Selbst“ im Sinne des konfuzianischen *ke ji* permanent zu „disziplinieren“: Steht doch das Ganze (im Sinne wechselseitiger „Beziehungen“) stets über dem Einzelnen, das soziale „Gesicht“ vor der freien Persönlichkeitsentfaltung, die Pflicht vor dem Recht und konsequenterweise auch die „Harmonie“ vor jeglicher Streitlösung.

Offene Konfliktaustragung führt auch deshalb auf Abwege, weil Ordnung nach asiatischem Verständnis nicht durch Gesetze, sondern durch zwischenpersönliche Arrangements und durch moralische Regeln hergestellt wird, die durch das Gesetz nicht etwa begründet, sondern lediglich bestätigt werden! Kein Wunder, dass angesichts des durchgängigen Harmonieimperativs die Vorzeichen umgedreht und Rechtsstreitigkeiten sowie juristische Spitzfindigkeiten keineswegs als ordnungsstiftend, sondern, umgekehrt, als manchmal geradezu „ordnungswidrig“ empfunden werden. Nicht Rechtsstreitigkeiten, sondern „freundschaftliche Verhandlungen“ und „Konsultationen“ sind daher angebracht. Man „arrangiert sich“ in Asien!

Für westliche Unternehmer, die in Asien investieren, können vor allem betriebliche Spielregeln zum Prüfstein ihrer „Begegnungs“-Fähigkeit werden. Gewohnt an Vorstellungen wie z.B. Top-down- oder Bottom-up-Entscheidungen müssen sie sich bei der Akklimatisierung in Asien auf Konsensbildungsprozesse einstellen, die, wie z.B. im chinesischen Klein- und Mittelunternehmen dem W-Muster (Anweisungen zweimal runter, zweimal rauf) oder dem M-Muster (umgekehrte Reihenfolge) folgen, wobei Besprechungen, Versammlungen (*kai hui*) und Ausgleichsarrangements einander jagen.

Führen heißt hier vorleben; es werden informelle Ordnungsmuster bevorzugt und es herrscht das Konsensprinzip. Häufig wird das Unternehmen auch als Familiengemeinschaft betrachtet, weshalb sich die Betriebsangehörigen meist „im gleichen Boot“ fühlen und ein Streik gegen den betrieblichen pater familias schwer vorstellbar ist.

Auseinandersetzen hat sich der Westen auch noch mit der spezifischen asiatischen Auffassung von *Menschenrechten*. Wo dem Individuum keine Autonomie zugestanden wird und wo das Ganze gegenüber dem Einzelnen Vorfahrt hat, stehen nicht „Menschenrechte“ im westlichen Sinne, sondern Sozialrechte im Vordergrund. Die traditionelle Apologetik wird hier durch Entwicklungsdefizite zusätzlich gestützt, wie sie in einem Drittweltland nun einmal an der Tagesordnung sind: In einem Land, das wirtschaftlich und technologisch nachhinkt, steht das („soziale“) Recht auf Leben/Überleben und Entwicklung weit vor jedem individuellen Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit: Bevor man über Individualrechte spreche, müsse man zuerst satt geworden und warm gekleidet sein: Wen interessiere schon „Freiheit“, wenn es ums Überleben gehe!?

Mindestens genauso wichtig wie die Anerkennung dieser asiatischen Spielregeln ist, zweitens, die *Erlernung asiatischer Sprachen*. Je mehr der Asia-tisch-Pazifische Raum – und zwar nach 2020 – zum Nabel der Weltwirtschaft wird, um so weniger dürften die Asiaten bereit sein, sich mit ausländischen Partnern in Fremdsprachen herumzuschlagen. Schon heute erscheint es vielen als überaus dreist, wenn westliche Rating-Agenturen einen Standort wie z.B. Hanoi abwerten, weil dort so hohe Verständigungs-

hürden bestünden: Vietnamesisch als Standortnachteil – dies muss sich man sich einmal vorstellen – und z.B. auf Frankreich übertragen! Selbst Japanisch, also das Idiom eines industriell hochentwickelten Volkes, das von 125 Mio. Menschen als Muttersprache verwendet wird, erscheint dem Großteil der westlichen Japan-Kaufleute nach wie vor als ein Buch mit sieben Siegeln, das sie keinesfalls öffnen wollen. Dies geht soweit, dass sie nicht einmal Statistiken lesen können, sondern auch hier auf Übersetzungen angewiesen sind.

