

Beiträge

Yu-ming Shaw

Die chinesische Kultur im Urteil des Westens

Seit den Tagen Marco Polos hat es im Westen stets viele Bewunderer der chinesischen Kultur gegeben. Bekanntlich waren die Jesuiten die erste Gruppe von Menschen des Westens, die eine systematische Prüfung der chinesischen Kultur vornahmen. Vom späten 16. bis zum 18. Jahrhundert waren sie die Hauptübermittler von Kulturen zwischen China und dem Westen. Neben dem Christentum exportierten die Jesuiten westliche Wissenschaften und einige technische Erfindungen; in den Westen führten sie durch ihre Veröffentlichungen und durch Übersetzungen der chinesischen Klassiker chinesische Kultur ein. Wir werden uns in bezug auf das Wirken der Jesuiten in China im Hinblick auf unser Thema auf ihre kulturellen und religiösen Tätigkeiten beschränken.

Das Hauptproblem, mit dem sich die Jesuiten bei ihrer Missionsarbeit auseinanderzusetzen hatten, war die Frage, wie man das Christentum für die Chinesen verständlich und attraktiv machen könne, für ein Volk also, das nicht nur viele eigene Religionen aufwies, sondern in der Form des Konfuzianismus auch ein hochentwickeltes Geistigkeitssystem besaß. Die Strategie der Jesuiten bestand kurz gesagt in folgenden Punkten: 1. Da sie um den Einfluß der chinesischen Gelehrtenklasse auf die sonstige Bevölkerung wußten, beschlossen sie, ihre Arbeit zuerst auf diese Gesellschaftsklasse zu konzentrieren. 2. Um diese Klasse zu gewinnen, widmeten sie sich einem gründlichen Studium der chinesischen Klassiker und der chinesischen Kultur, um den chinesischen Gelehrten ebenbürtig zu sein. 3. Aus zugleich religiösen und praktischen Erwägungen eiferten sie den chinesischen Gelehrten – die fast alle Anhänger des Konfuzianismus waren – nach in der Verachtung anderer chinesischer Religionen wie z. B. des Buddhismus und des Taoismus. 4. Die Jesuiten kamen zur Auffassung, der zeitgenössische Neokonfuzianismus habe zu viele buddhistische und taoistische Einflüsse in sich aufgenommen, während der alte Konfuzianismus (nämlich der Konfuzianismus vor oder zur Zeit des Konfuzius) viele religiöse Vorstellungen enthalten habe, die mit dem Christentum vereinbar seien. Deshalb beschlossen sie, den alten Kon-

fuzianismus zur Grundlage zu nehmen, um einen intellektuellen Dialog mit den chinesischen Gelehrten anzubahnen¹. Bevor wir diesen letzten Punkt erörtern, ist zu betonen, daß man nicht annehmen darf, man habe sich dieser Strategie bloß aus Opportunismus bedient; man gelangte dazu aus echt religiösen Überzeugungen und praktischen Erwägungen².

Um die chinesischen Gelehrten davon zu überzeugen, daß das Christentum und der alte Konfuzianismus sich miteinander vereinbaren ließen, enthielt die Lehrformulierung der Jesuiten verschiedene Hauptpunkte. Punkt 1: Die chinesischen Begriffe *Shang-ti* (der Herr-oben) und *T'ien* (Himmel), wie sie von alten konfuzianischen Klassikern erwähnt werden, sind Äquivalente zum christlichen *Deus*, während *t'ai-chi* (Höchster-Letzter) im Neokonfuzianismus bloß ein stoffliches Prinzip und nicht der Herr des Universums ist. Punkt 2: Im alten China waren der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die Begriffe Himmel und Hölle schon vorhanden. Punkt 3: Nach der Han-Dynastie (d. h. nach dem dritten Jahrhundert v. Chr.) war der Konfuzianismus mit Einschluß des Neokonfuzianismus eine verfälschte Form des alten Konfuzianismus, so daß er nicht als den Lehren des Christentums entsprechend akzeptiert werden kann. Deshalb bedarf dieser Konfuzianismus des Christentums, damit er seine ursprüngliche Lebenskraft zurückerlangen kann. Das Christentum ist auch deshalb dringend nötig, weil viele der alten klassischen konfuzianischen Werke während der Ch'in-Dynastie verbrannt worden oder verlorengegangen sind. Nebstdem, daß sie den alten Konfuzianismus als ein mit dem Christentum vereinbares Religionssystem erkannten, machten die Jesuiten auch Zugeständnisse hinsichtlich der chinesischen Ahnen- und Konfuziusverehrung, indem sie annahmen, diese chinesischen Praktiken hätten einen bloß gesellschaftlichen und keinen religiösen Charakter³.

Die Jesuiten hatten mit ihrer religiösen Arbeit in China einen wahrhaft eindrucklichen Erfolg. Nicht nur bahnten sie einen sehr bedeutsamen intellektuellen Dialog mit einem großen Teil der chinesischen Gelehrten an, sondern gewannen auch bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts zwei- bis dreihunderttausend Chinesen für das Christentum⁴. Doch ihr Werk erhielt im 18. Jahrhundert durch die Päpste einen vernichtenden Schlag. In einer Reihe von Dekreten – von 1704, 1715 und 1742 – verwarfen die Päpste ihre theologische Akkomodation an den alten Konfuzianismus und verboten ihnen, den bekehrten Chinesen zu gestatten, ihre Ahnen und Konfuzius weiterhin zu verehren. Diese päpstlichen Verbote hatten zur Folge, daß sich der katholische Einfluß in China während der folgenden zwei Jahrhunderte zumeist auf die gewöhnliche Be-

völkerung beschränkte und daß der Katholizismus an den Rand der chinesischen politischen und kulturellen Strömungen abgedrängt wurde. Der Katholizismus wurde erst im 20. Jahrhundert wiederum zu einer wichtigen religiösen Kraft, als das Papsttum 1939 endlich seine früheren Erlasse aufhob⁵. Doch da diese Geschichte ziemlich bekannt ist, werden wir hier nicht näher darauf eingehen.

Neben den Jesuiten gab es noch eine weitere Gruppe von Europäern, die der chinesischen Kultur und Religion Hochachtung, ja Bewunderung entgegenbrachte: die Sinophilen des 17. und des 18. Jahrhunderts. Einer ihrer hervorragendsten Vertreter war G.W. Freiherr von Leibniz.

Leibniz gab sich einem kulturellen und religiösen Kosmopolitentum hin und erarbeitete in seiner Bewunderung für das rationalistische Denken des Konfuzianismus eine synkretistische Theorie, um zwischen dem Christentum und dem Konfuzianismus einen Übereinklang herzustellen. In Übereinstimmung mit den Jesuiten anerkannte er die religiöse Natur des Konfuzianismus und unterstützte die Einstellung der Jesuiten zur chinesischen Ahnen- und Konfuziusverehrung. In einer neueren Arbeit über Leibniz vertritt Professor David E. Mungello die Ansicht, Leibniz habe geglaubt, daß zwischen der westlichen und der chinesischen Kultur mehrere Parallelen beständen. Mungello nennt einige dieser Entsprechungen. Sowohl *li* (Prinzip) im Neokonfuzianismus als auch die *Monaden* sind «von großer, universaler Mannigfaltigkeit, die als *t'ai'chi*, bzw. «Gott» bezeichnet wird». Zweitens sind «*shang-ti*, *t'ien* und *li* beinahe Äquivalente des christlichen Gottesbegriffs, und *t'ai-chi*, *li* und *ch'i* (materielle Kraft) zusammengenommen entsprechen der christlichen Trinität». Drittens «haben die Chinesen den Begriff einer ätherischen Seele, die sich von einer materiellen Seele unterscheidet, und diese ätherische Seele, die manchmal *ling-hun* genannt wird, steht dem Begriff einer Geist-Seele im Christentum nahe». Viertens «haben die Chinesen eine Lehre über Belohnung und Bestrafung nach dem Tod, worin *shang-ti* Gerechtigkeit walten läßt, was dem christlichen Begriff der Unsterblichkeit der Seele und der göttlichen Gerechtigkeit entspricht»⁶.

Daraus erhellt, daß Leibniz in seiner Einstellung mit der der Jesuiten übereinstimmte, außer daß er bei seiner Argumentation Begriffe aus neokonfuzianischen Schriften gebrauchte⁷.

Im 19. Jahrhundert sank die Zahl der westlichen Liebhaber und Bewunderer der chinesischen Kultur gewaltig. Es gab jedoch immer noch einige Nachzügler. James Legge zum Beispiel, der große Übersetzer der chinesischen Klassiker, ein britischer China-Mis-

sionar, vertritt ebenfalls die jesuitische Auffassung, daß *Shang-ti* mit Gott identisch sei; der Konfuzianismus sei im Vergleich zum Christentum bloß lückenhaft, widerstreite diesem aber nicht⁸. Auch Timothy Richard, ein anderer britischer Missionar in China, hatte ein lebhaftes Interesse für die chinesische Kultur. Er betonte zwar die Überlegenheit des Christentums, gab aber zu, daß auch im Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus «Wahrheit» zu finden sei⁹. Er belobte auch den konfuzianischen Begriff einer sittlich gerechten Regierung¹⁰. Richard war nicht nur ein kultureller Relativist, sondern praktizierte auch ein soziales Evangelium. Er unternahm viele Anstrengungen, um die wissenschaftlichen Kenntnisse des Westens zu verbreiten und trug sogar zu der Entwicklung der chinesischen Reformbewegung der Jahre nach 1890 bei¹¹.

Doch Legge und Richard waren bloß eine Minderheit in der größeren Missionarsgemeinde, die zur Hauptsache aus protestantischen Fundamentalisten bestand. Diese größere Gruppe von Glaubensboten (die sich weigerte, der chinesischen Kultur und den chinesischen Religionen irgendwelche Heilswerte beizumessen) machten sich über Legge und Richard lustig und führte über sie Klage¹².

Im 20. Jahrhundert kreiste im Westen die Diskussion oder Debatte über China als kulturelles und religiöses Gebilde um zwei Fragen: einerseits um die Natur der chinesischen Kultur und die damit zusammenhängende Frage nach dem chinesischen Wissenschaftserbe und andererseits um den Inhalt des chinesischen Konfuzianismus und Maoismus. In der nachfolgenden Erörterung werden wir diese beiden Probleme der Reihe nach behandeln.

Was die Frage nach der Natur der chinesischen Kultur und Überlieferung betrifft, so begann deren Beurteilung im Westen mit einigen vereinzelt gemäßigten Werturteilen in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts, doch entwickelte sie sich in den letzten Jahren zu einem tiefen Verständnis, ja zu großer Bewunderung.

In den Jahren nach 1920 war Lord Bertrand Russell ein populärer Chinabesucher, der sehr viel über China schrieb. Für ihn war China in den zwanziger Jahren immer noch ein Land «mit den rationalistischen Charakterzügen des 19. Jahrhunderts» und «eine Nation von Künstlern». Seiner Meinung nach hatten die Chinesen «eine Zivilisation und ein nationales Temperament, die denen der Weißen in mancherlei Hinsicht überlegen» seien¹³. Doch Lord Russell hatte in bezug auf China und das chinesische Volk auch zwiespältige Gefühle. Er hatte etwas von der herkömmlichen Furcht der Europäer vor einem unberechenbaren Osten ererbt und beschrieb einmal das, was er «die andere Seite» des chinesischen Volkes nannte, wie folgt:

«Sie sind stürmischer, oft kollektiver Erregung fähig... Es ist dieses Element in ihrem Charakter, das sie unberechenbar macht und ihre Zukunft nicht voraussehen läßt. Man kann sich vorstellen, daß ein Teil von ihnen fanatisch bolschewistisch oder antijapanisch oder christlich wird oder einem Führer nachläuft, der sich schließlich zum Kaiser erklären könnte.»¹⁴ Man könnte Russells Ansicht, die er schon in den zwanziger Jahren aussprach, geradezu prophetisch nennen.

Während die Diskussion über die guten und die weniger guten Seiten der chinesischen Kultur in den ersten Jahrzehnten noch etwas sporadisch erfolgte, ist es seit der Jahrhundertmitte zu einer seriöseren Beurteilung gekommen. Seitdem sind viele wissenschaftliche Abhandlungen über die chinesische Kultur veröffentlicht und viele neue Probleme aufgeworfen worden. Diese neue Beurteilung ist von einer bisher noch nicht erreichten wissenschaftlichen Gründlichkeit.

Das bewundernswürdigste Beispiel einer neueren westlichen Forschungsarbeit über die chinesische Kultur ist eine von Professor Thomas A. Metzger verfaßte Studie über den Neokonfuzianismus. Diese behandelt die Geisteshaltung der gebildeten Eliten in der Ming-Ch'ing Periode (1368–1911) und die Entwicklung der politischen Kultur Chinas.

Metzgers These über die chinesische Kulturtradition und ihre Probleme richtete sich vor allem gegen die von Max Weber, Richard Solomon, Joseph Levenson und William Theodore de Bary vertretenen Auffassungen.

Wie Max Weber die Natur der chinesischen Kultur deutet, ist bekannt. Seiner Ansicht nach geht dem Konfuzianismus und dem Neokonfuzianismus eine erhebende geistige Dynamik ab. Infolge dieses Mangels vermöchten sie nicht eine geballte Kraft zu entwickeln, um in China eine Modernisierung herbeizuführen und das kapitalistische System aufzubauen. Darin erblickt er den Hauptgrund für die Rückständigkeit Chinas in der Neuzeit¹⁵.

Während Metzger die allgemeine Theorie Webers über die Beziehung zwischen der Modernisierung und dem einheimischen Ethos annimmt, ist er mit dessen Auffassung über die Natur des Konfuzianismus und des Neokonfuzianismus nicht einverstanden. Wie Metzger schreibt, liegt im Neokonfuzianismus ein Ethos der Interdependenz, das die Modernisierung nicht verwehrt. Metzger schildert dieses Ethos in fünf Punkten: Eine Ontologie schwer faßbarer Immanenz; eine Epistemologie, welche die Erkennbarkeit der allgemeingültigen sittlichen Wahrheit als Objekt des Erkennens und Überlegens betont; eine Tendenz zu «Totalismus» in den ontologischen, epistemologischen, ethischen und gesellschaftlichen Ansichten; Gesellschaftsnormen mit einer Spannung zwischen In-

terdependenz und Autorität; ein moral-psychologischer Sinn für das Leben entlang einer gefährlichen Trennungslinie zwischen sittlichem Erfolg und sittlichem Versagen.

Darauf gestützt, hält Metzger es nicht für eine Übertreibung, zu sagen: «Dieses Ethos läuft auf ein umfassendes, dauerndes Glauben im religiösen Sinn hinaus.»¹⁶ Darum ist Weber im Irrtum, wenn er behauptet, es herrsche im Konfuzianismus und im Neokonfuzianismus keine Spannung und es seien darin keine Veränderungstendenzen vorhanden. Was das Modernisierungstempo Chinas gebremst hat, war die fatalistische Einstellung zum sittlichen Versagen im Neokonfuzianismus und auch der Umstand, daß die chinesischen Gelehrten weniger auf Veränderung ausgerichtete Forschungen betrieben, denken wir z.B. an die philosophischen, phonologischen und textkritischen Studien in der Ch'ing Zeit (1644–1911)¹⁷. Im Neokonfuzianismus waren Veränderungstendenzen durchaus vorhanden, obwohl er auch einige Elemente und Neigungen enthielt, die nicht gerade zu einer Modernisierung führten. In der Existenz solcher Veränderungstendenzen im einheimischen chinesischen Ethos liegt die Erklärung dafür, daß China in der Modernisierung doch erfolgreicher gewesen ist als die meisten Völker der Dritten Welt. Während es also Weber darum ging, zu erklären, weshalb China bei der Modernisierung gegenüber dem Westen in Rückstand geriet, will Weber darüber Aufschluß geben, weshalb China diesbezüglich mehr Erfolg hatte als andere Nationen der Dritten Welt¹⁸.