Die gleiche Haltung besteht gegenüber China, der künftigen Wirtschaftsweltmacht Nr. 1, in der über eine Milliarde Menschen Mandarin sprechen!

Sprachen sind ja nicht einfach nur Verständigungsmittel (sonst würde Englisch vollauf ausreichen), sondern Zugangspforten zur anderen Kultur. Wer die Sprache erlernt, schwingt sich zugleich auf die Wellenlänge der Sprecher dieses Idioms ein – und erzeugt damit ein Stück Identifikation, das von der anderen Seite mit Wohlwollen, wenn nicht mit Begeisterung zur Kenntnis genommen wird. Wer sich jahrelang mit einer der so schwierig zu erlernenden asiatischen Sprachen herumgeschlagen hat, weiß auch spontan, dass allzu „direkte“ Kommunikationsweisen in der dortigen Kultur tabu sind, und dass man vor allem nie das Wort „Nein“ in den Mund nehmen sollte, sondern sich im Interesse ungetrübten Zusammenseins auf ein „Ja“ beschränkt, das nicht die reale, sondern die „situative Wahrheit“ zum Ausdruck bringt und als solches stets überaus interpretationsbedürftig bleibt.

Ist Asien erst einmal zum Mittelpunkt der Welt geworden – und sei es auch „nur“ wirtschaftlich –, so dürften seine Kommunikationsmethoden rasch Zuspruch finden – und mit ihnen die einheimischen Sprachen.

Der Zwang, asiatische Spielregeln künftig beim Wort zu nehmen und überdies asiatische Idiome zu erlernen, erfährt eine Steigerung durch den immer unüberhörbarer werdenden *Präsenzimperativ*: Angesichts des Gewichts, das vor allem metakonfuzianische Kulturen auf das „Zwischenmenschliche“ zu legen pflegen, genügt es ja keineswegs, lediglich per Post, Telefon oder Internet Kontakt aufzunehmen. Erforderlich ist vielmehr die physische Präsenz und die tägliche Begegnung mit Geschäftspartnern oder aber mit politisch Handelnden!

Wie sehr die „Bearbeitung“ bestimmter Bereiche Präsenz erfordert, lässt sich unter den Stichworten „Go“ und „Sunzi für Manager“ illustrieren:

Go (chinesisch *weiqi*, wörtl. „Einkesselung“) ist ein Spiel, das über ein – nur von fern mit dem Schachbrett vergleichbares – Gitterwerk von 19 mal 19 Linien hinweg stattfindet, auf dessen 361 Schnittpunkte die ebenfalls 361 etwa pfenniggroßen weißen und schwarzen Spielsteinlinsen gesetzt werden: 180 weiße und 181 schwarze Steine. Ziel des Go ist es, mit den eigenen Steinen die gegnerischen Linsen einzukreisen und ihnen so die Bewegungsfreiheit zu nehmen. Sieger ist, wer am Ende die meisten Gegner umfasst oder aber die größten Gebiete „eingekesselt“ hat.

Im Gegensatz zum Schach erfolgt das Vorgehen beim Go nicht linear-gezielt, sondern einkreisend-ganzheitlich, wobei es zu den überraschendsten Zugriffen an unerwarteter Stelle kommt.