Metzger kann sich auch nicht mit der These Solomons anfreunden, wonach in der konfuzianischen Kultur «ein Zug zu gesellschaftlicher Abhängigkeit» bestehe. Solomon erblickt in der konfuzianischen Kultur folgende Grundhaltungen: einen Abscheu vor aggressivem Verhalten; einen Mangel an Selbstachtung und an Vertrauen in die eigenen Antriebe und Urteile; das Vorbetonen der kollektiven Interessen gegenüber den individuellen; das Durchdringensein vieler Gesellschaftsbeziehungen von Mißtrauen; Gefühle der Unterwürfigkeit, Ohnmacht, Angst, Frustration und des Ärgers gegenüber der Autorität, nicht aber den Gedanken, daß es einen berechtigten Protest gegen die Autoritätsinhaber gibt¹⁹. Im Gegensatz zu Solomon, der das Abhängigkeitsverhältnis und das autoritäre Gehaben betont, spricht Metzger von «den unabhängigen Akten sittlicher Selbstbejahung» im konfuzianischen Interdependenzethos²⁰.

Auch gegenüber der bekannten Auffassung Levensons, daß die moderne chinesische Kultur hauptsächlich durch das Eindringen des Westens, seiner Ideen und Werte, bestimmt sei und daß für die Chinesen das

Bestreben, die ihrem Stolz auf ihre Kultur zugefügte Wunde zu heilen, der Beweggrund dafür gewesen sei, auf ihre herkömmliche Kultur so großen Wert zu legen²¹, vertritt Metzger eine gegenteilige Ansicht. Nach einer Prüfung der kulturellen Tendenzen, die im Neokonfuzianismus vorhanden waren, glaubte Metzger, diese Strömungen hätten den Inhalt des modernen intellektuellen Denkens der Chinesen bis zum heutigen Maoismus weiterhin beherrscht und die intellektuellen Anstrengungen, diesen Strömungen Einhalt zu gebieten, seien nicht ein Versuch gewesen, den Schmerz über die Verwundung ihres Stolzes zu lindern, sondern ein Erweis dafür, daß sie an diese Strömungen wirklich glaubten²².

Metzgers Arbeit über den Neokonfuzianismus unterscheidet sich methodologisch auch von der des Professors William de Bary. Für de Bary war die neokonfuzianische Tradition «mehr als ein Moralkodex oder ein philosophisches System; sie war ein Lebensstil, eine Geisteshaltung, ein Typus von Charakterbildung und ein Geistigkeitsideal, das sich nicht genau definieren läßt». Zudem öffnete und weitete sie dem späten kaiserlichen China den «Blick für das, was es heißt, Mensch zu sein»²³. Während de Bary die universalen Einsichten und Werte im Neokonfuzianismus betont, konzentriert sich Metzger auf den «metaphysischen Überbau» des Neokonfuzianismus. Dadurch, daß man die neokonfuzianische «Grammatik» als eine «ausformulierte, kulturbedingte Reihe von Empfindungen und Forderungen» studiert²⁴, kann man, wie Metzger meint, die besonderen kulturellen Tendenzen der Chinesen herausfinden und die einst im Studium des Neokonfuzianismus ausschließlich herrschende Tendenz ausgleichen, in ihm Einsichten in den universalen geistigen Wert des menschlichen Daseins ausfindig zu machen. Nur durch eine solche Erforschung der neokonfuzianischen Empfindungen und Forderungen ist es nach Metzger möglich, «die Beziehung zwischen ihren Zielen und ihrer Wahrnehmung der gegebenen Welt», ihr Gespür für das Dilemma und den Sinn ihrer Forderung bezüglich des Weges, wie man sich aus diesem Dilemma befreien kann, zu verstehen²⁵.

Metzgers Studie über das neokonfuzianische Ethos und Dilemma hat denn auch aufzuzeigen vermocht, daß im kulturellen Bemühen der chinesischen Kultur vom mittelalterlichen Neokonfuzianismus bis zum heutigen Denken Mao Tse-tungs eine frappierende Kontinuität besteht, die er auch als ein Bestreben bezeichnet, «die Kluft zwischen dem inneren Suchen nach Wahrheit und äußeren Veränderungsprozessen zu überbrücken»²⁶. Was die umfassende Zielsetzung und die differenzierte Analyse betrifft, kann man Metzgers Untersuchung als einen Wendepunkt im

Verständnis des Westens für die chinesische Kultur betrachten.

Über die damit zusammenhängende Frage nach dem Erbe der chinesischen wissenschaftlichen Entwicklung hat man sich in neuerer Zeit gestritten. Die Kontroverse begann mit der Veröffentlichung des mehrbändigen Werkes «Science and Civilization in China» von Joseph Needham, dessen erster Band 1954 erschien. Needham verfolgt darin eine doppelte Tendenz. Erstens sucht er durch die Dokumentierung des reichen wissenschaftlichen Erbes der Chinesen die Klischeevorstellung zurückzuweisen, wonach das traditionelle China geistig stagniert habe²⁷. Indem er zweitens hervorhebt, daß die chinesische Wissenschaft eine «organische Philosophie» besitzt, die zu der Wissenschaft des Westens als einem mechanischen Materialismus im Gegensatz steht, hofft er einen Begriff universaler Wissenschaft zu entwickeln, worin das organische Denken der Chinesen und das mechanische des Westens integrale Bestandteile bilden²⁸. Im allgemeinen sind seine kritischen Bemerkungen gewillt, das reiche chinesische Wissenschaftserbe anzuerkennen, nicht aber anzunehmen, daß die herkömmliche chinesische Wissenschaft die gleichen entscheidenden Elemente enthalten habe, welche die moderne Wissenschaft ermöglichten.

Bei der Aufzählung der wissenschaftlichen Beiträge Chinas an die Welt ist Needham über die gewöhnlich angeführte Liste – Papierherstellung, Buchdruckerkunst, Schießpulver, magnetischer Kompaß – hinausgegangen. Seine neue Liste der chinesischen Beiträge unterscheidet nun vier Hauptgebiete: a) Chemie explosiver Stoffe oder Protochemie; b) magnetische Physik und Schiffskompaß; c) astronomische Koordination und Instrumente, mechanische Uhrwerke und die «offene» Kosmologie; d) technologische Entdeckungen einschließlich der Verwendung der tierischen Kraft mit den Erfindungen des Steigbügels, eines brauchbaren Pferdegeschirrs und des Schiebkarrens; der Gebrauch der Wasserkraft mit damit zusammenhängenden Erfindungen wie dem Treibriemen, dem Kettenantrieb, der Kurbel und der Morphologie der Dampfmaschine; Eisen- und Stahltechnologie, Brückenbau und Tiefbohrung; nautische Erfindungen wie das Achterruder, das Schnursegel, das Schaufelradschiff und Wasserleuchten²⁹.

Doch warum gelang es der chinesischen Wissenschaft nicht, ebenso große Fortschritte zu machen wie die im modernen Westen? Needham bietet dafür mehrere Hauptgründe. Der eine ist der, daß sich der Konfuzianismus allzusehr mit den Angelegenheiten des Menschen befaßte und die Erforschung der Naturwelt vernachlässigte. Dazu kommt, daß die Taoisten zwar die Wissenschaft entwickelten und viele Erfindungen

machten, daß aber ihre wissenschaftlichen Fortschritte sich in einer Gesellschaft und in einem Staat, die vom Konfuzianismus beherrscht waren, nicht zu behaupten vermochten. Ein konfuzianischer Feudalbürokratismus unterdrückte nicht nur die Wissenschaftlerklasse, sondern auch die Händlerdemokratie, die stets als eine gesellschaftliche Basis für die wissenschaftliche Entwicklung diente. Dazu kam nach Needham, daß die Begründer der modernen Wissenschaft, wie z.B. Kepler und Newton, alle an einen persönlichen Gott glaubten und eine Passion hatten, nach dem von Gott in die Natur hineingelegten Gesetz zu forschen; der Umstand, daß dem chinesischen Denken dieser Glaube abging, hinderte es daran, sich um die Erkenntnis des Naturgesetzes zu bemühen. Eine vierter Erklärungsgrund ist der, daß der chinesische Begriff «Naturgesetz» von den Neokonfuzianern in einem organismischen, Whiteheadschen Sinn und nicht im Sinn Newtons aufgefaßt wurde. Und daß der chinesische «Naturgesetz»-Begriff nicht weiterentwickelt wurde, ist dem Umstand zuzuschreiben, daß die Neokonfuzianer «aufgrund ihrer Erfahrungen mit Legalisten sich einen starken Widerwillen gegen abstrakt kodifizierte Gesetze zugezogen hatten»³⁰.

Viele Wissenschaftler und Wissenschaftshistoriker haben die Forschungsergebnisse und Erklärungen Needhams der Kritik unterzogen. Ihre kritischen Bemerkungen lassen sich in zwei Kategorien einteilen. Die eine betrifft die Auffassung, die Needham über die Wissenschaft und die moderne wissenschaftliche Entwicklung hat, und die andere die Gründe, mit denen Needham erklärt, weshalb China in der Neuzeit die Wissenschaft nicht weiterentwickelt hat.

Nathan Sivin vertritt die Ansicht, daß die Begriffe und die Haltung, die in den herkömmlichen chinesischen Wissensdisziplinen liegen, der «Absicht, dem Ansatz und der Organisation nach» von denen des Westens ganz verschieden sind, und er vermißt «den Begriff einer rigorosen Demonstration, eines Beweises»³¹. Shigeru Nakayama macht die kritische Bemerkung, Needham habe die Rolle unterschätzt, welche die Metaphysik beim Aufbau eines mathematisch-mechanistischen Bildes der Natur spielte, der mit der wissenschaftlichen Umwälzung des 17. Jahrhunderts gleichbedeutend war. Nakayama meint auch, daß das traditionelle China nicht «eine Einheitsschau der Natur und einen Zugang zur Natur» geschaffen hat; deshalb ist «die chinesische Wissenschaft und Technologie eine ungeordnete Masse empirischer Teilkenntnisse geblieben, die bis zum Beginn der Verwestlichung keinen eigentlichen Kern aufgewiesen hat»³².

Unter den Kritikern, welche die Gründe zurückweisen, mit denen Needham den Rückstand Chinas in der

wissenschaftlichen Entwicklung erklärte, geht Lewis S. Feuer in seiner Kritik wohl am umfassendsten vor. Feuer ist nicht einverstanden mit der Auffassung Needhams, daß die Beschäftigung des Konfuzianismus mit dem Menschen der Grund dafür gewesen sei, daß die wissenschaftliche Entwicklung in China eine Verspätung erlitten habe. Wie Feuer betont, hat das Interesse eines Voltaire, eines Hume und eines Benjamin Franklin für den Menschen und die Gesellschaft sie nicht von ihrer Beschäftigung mit den Naturwissenschaften abgelenkt. Was die wissenschaftliche Entwicklung behinderte, war die psychologische Verdrängung der menschlichen Triebe im Konfuzianismus. Demokratie war nicht eine notwendige Vorbedingung für die wissenschaftliche Entwicklung. In den europäischen Staaten, in denen die Wissenschaft blühte, herrschte mehr die Oligarchie oder Aristokratie als die Demokratie.

Auch der Umstand, daß man im chinesischen Denken nicht an einen persönlichen Gott glaubte, war kein Faktor, der China von der Entwicklung der modernen Wissenschaft abgehalten hätte. Wie Feuer argumentiert, war das Gottesbild eines Kepler und eines Newton «eine unpersönliche Rationalität im Sinn des 17. Jahrhunderts» und sicherlich kein persönlicher Gott. Deshalb sei es nicht wirklich wichtig gewesen, ob die chinesischen Eliten einen persönlichen Gott gehabt hätten oder nicht. Feuer spricht sich auch dagegen aus, daß man den Widerwillen der Chinesen gegen einen systematischen Gesetzeskodex als Grund dafür ausgibt, daß die Chinesen keinen Naturgesetzbegriff ausgearbeitet haben. Wie er betont, hat die Wissenschaft gerade in England große Fortschritte gemacht, wo das englische Gewohnheitsrecht eine ebenso starke Abneigung gegen Gesetzssysteme und -kodizes hatte wie der Chinesen³³.

Am Schluß legte Feuer seine eigene Theorie über den Grund vor, weshalb die Chinesen die moderne wissenschaftliche Entwicklung nicht mitvollzogen haben. Es ist eine Theorie, die auf dem hedonistischen und freiheitlichen Individualismus gründet. Feuers Ansicht nach war dieser hedonistische und freiheitliche Individualismus der primäre Anstoß zur wissenschaftlichen Entwicklung des Westens; doch in China unterdrückte sein ethisches System die emotionalen Energien und durchkreuzte die natürliche Richtung der Sexualität, so daß die wissenschaftliche Entwicklung keine Stütze fand³⁴.

Wir gehen nun an das Problem der westlichen Bewertung des religiösen Inhalts des chinesischen Konfuzianismus, des Neokonfuzianismus und des Maoismus des 20. Jahrhunderts heran. Im Mittelalter wie in der Gegenwart sind sich westliche Beobachter darüber

einig, daß der Buddhismus und der Taoismus echte Religionen sind. Umstritten war, ob der Konfuzianismus und der Neokonfuzianismus als Religionen angesehen werden können. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hielten viele europäische Gelehrte an der Auffassung des 18. Jahrhunderts fest, daß im Neo-Konfuzianismus kein transzendentes Element vorhanden sei, sondern nur Vernunftüberlegungen und Moralmaximen³⁵. Da sie das Problem nur in beschränktem Umfang und oberflächlich erörterten, gehen wir nicht darauf ein. Doch in jüngerer Zeit kam die Auffassung auf, daß im konfuzianischen System Religiosität vorhanden sei. Zudem liegt in dieser heutigen Sicht ein neuer Trend. Während die früheren westlichen Sympathisanten mit der chinesischen Kultur – wie z.B. Ricci – bloß im alten Konfuzianismus eine solche Religiosität annahmen, gehen die neuen Bewunderer über den alten Konfuzianismus hinaus und erblicken auch im Neokonfuzianismus echt religiöse Elemente. Zwei Vermittler dieser neuen Auffassung sind Ninian Smart und Huston Smith.