In Japan gehört die Beherrschung des Go mit zu den obligatorischen Fähigkeiten eines Managers. Übersetzt man die Einkesselung von Gegnern und Feldern mit „Gewinn von Marktanteilen“ (und zwar sowohl im horizontal-geographischen als auch vertikal-warenspezifischen Sinne), so enthüllt sich damit zugleich ein Teilstück des japanischen Erfolgsrezepts auf dem Weltmarkt: Ein echter Go-Spieler steht gleichsam ständig unter Zugzwang. Einem Go-Strategen wäre es auch kaum passiert, dass er – wie etwa die Europäer im nachkolonialen Südostasien – einem Konkurrenten das einst so sichere Gelände fast vollständig überlassen hätte!

Was „Bearbeitungs-Präsenz“ bedeutet, wird noch deutlicher beim zweiten Paradigma, das der japanische Berater-Star, Omae Kenichi, mit seinem 1991 erschienen Buch *Sunzi für Manager* aufbereitet hat: Sunzi, der berühmteste Militärstrategie des Reichs der Mitte, der im dritten vorchristlichen Jahrhundert gelebt hat, dessen Lehren aber noch von Mao Zedong in den 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhundert erfolgreich umgesetzt wurden, hat ins Zentrum seiner Überlegungen die Frage gestellt, wie eine Schlacht (oder gar ein Krieg) gewonnen werden kann, ohne dass Waffen eingesetzt werden müssen. Seine Antwort lautete, dass der erfolgreiche Strategie seinen Gegner und das gesamte Umfeld der Schlacht genauestens *kennen* müsse, um den Ereignissen immer einen Schritt voraus zu sein.

Auf das moderne Wirtschaftsleben übertragen heißt dies, dass ein erfolgreiches Unternehmen nicht nur seine Gegner, nämlich die Konkurrenten, genauestens ausgeforscht haben muss, sondern dass er darüber hinaus vor allem das „Umfeld“ – in diesem Falle die möglichen Wünsche potentieller Kunden – kennt und sein Angebotsverhalten sowie die Produktpalette gezielt auf sie einstellt. Wer hierbei erfolgreich ist, hat seine Gegner praktisch schon besiegt, noch ehe es zum (wirklichen Konkurrenz-) „Krieg“ gekommen wäre. Welche Autos ich anbiete, d.h. welche Getriebearten, welche Karosseriefarben, aber auch welchen Ledergeruch und welche „Ambientegestaltungen“ ich zu wählen habe – dies alles muss hellstichtig „erfahren“ und dann, immer eine Nasenlänge vor der Konkurrenz, in die Tat umgesetzt werden.

Diagnosen dieser Art können freilich nur dann gelingen, wenn der Wettbewerber nicht nur Sprache, Sitten und Denkweise der Zielgruppe beherrscht, sondern wenn er im Milieu vor allem dauerhaft präsent ist. Eine umfassende – und nicht nur physische – Präsenz aber verlangt wiederum kulturelles Vertrautsein mit dem autochthonen Umfeld. Wo diese Bodenhaftung vorhanden ist, stellen sich auch Wahlverwandtschaften sowie wirtschaftliche Erfolge ein und möglicherweise auch der große Brückenschlag.

Walter Woon

THE DIALOGUE OF CULTURES ONE VIEW FROM ASIA

Let's start with a fundamental point: there is no such thing as "Asia". The landmass that stretches from the Bosphorus to Kamchatka encompasses civilisations that developed worlds apart - for example, the civilisations on the Indus and on the Yellow River grew and prospered knowing little or nothing of one another for a millennium. Yet some speak today of Asian civilisation, of Asian values, of Asian culture as if this vast heterogenous mass shared something in common beyond the fact that by an accident of geography there are no great oceans separating the westernmost extremity from the easternmost tip. The differences between Muslim Asia, Hindu Asia and Confucian Asia ' are as great, if not greater, than the differences between those Asias and Europe.

Europe has the memory of a single polity and a single culture; Asia does not. No one can speak for all Asia. I do not presume to do so. I can only offer some views from the standpoint of one brought me in a small former British colony in Southeast Asia. I hope that these views might make some small contribution towards promoting a dialogue of cultures between Europe and the heterogenous agglomeration of cultures that comprises Asia.