Für Smart war Konfuzius sicherlich nicht ein Agnostiker, sondern ein Religions- und Sittenreformer. Konfuzius glaubte wirklich an ein höchstes Wesen, an eine Vorsehung, wenn auch nicht an einen göttlichen Determinismus oder naturalistischen Fatalismus. Was Chu Hsi und Wang Yang-ming, die beiden größten Neokonfuzianer im mittelalterlichen China betrifft, so setzten sie das ethische Bemühen des Konfuzius fort, übernahmen aber auch einige buddhistische und taoistische Begriffe und Praktiken, um den alten Konfuzianismus zu bereichern. Wie Smart betont, stand Chu Hsis Idee des Großen (Höchsten) Endgültigen (*T'ai-chi*) taoistischen Gedanken nahe, und in seiner Auffassung des *li* spiegelten sich buddhistische Ideen, wonach die Buddhanatur den Lebewesen innewohnt, wider. » Was die Philosophie von Wang Yang-ming angeht, so hat seine Methode, sich meditativer Techniken zu bedienen, um zum *li* zu gelangen, «etwas vom Gepräge des Meditationsbuddhismus an sich». Alles in allem genommen kommt Smart zum Schluß, daß wegen der engen Verbindung zwischen dem Konfuzianismus und den chinesischen alten Kulturen und der spätere Einverleibung vieler buddhistischer und taoistischer Begriffe und Praktiken der Konfuzianismus «zum Gebäude der Religion Chinas gehört»³⁶.

Der Beitrag von H. Smith zum Studium der religiösen Aspekte der chinesischen Kultur ist seine gedrängte Analyse des Elementes von Transzendenz im herkömmlichen chinesischen Denken. Auch er erblickt im Menschen Konfuzius und im philosophischen Corpus, das Konfuzianismus genannt wird, eine religiöse Dimension. Die folgende Aussage faßt die

These von Smith im wesentlichen zusammen: «Konfuzius hielt das Numinose sorgsam lebendig in seiner Mahnung, «die geistigen Wesen zu respektieren», in seiner genauen Beobachtung der Opferzeremonien, in seiner gespannten Aufmerksamkeit auf den Himmel und dessen Dekrete. Der zur Formsache gewordene Konfuzianismus, von dem wir manchmal lesen, der ganz veräußerlichte Konfuzianismus, der keinen Sinn hat für Innerlichkeit und das verborgene Mysterium, in das sich letztlich sämtliche Lebenswurzeln unsichtbar hinabsenken – dies ist ein erstarrter Konfuzianismus, wenn überhaupt Konfuzianismus. Im Herzen des lebendigen Konfuzianismus stand *li* als eine im Mysterium des Tao festgewachsene Pfahlwurzel, die, sofern sie nicht durch Selbstsucht durchschnitten wurde, die einzelnen Menschen und die Gesellschaft mit dem majestätischen Willen des Himmels in lebendigem Kontakt hielt.»³⁷

Smith findet in der Metaphysik der chinesischen Schriftsteller fünf Hauptpunkte vor. Punkt 1: Die Menschen und der Himmel sind im phänomenalen wie im noumenalen Bereich real. Punkt 2: Die wesentliche Beziehung zwischen den Menschen und dem Himmel ist die Einheit, die Nicht-Zweiheit. Somit beziehen sich viele chinesische Ausdrücke – wie *li*, *ming* (Anordnung), *tao*, *teh* (Macht) und *yang-yin* – «in gleicher Weise auf den Himmel und den Menschen», während weitere Ausdrücke – wie *ti* (Gott), *ch'i*, *t'ai-chi* und *wu-chi* (Nicht-Polarität) – «sich in erster Linie auf den Himmel beziehen, im Menschen aber manifest sind und ebenfalls für ihn Geltung haben». Punkt 3: Im chinesischen Denken ist das Thema der Wechselseitigkeit «in den meisten Fällen eine Beziehung zwischen Ungleichen; die Beziehungen, die den Menschen und die Natur verbinden, sind nicht symmetrisch». Punkt 4: Obwohl die chinesische Perspektive humanistisch ist, stellt sie den Menschen vor einen «noumenalen Hintergrund». Punkt 5: Während im alten chinesischen Denken das Numinose personifiziert war, wurde es später verwischt, und die chinesischen Gelehrten suchten es durch Anspielungen und sinnhafte Vorstellungen zu erreichen³⁸. Wie Prof. Smith glaubt, haben die günstigen psychologischen Auswirkungen des konfuzianischen Transzendenzbegriffs das soziale Verhalten der Chinesen verstärkt³⁹.

Wenn demnach der Konfuzianismus eine religiöse Dimension enthielt, wie verhält es sich dann mit dem Maoismus, mit dem Denken Mao Tse-tungs? In bezug auf diese Frage wurden verschiedene Ansichten geäußert, und dies hat zu einer weiteren Kontroverse geführt. Wir beginnen zunächst mit den Ansichten, welche behaupten, der Maoismus, das maoistische Denken weise einen religiösen Zug auf.

In einem Vortrag an einer ökumenischen Konferenz über China und den Westen, die 1977 stattfand⁴⁰, hat Raymond L. Whitehead, Direktor des China-Programms des Kanadischen Kirchenrates, eine Aussage über das religiöse Element im Maoismus und der maoistischen Kultur gemacht, die wahrscheinlich zu den ausdrücklichsten und positivsten gehört. Gestützt auf seine sehr günstige Beurteilung der chinesischen kommunistischen Revolution, von der er meint, sie sei «eine Bewegung zu echter Freiheit, größerer Gerechtigkeit und einer Wiederbelebung der öffentlichen Moral» gewesen, macht er sieben Anregungen, wie man die Natur des Maoismus und das maoistische China beurteilen solle. Wir erwähnen bloß die drei davon, die unser Thema betreffen. Die eine lautet: «In der maoistischen Revolution wurde in weitem Ausmaß Gerechtigkeit geschaffen, und die Gebrochenen wurden wieder aufgerichtet»; deshalb ist in China «Heil», «Gottes Rettungsmacht» zu finden. Ein weiterer Gedanke: Obwohl das chinesische Volk heute fast allgemein aus Nichtchristen besteht, sind bei ihm die geistlichen Wirklichkeiten des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, des Kampfes und des Opfers vorhanden. Und schließlich: «Das Heil im Maoismus ist kein Heil im Vollsinn», aber das ist es auch in der christlichen Kirche nicht. Deshalb kann zwischen dem Maoismus und der christlichen Kirche ein nützlicher Dialog in Gang gebracht werden. In einem solchen Dialog sollten wir gewiß auf das achten, was die Maoisten tun und sagen, aber auch ernstlich den von den Chinesen erhobenen Vorwurf beachten, daß die westlichen Missionen kulturellen Imperialismus getrieben haben; wir sollten die Identifikation von uns Christen mit der bürgerlichen Individualisation überprüfen und von den chinesischen Reformen lernen, die in den letzten Jahren in Medizin und Erziehung vorgenommen worden sind⁴¹.

Doch kann wahrscheinlich niemand die Begeisterung übertreffen, mit der Joseph Needham behauptet, im Maoismus und der maoistischen Kultur sei eine intensive Religiosität vorhanden. Seiner Ansicht nach ist das maoistische China nicht nur religiös, sondern auch dem Christentum verwandt, denn die chinesische Gesellschaft steht «der wahren Gesellschaft der Menschheit, dem Gottesreich, so man will, näher als wir, ist auf dem Weg zu ihm weiter vorangeschritten als unsere Gesellschaft». Und China als ganzes ist trotz seiner absoluten Ablehnung jeglicher Religion «das einzig wahrhaft christliche Land, das es heute auf der Welt gibt». Womit beweist Needham das? Um diese Frage zu beantworten, zitiert er das von Lancelot Andrewes zusammengestellte Verzeichnis von göttlichen Taten und Attributen und sagt, dies alles habe sich auf dem chinesischen Festland ereignet: «Die Augen von Blinden öffnen, Nackte bekleiden, Stürzende halten, Versprengte sammeln, Hungrige speisen, Hochmütige stürzen, Gefangene befreien, Häftlinge freilassen, Erniedrigte erheben, Kranke heilen, Lebenden helfen und Tote wiederbeleben, Gebeugte aufrichten und in Notzeit helfen.»

Für Needham ist Christus dort zu finden, «wo die Guten sind und wo Gutes getan wird», und da er glaubt, alle die guten Taten, die von Andrewes aufgezählt werden, seien in China schon passiert, ist für ihn China das einzige christliche Land par excellence⁴².