I start with a simple proposition: that one man's view of what is right and, wrong, just and unjust, moral and immoral, fair and unfair differs from another's even within the same cultural group. Within Europe there may be a commonality about some values, for example the primacy of individual liberty as opposed to collectivism. But in the implementation of these ideals, honest people may honestly differ. A Briton's idea of what is socially just is

different from a Frenchman's, the Frenchman's from a German's. This is a truism, but it is often forgotten when Europeans and people of European descent deal with other cultures. The further one gets from European roots, the more likely that basic underlying attitudes are different. Let me cite an example to illustrate this difference.

A few years ago a young American and a young Hong Kong boy vandalised a car in Singapore. They were caught and admitted to the offence. The punishment for vandalism is caning. The American's parents (separately, since they were divorced) voiced outrage - not at the fact that their son damaged someone else's property, but at the fact that he was to be punished in such a "barbaric" fashion. They claimed that his human rights and human dignity had been infringed. The Hong Kong boy's parents, by contrast, were apologetic. They felt that he had dishonoured them by misbehaving.

One should not generalise too much from a single instance. There were many Americans who said that the boys deserved to be caned; as there were some Asians who felt that caning was too serious a penalty for youthful high spirits. But in general, there was a perceptible difference in attitude between "Westerners" and "Asians".

The point of this example is not to debate the rights or wrongs of the matter, but merely to remind that there are deep-seated differences between one who is brought up in Asia and one who is brought up in Europe over fundamental issues like justice and morality. One must always keep in mind that something which is unacceptable in Asian society may be acceptable in a non-Asian one, and vice-versa. A debate over who is right and who is wrong is sterile; neither will convince the other that his point of view is right. Change may come, but society's values change only slowly over time.

Which brings me to the next point: cultures are not static. They change, some faster, some slower. European culture at the turn of the 20th century is not the same as European culture at the turn of the 19th. Even within a culture, the values of the present generation do not necessarily correspond with those of their parents or their grandparents. The present European attitude towards sex and marriage, for instance, would not have commanded

universal approbation in Europe two generations ago. No doubt many in Europe consider that progress has . been made over the last two generations. They should be aware that not everyone in the world agrees that these changes represent progress.

Thus, in carrying on this dialogue of cultures, we should be constantly aware of these two truths: that others view things differently and that attitudes and values change over time, even within cultures. The dialogue should not be a debate over right and wrong, for when one debates, one does so to convince the other of the rightness and righteousness of one's point of view. The point of a dialogue is to exchange ideas and to try to understand the other party.

Having said this, I would like to make a few points hopefully to assist in understanding the point of view of "Asia", keeping in mind the caveat above that no one can speak for all of Asia.

Firstly, the defining experience of the present ruling generation of Asian leaders has been colonialism. With the exception of Thailand, the whole of Southeast Asia was colonised by European powers. One should not underestimate the effect of this experience. Europeans rightly condemned apartheid in South Africa, but it was no so long ago that European powers practised apartheid in their colonies. What did it mean to be colonised? It meant that no "coloured" person, no matter how talented, was equal to a "white". It meant that the colonisers' view of what was just and unjust supplanted the traditional understanding that Asian societies that had developed over centuries. It meant that segments of society were kept deliberately distinct and mutually antagonistic, so that they would not unite to overthrow the colonial power. It meant the destruction of indigenous social structures and the imposition of alien ones that did not necessarily promote the welfare of the subject peoples. We live with the consequences of this even today.

This experience of colonialism colours the attitude of the colonised to this day. It leads to a suspicion of the motives of the Western world and a lingering resentment at what is seen as the patronizing attitude of the former colonial powers towards their colonies. When the European Union speaks of human rights, for instance, many in Asia hear the voice of the Great

White Sahib speaking, admonishing the ignorant natives to be better (ie, more European). When Europe intervenes in Kosovo in order to stop the barbarity there, some in Asia remember that this was the very justification for Britain and Holland and France to intervene and colonise. The message may be right, but there remains a deep-seated suspicion of the messenger. People aren't always convinced that Europe has Asia's welfare at heart. Europe can only convince Asians of its good faith by good works.

The good news is that generational change should ameliorate the problem. This positive trend can be reinforced by increased interaction through trade, tourism and education. The present generation of Europeans does not share the racist and superior attitudes of their parents and grandparents. They meet their Asian counterparts as equals. My generation is almost free of the suspicions of our parents' and grandparents' generations. My children's generation will not have this instinctive mistrust of the white man - unless there is something new to replace the old colonialism.

Second point: the economic success of the tiger economies in Asia bred a self-confidence bordering on hubris. Coupled with the resentment at the former colonial masters, this hubris manifested itself in some instances as a kind of triumphalism. Thus it was that the Economic Crisis came as a blow not only to the economy but also to the self-image of some people. The idea that they had made it on their own (which was always a bit of self-deception) took a beating.

There have been two general reactions to this. On one hand, some have taken the lessons to heart and realise that one has to play by the rules of the global economic game. They have tried to improve their economic systems to cope with globalisation. On the other hand, there are some who have retreated into strident nationalism, blaming the problems on outside conspiracies rather than on their own inadequacies. Misplaced *Schadenfreude* reinforces the second type of reaction. The arrogance of the West is reflected in the arrogance of its press. The triumphal hooting of the press about the hollowness of Asian values merely leads to a deeper resentment and suspicion of Europe and the West. It makes it easier for nationalist politicians to find an excuse for their failures by blaming a Euro-

pean/American conspiracy to keep down the former subject peoples. This does not bode well for the future of either Europe or Asia.

However, there is again ground for optimism. Thoughtful people in Asia realise that economic growth alone is not a justification for all ills and abuses. The Crisis has had one positive effect, in that it has forced an examination of the economic and political structures throughout Asia, not only in the countries most affected. In so far as this leads to more transparent, honest and accountable government, it can only be a plus for the world.

Thirdly, in the search for the correct model for societal development, Asians do not concede the superiority of European norms. Asian countries are willing to accept changes that will make them economically competitive; they are not so willing to accept changes in, societal values and beliefs. Take for example the attitude towards sex and the family, which I have adverted to before. The present European attitude towards sex is very open, to use a non-value-laden word. At the same time, it appears that at least in northern Europe, there is less emphasis on traditional family structures than ever before. It is by no means accepted that the changes in European attitudes represent progress. In many ways, the *mores* of the Europe of two generations ago are perhaps more acceptable to modern Asians than those of contemporary Europe.

One might cite many other differences, in attitudes towards law and order, social justice, meritocracy and egalitarianism, materialism and spirituality. This is not a debate about the primacy of Asian or Western values (even assuming that such things actually exist). The debate is about modernisation while keeping the positive aspects of traditional cultures intact. It is about identifying and adapting useful societal innovations, whether from Europe or elsewhere. It is about winnowing out baleful influences that may damage society. It is about finding a formula suitable for our different societies; and make no mistake, there is no one-size-fits-all solution. The balance between rights and responsibilities is debated even within Western societies; it should come as no surprise that Asians do not accept as a given that the balance struck in Europe today is the norm around which the rest of the world must order itself.

Europe will change, just as Asia will. But the pace and direction of change will be decided by Asians themselves, not by European NGO's or Europe's press. Attempts by the NGO's and the press to pressure others to comply with European ideas are seen as cultural arrogance, of the same sort that led to colonialism. The fact that so much of the press coverage is woefully inaccurate and uninformed merely contributes to the impression that the preachers are merely hypocrites seeking to advance their own agendas rather than the welfare of the societies for which they profess such solicitude. Such pressure is worse than useless; it is counterproductive. It provokes a gut resistance which makes it harder and not easier for the message to be accepted.