Ein Jesuitenpater des Holy Cross College in Massachusetts, USA, schloß sich der Lobpreisung des maoistischen China durch Whitehead und Needham an. P. William van Etten Casey erstattete 1975 einen bewegenden Bericht über das Leben in China: «Als ich sah, wie die Leute früh aufstanden und sich auch früh zurückzogen, sich an ihren wenigen einfachen Belustigungen freuten, einander unterstützten und ermutigten, einander die Ziele und die Mittel und Wege zu Bewußtsein brachten, in der spartanischen, von der übrigen Welt abgeschnittenen Gesellschaft ein asketisches Leben führten, konnte ich mich nicht des Gedankens erwehren, das neue China bilde gewissermaßen ein strenges Jesuitennoviziat der dreißiger Jahre, worin die Menschen – wie die Jesuitennovizen – fleißig, eifrig und manchmal linkisch daran arbeiten, ihre Tugenden zu entfalten.»⁴³ Das China von heute wäre somit eine Ordensgemeinschaft oder ein Gottesreich!

Selbstverständlich kann es gar nicht anders sein, als daß diese optimistische religiöse Sicht von den konservativen, «rechtgläubigen» christlichen Beobachtern Chinas in Frage gestellt wird, und die kritischen Anfragen kamen denn auch von verschiedenen Seiten.

Charles C. West, Professor am Princeton Theological Seminary, hat diese Sicht aufgrund des herkömmlichen («rechtgläubigen») Verständnisses des christlichen Glaubens eingehend der Kritik unterzogen. Den Maoismus und die maoistische Revolution als getreuen Ausdruck des gottgewirkten Heils zu bezeichnen und die Unterdrückung der christlichen Kirche und des Evangeliums, die in China von den Kommunisten praktiziert wird, unbeachtet zu lassen, ist für ihn «Götzendienst» und «eine Anbetung des Menschen im Namen Gottes»⁴⁴. Wie West glaubt, zeigt uns die Bibel, wie Gottes Heilshandeln und die Anstrengungen des Menschen sich miteinander verknüpfen. In der Sicht der Bibel hängt das Heil des Menschen von der Macht Gottes ab, und es verwirklicht sich nach Gottes Plan, nicht durch die Anstrengung des Menschen. Zum Kampf des Menschen um seine gesellschaftliche Befreiung kommt es nach dem von Gott ausgegangenen Ruf zu einem Bund mit ihm, und dieser Kampf

wird «in seinen Methoden wie in seinen Zielen von Gott bestimmt.» Sonst kann keine Befreiung erreicht werden, sondern wird nur eine alte Tyrannei durch eine neue ersetzt. Da in der Bibel Gott sein Volk zur Umkehr und Selbstveränderung aufrief, «erweist sich die Vertrauenswürdigkeit jeder weltlichen Macht, sei sie nun konservativ oder revolutionär», darin, daß sie «zur Umkehr bereit ist und wirklich eine Reform vollzieht». Wie West am Schluß darlegt, ist das beherrschende Thema der Geschichte dies, daß der Mensch durch Gottes Gnade mit ihm versöhnt und der Friede als das Ziel des Reiches Gottes verwirklicht wird. Deshalb läßt sich der in menschlichen Ideologien gedachte Kampf des Menschen um seine Befreiung nicht dem gottgewirkten Heil gleichsetzen. Eine mit Gewalt erzwungene Revolution ist kein Gnadenmittel⁴⁵.

Dieser Auffassung entsprechend regt West an, Christen sollten das heutige China wie folgt betrachten: 1. Obwohl man die Radikalität Chinas als «die drastischste Antwort» ansehen kann, «die die Welt auf zweitausend Jahre der christlichen Mission» gegeben hat, so kann doch die Ersetzung der Macht Gottes durch die Macht der Partei nicht ein «adäquates Mittel» zur Humanisierung sein, denn diese Macht ist «sittlich und religiös zwiespältig». 2. Wir sollten es hinnehmen, daß das, was im China des 20. Jahrhunderts geschehen ist, ein Urteil Gottes über die westliche Missionskirche bildet, die es unterlassen hat, «eine wirksame christliche Machtkritik und eine christliche Sozialbewegung» hervorzubringen. 3. Selbst wenn wir zugeben, daß im maoistischen China ein gewaltiger materieller Fortschritt erzielt worden ist, sollten wir an der Erwartung festhalten, daß China sich mehr «öffnet» und «die Religionsfreiheit, die Freiheit, an die Vergangenheit anzuknüpfen, und die Freiheit, mit Menschen anderer Ideologien und Gesellschaften zu verkehren», wiederherstellt. 4. Wir sollten es der Erfahrung und dem Urteil der chinesischen Christen überlassen, den Sinn des Maoismus für die Geschichte ausfindig zu machen und zu verifizieren⁴⁶.

Creighton Lacy, Professor an der Duke University, ist mit der euphorischen Interpretation des Maoismus und des maoistischen China, namentlich mit der, wie sie von Whitehead vertreten worden war, ebenfalls nicht einverstanden. Seine Kritik kreist hauptsächlich um Whiteheads Auffassung über das Heil und den Maoismus. Lacy greift die Gleichsetzung der maoistischen Befreiung mit dem Heil an, denn das Heil hängt mit dem Glauben und dem Festhalten an Jesus Christus zusammen und ist viel umfassender und vollständiger. Was den Maoismus betrifft, so gibt Lacy zu bedenken, wie viele Menschenopfer das Kampfprinzip im Maoismus gekostet hat, und er greift auch seine ein-

seitige Wahrheitsinterpretation und seinen ausschließlichen Wahrheitsanspruch⁴⁷ an.

Doch der einer religiösen Interpretation des Maoismus und des maoistischen China am meisten abgeneigte Kritiker ist wahrscheinlich Donald W. Treadgold, ein hervorragender Historiker der Universität Washington. Treadgold faßt die «Fehler», die bei der Bewertung der Beziehung zwischen China und dem Christentum in den letzten Jahrhunderten von Christen gemacht worden sind, in sieben Sätzen zusammen. Einer der Hauptfehler ist nach ihm die Ansicht, «die PRC (Volksrepublik China) stelle gewissermaßen den Marsch Gottes in der Geschichte dar.»

Treadgolds Sicht ist wirklich die eines Historikers, der die heutigen religiösen Sinophilen mit denen vergleicht, die nach der bolschewistischen Revolution Loblieder auf Sowjetrußland anstimmten. Wenn man das maoistische China mit dem Heil im christlichen Sinn identifiziert, macht man Treadgold zufolge einfach das, was Eric Voegelin den Irrtum genannt hat, «die Heilsgeschichte mit der Profangeschichte zu verwechseln, menschliche Ereignisse, ja selbst schlimmste und brutalste Taten des Menschen, zu vergöttern». Treadgold führt viele solcher schlimmer, brutaler Taten im maoistischen China an. Nicht nur hat das kommunistische Regime das freie Denken und die Religion unterdrückt, sondern es hat auch den Tod von mindestens dreißig Millionen Menschen verursacht und vierzig Millionen in Konzentrationslager gesperrt. (Solche, die mit diesen Schätzungen nicht einverstanden sind, werden von Treadgold daran erinnert, daß ähnliche Schätzungen in bezug auf die Verfolgung unter Stalin schließlich erhärtet worden sind.) Treadgold warnt auch die Menschen im Westen davor, an das Bild des «neuen Menschen» zu glauben, der im maoistischen China geschaffen worden sein soll. Er führt das Zeugnis eines chinesischen Christen an: «In den letzten Jahren waren einige westliche Gelehrte bestrebt, von einem «neuen Menschen» in China zu reden, der neuerdings zu hingebendem, aufopferungsvollem Dienst herangereift sei und in getreuer Befolgung der sittlichen Weisungen des Vorsitzenden Mao erhabene soziale Ziele anstrebe. Doch dies ist hauptsächlich die Ansicht getäuschter Beobachter von außen.» Am Ende seiner Kritik ruft Treadgold die Christen auf, sich von ihrem «Ideal der Befreiung von der Furcht vor Unterdrückung» inspirieren zu lassen und dem leidenden chinesischen Volk zur Seite zu stehen⁴⁸.

Wie der vorstehende Überblick über die Einstellung des Westens zur chinesischen Kultur zeigt, war diese Haltung mit Ausnahme des 19. Jahrhunderts verständnisvoll. Der Konfuzianismus als Geistigkeitssystem wird von den verschiedenen westlichen Beobach-

tern unterschiedlich beurteilt. Er wird als eine rationalistische Philosophie oder als eine soziale Ethik oder selbst als echte Religion aufgefaßt. Doch in jedem Fall wird der Konfuzianismus als wertvoller Bestandteil des menschlichen Kulturerbes betrachtet.

Diese günstige Bewertung der chinesischen Kultur durch den Westen erstreckt sich jedoch nicht auf weitere Aspekte der chinesischen Zivilisation. Das chinesische politische System z.B. wird nicht immer in ganz positivem Licht gesehen. Der Begriff «östlicher Despotismus» wird von vielen westlichen Beurteilern zum gemeinsamen Nenner genommen⁴⁹. Als politisches Gebilde sah der Westen China als eine Bedrohung an, vor der man sich zu fürchten hatte (man redete von «gelber Gefahr» und von «rotem Terror»), oder als eine zu verachtende korrupte Herrschaft (die Vorstellungen des 19. Jahrhunderts von den verruchten Mandarinen und die der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von den mörderischen Kriegsherrn). Diese andere Seite des Bildes, das sich der Westen von China macht, sollte als Kontrast zu seiner günstigen Bewertung der chinesischen Kultur im Auge behalten werden.

Doch warum kam der Westen zu einer so positiven Einschätzung der chinesischen Kultur? Natürlich ist diese Frage nicht leicht zu beantworten. Einerseits war dies dem inneren Wert dieser Kultur selbst zu verdanken, andererseits aber wohl auch der Geisteshaltung des westlichen Menschen. In seiner aufschlußreichen Abhandlung über die Bilder, die sich der Europäer von nichteuropäischen Menschen macht, sagte Henri Baudet, die Beziehung der Europäer zu Nichteuropäern sei besonders tief und unwiderstehlich von «einem inneren Drang» bestimmt gewesen, der aus «der Sehnsucht nach der tiefen, idealen, endgültigen Harmonie stammt, in der man noch immer liebend gern den eigentlichen Zweck der Schöpfung erblickt». Auf der Suche nach dieser Harmonie hat der Mensch des Westens diese entweder in seiner eigenen geschichtlichen Vergangenheit oder aber in der außerwestlichen Welt ausfindig machen wollen. Darum fühlte sich im 18. Jahrhundert der Mensch des Westens «in seiner Protesthaltung zur gesamten Geschichte... von der anderen Welt so stark angezogen». Im 19. Jahrhundert hingegen war er in der Befriedigung über seine Errungenschaften «geschichtlich orientiert» und deshalb weniger versucht, «das Paradies außer Sichtweite zu suchen»⁵⁰.

Wenn wir dieser Erklärung zustimmen – und ich selbst bin dazu geneigt –, wird das, was wir in diesem geschichtlichen Überblick erörtert haben, für uns klarer. Die günstige Bewertung der chinesischen Kultur durch die Sinophilen der Aufklärungszeit ergab sich aus ihrer Enttäuschung über die religiösen, gesell-

schaftlichen und politischen Entwicklungen auf ihrem eigenen Kontinent. Das Dasein einer abergläubischen, muffigen Religion und Theologie, die gesellschaftlichen Vorrechte, deren sich der Klerus und die aristokratischen Klassen erfreuten, und die beständigen Zwistigkeiten und Kriege zwischen den europäischen Staaten standen für sie in scharfem Gegensatz zu dem, was China der Welt bot: eine Philosophie, die rationalistisch und ethisch war; gesellschaftliche Anerkennung, die auf der durch ein gerechtes Prüfungssystem bestätigten Leistung beruhte; und vor allem ein einheitliches politisches System, das im chinesischen Reich Gesetz und Ordnung aufrechterhielt⁵¹. Man betrachtete selbst die chinesischen Künste und Lebensformen als denen des Westens überlegen, so daß dann im Westen der Rokokostil und die sogenannte Chinoiserie aufkam⁵².

Während des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beherrschte der Westen die Welt beinahe in jeder Sphäre des menschlichen Schaffens und vertraute in materiellen und geistigen Angelegenheiten maßlos auf sich selbst. In den letzten Jahren hingegen erlebten wir, wie die frühere euphorische Einstellung zu China und der chinesischen Kultur wieder aufkam. Nicht nur daß die maoistische Revolution von einigen als eine gewaltige menschliche Befreiungstat, ja Heilstat angesehen wird; der Maoismus und die chinesische Kultur werden ebenfalls sehr gut aufgenommen. Welche Verdienste oder Mißverdienste das maoistische China und die chinesische Kultur auch haben mögen, so steht im Hintergrund dieser Euphorie sicherlich die Unzufriedenheit und Enttäuschung über das, was in der heutigen westlichen Gesellschaft vorgeht.

Simon Leys (Pierre Ryckmans), ein Sinologe und Bewunderer der chinesischen humanistischen Überlieferung, dessen Sinophilie eine andere Verankerung und Perspektive hat als die eines Joseph Needham, hat folgende Bemerkung gemacht: «Westliche Ideologien bedienen sich nun des maoistischen China auf die genau gleiche Weise, wie die Philosophen des 18. Jahrhunderts sich einst des konfuzianischen China bedienten: als eines Mythos, einer abstrakten Idealprojektion, einer Utopie, die es ihnen ermöglicht, gegen alles, was im Westen nicht in Ordnung ist, Klage zu erheben, ohne sich die Mühe zu nehmen, selbst zu denken. Wir ersticken im Schlamassel unserer Industriezivilisation, unsere Städte verkommen, unsere Straßen sind durch eine Unmenge von Fahrzeugen verstopft und so weiter. So beeilen sie sich, die Volksrepublik zu feiern, wo es keine Luftverschmutzung, kein Verbrechen und keine Verkehrsprobleme gibt. Man könnte ebenso gut einen Amputierten glücklich preisen, weil seine Füße nicht schmutzig sind.»⁵³

Und Leys zitierte dann Lu Hsün, den größten modernen chinesischen «Kulturpsychiater», um dem Menschen des Westens die richtige Reaktion auf das heutige China beizubringen: «Falls heute ein Ausländer zu finden wäre, der, obwohl zu einem chinesischen Bankett eingeladen, sich nicht scheuen würde, in unserem Namen über den jetzigen Zustand Chinas aufzubegehren, so wäre er für mich ein wirklich aufrichtiger Mann, ein wahrhaft bewundernswerter Mann.»⁵⁴

Wir brauchen nicht diesen Ratschlag Leys' oder das, was er seinen «sterilen Sarkasmus»⁵⁵ nennt, zur Grundlage unserer Beurteilung des maoistischen China und der maoistischen Kultur zu nehmen. Diesbezüglich mag Leys ebenso voreingenommen sein wie irgendein anderer. Ein Weg, aus all den Klischees, die der Westen in der Beurteilung Chinas und seiner einstigen und jetzigen Kultur prägt, hinauszuwachsen oder hinwegzukommen, besteht darin, auf das zu hören, was das chinesische Volk auf dem Festland heute darüber sagt. Wenigstens kann das, was die Chinesen gesagt haben, uns als Anhaltspunkt dienen.