There is a recent example of this. The European Union sought to introduce a resolution at the UN General Assembly calling for a moratorium on capital punishment. They cast this as a matter of human rights. This was enormously divisive, because the question of what is just punishment is a matter of personal conviction and, in many cases, of religious faith. Even if one accepts for the sake of argument that capital punishment is a matter of basic human rights (a position not accepted even by the US), the question that the Europeans did not answer was why their understanding of human rights should be equated with the norm. When the Universal Declaration of Human Rights was adopted in 1948, most of the European countries that now so vehemently oppose the death penalty still carried out executions. At that time, capital punishment was clearly not a breach of human rights. The European understanding of human rights has apparently changed in the last fifty years. The fundamental issue is why this changed attitude now is seen by the Europeans as the norm which others must accept. It has not been explained why a country which accepted the understanding of human rights prevailing when the Universal Declaration was drafted must now change its understanding because the Europeans have done so. Whether the death penalty is moral or immoral, right or wrong is beside the point; the point is that each society must decide for itself if and when it is ready to change.

The debate on capital punishment is only a symptom, not the malaise. The malaise lies in the fact that the balance of power in the world is changing, and there is a struggle between the formerly dominant culture and the rising

ones as to who sets the agenda. In the interaction between cultures, it is too often assumed by one side that their attitude

or understanding of an issue is the right one. It is not only Europeans but also Asians who are guilty of this. However, during the past two centuries it is Europe that has got its way, by force rather than by persuasion - a fact not forgotten in Asia. "Free trade was forced onto Manchu China by British gunboats. Western civilisation was brought to the natives, without their consent, to free them from their superstitions and to bring order to their disorder - for the benefit of European economic interests. In the resurgent societies of Asia, it is by no means accepted that the European way is automatically the right way, or that European values are the Holy Grail towards which we all must strive. If Europe is to persuade, it can only do so by showing that its formula succeeds in creating a happier, more prosperous and more just society - a matter which is not self-evident to a foreign observer.

Where does all of this lead? To an inevitable clash of civilisations? I am an optimist. The turn of this century is fundamentally different from all others, for it is only now that we can speak of one world. Never before in the history of humanity has it been possible to do so. The Roman Empire had negligible impact on China; the European Union will have a massive - influence on the development of the People's Republic. Cultures will converge; and Europe may yet have something to learn from Asia, as Asia clearly has from Europe.

Change is always unsettling, especially so for the cusp generation that is making the transition. Europe and Asia have spent the last 50 years talking at each other rather than with one another. The dialogue of cultures is a necessity, not a luxury. It will determine whether our children will live in peace or in strife. It is too important to be left to politicians and diplomats alone. It should be the task of every responsible person. The point of the dialogue should not be to change "them" to be more like "us". The point is to try and understand the other fellow's point of view, in order to broaden the areas of agreement and convergence. The world is too small a place for us to spend the next millennium in mutual incomprehension.

Autoren

Privatdozent Dr. Xuewu Gu

Wissenschaftlicher Angestellter am Zentrum für Europäische Integrationsforschung (ZEI) in Bonn mit Zuständigkeit für das Forschungsprogramm „Europäisch-Asiatische Beziehungen“.

Dr. Karl-Heinz Ludwig

Freier Publizist mit Wohnsitz in München. Arbeitsschwerpunkte sind die europäischen und asiatischen Kulturen.

Dr. Oskar Weggel

Wissenschaftlicher Referent am Institut für Asienkunde in Hamburg. Forschungsschwerpunkte sind die Volksrepublik China und Indochina.

Prof. Dr. Walter Woon

Botschafter der Republik Singapur in der Bundesrepublik Deutschland und Professor für Rechtswissenschaft an der National University in Singapur.

ISSN 1435-3288

ISBN 3-933307-74-0



Zentrum für Europäische Integrationsforschung
Center for European Integration Studies
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Walter-Flex-Straße 3
D-53113 Bonn
Germany

Tel.: +49-228-73-1880
Fax: +49-228-73-1788
<http://www.zei.de>