Einzelne Wandzeitungen, die in der jüngsten Zeit auf dem Tienanmen (Himmelsplatz) in Peking angeschlagen worden sind, können in diesem Fall für uns aufschlußreich sein. Ein Manifest einer Gruppe, die sich Ch'i-meng She (Aufklärungsgesellschaft) nennt, das am 24. November 1978 angeschlagen worden ist, hat zwölf Glaubensartikel zu Leitlinien für die Verwirklichung der «Demokratie und der Menschenrechte» in China erklärt. Wir geben bloß zwei davon in Übersetzung wieder: «Die Feudalgesellschaft und der diktatorische Staat von Ch'in Shih Huang-ti (des ersten Kaisers der Ch'in Dynastie, 221–207 v. Chr.) sind für immer vorbei. Die blinde Anbetung des Ostens ist zu verwerfen, und da wir keine Dummköpfe mehr sind, müssen wir gegen die Überbleibsel des diktatorischen Faschismus eine kraftvolle Attacke auslösen.» Und: «Gegenwärtig bestehen zwei Große Mauern. Die eine ist erbaut worden, um fremde Feinde von einer Invasion abzuhalten. Die andere ist die geistige Große Mauer, die von den Söhnen und Großsöhnen

der Ch'in Shih Huang-ti errichtet wurde, um ihr diktatorisches Regime zu schützen... Diese Mauer ist niederzureißen.»⁵⁶

Die Stimme dieser Söhne Hans des 20. Jahrhunderts als die der wahren Erben der chinesischen Überlieferung und Kultur ist meines Erachtens von jedem westlichen Beobachter Chinas ernst zu nehmen, ganz gleich, wie er sich zu China und der chinesischen Kultur einstellt.

Schließlich wollen wir noch ein paar Worte sagen zu der Diskussion, worin man sich im Westen über das Erbe der wissenschaftlichen Entwicklung Chinas streitet. Nach meiner Ansicht sind die westlichen Erklärungsgründe dafür, daß China die wissenschaftliche Weiterentwicklung vernachlässigte, keine Modernisierung vornahm und den Kapitalismus nicht einführte, insgesamt nützlich. Doch keiner dieser Erklärungsversuche gibt eine volle Antwort auf die Frage nach dem Grund dieses Versagens. Meiner Auffassung nach hat wohl das ständige Bemühen der chinesischen Gelehrten, im chinesischen Beamtentum zu Reichtum zu gelangen, indem sie das für den Zivildienst erforderliche Examen durchliefen, die besten Energien dieser Klasse erschöpft. Ferner hat ihre tägliche Beschäftigung mit dem, was Metzger die weniger verändernden Bemühungen genannt hat – wie *shih* (Dichtung), *shu* (schulmäßiges Studium philosophischer und phonologischer Fragen und von Texten), *ch'in* (Musik), *hua* (Malerei) ihre restlichen Kräfte wohl auch noch verbraucht. Dieses tägliche doppelte Bestreben der Chinesen hat die Entwicklung der Wissenschaft, der Modernisierung und des Kapitalismus in China wahrscheinlich mehr als alles andere verzögert. Ich glaube, daß diesem doppelten Bestreben viel mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte als in Webers Theorie der protestantischen Ethik oder in Metzgers Hinweis auf das konfuzianische «Dilemma», wenn man zu erklären versucht, weshalb China es versäumte, in der Entwicklung der Wissenschaft, der Modernisierung und des Kapitalismus mit dem Westen Schritt zu halten.

¹ Die trefflichsten Werke über das Wirken der Jesuiten in China in englischer Sprache sind: H.H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin* (Berkeley und Los Angeles 1942); G.H. Dunne, *Generation of Giants* (Notre Dame, Indiana, 1962); D.W. Treadgold, *The West in Russia and China*, Vol. 2, *China 1582–1949* (New York 1973) 1–34. Unter den chinesischen Materialien vgl. Fang Hao *liu-shih-tzu-ting kao* (Die gesammelten Werke von Maurus Fang Hao, revidiert und herausgegeben vom Autor an seinem 60. Geburtstag) (Taipei 1969).

² Ch'en Shou-i, «Ming-mo Ch'ing-ch'ü Yeh-ssu hui shih ti juchiao kuan chi ch'i fan-ying» («Die konfuzianische Auffassungen der Jesuiten in der späten Ming- und frühen Ch'ing-Zeit und ihre Auswirkungen»), in: *Kuo-li Pei-ching ta-hsüeh kuo-hsüeh chi-k'an* (The Chinese studies quarterly of National Peking University) 5 (2), 1–10.

³ AaO. 14–31.

⁴ W. Franke, *China and The West* (New York 1967) 48.

⁵ Fang Hao, aaO. 205–206; D.W. Treadgold, aaO. 30–34.

⁶ D.E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord* (Honolulu 1977) 116–117.

⁷ AaO. 72–75.

⁸ D.W. Treadgold, aaO. 43.

⁹ AaO. 61.

¹⁰ P.R. Bohr, *Famine in China and the Missionary* (Cambridge/Mass. 1972) 158.

¹¹ D.W. Treadgold, aaO. 56–65.

¹² AaO. 43, 60–62.

¹³ AaO. 230, 138.

- ¹⁴ N. Cameron, *Barbarians and Mandarins* (Chicago 1970) 408.
- ¹⁵ M. Weber, *The Religion of China* (New York 1964); vgl. insbesondere die «Introduction» von C.K. Yang zu dieser Neudruck-Ausgabe.
- ¹⁶ T.A. Metzger, *Escape from Predicament* (New York 1977) 197.
- ¹⁷ AaO. 204, 127–134, 161–165.
- ¹⁸ AaO. 234–235.
- ¹⁹ AaO. 239.
- ²⁰ AaO. 15.
- ²¹ AaO. 6, 7, 11, 30, 221–222.
- ²² Ebd.
- ²³ AaO. 54–55.
- ²⁴ AaO. 54.
- ²⁵ AaO. 59–60.
- ²⁶ AaO. 231.
- ²⁷ R. Dawson (Hg.), *The Legacy of China* (London 1964) 234–241.
- ²⁸ S. Nakayama and N. Sivin (Hg.), *Chinese Science* (Cambridge/Mass. 1973) 39–40.
- ²⁹ R. Dawson, aaO. 257.
- ³⁰ L.S. Feuer, *The Scientific Intellectual* (New York 1963) 240–242.
- ³¹ Nakayama and Sivin, aaO. xxvii, 62.
- ³² AaO., 33–34.
- ³³ L.S. Feuer, aaO. 243–252.
- ³⁴ AaO. 252–253.
- ³⁵ Chang Ch'in-shih (Hg.), *Kuo-nei chin-shih-nien-lai chih tsung-chiao ssu-ch'ao* («Die Strömung des religiösen Denkens in China während des letzten Jahrzehnts») (Peking 1927) 147–154.
- ³⁶ N. Smart, *The Religious Experience of Mankind* (New York 1969) 151–152, 186–190.
- ³⁷ H. Smith, *Transcendence in Traditional China: Religious Studies 2* (1–2) (1967) 187–188.
- ³⁸ AaO. 188–191.
- ³⁹ AaO. 192.
- ⁴⁰ R.L. Whitehead, *Christ, Salvation, and Maoism: The Religious Dimension*, June 29–July 2, 1977.
- ⁴¹ AaO. 1–14.
- ⁴² J. Needham, *Christian Hope and Social Evolution: China Notes 12* (2) Spring, 1974) 13–20.
- ⁴³ W. van Etten Casey S.J., *Mao's China: Holy Cross Quarterly 7* (1–4) (1975) 10.
- ⁴⁴ C.C. West, *Some Theological Reflections on China: China Notes 14* (4) (Fall 1976) 39.
- ⁴⁵ C.C. West, *Theological Reflections on China – II*» (ein Arbeitspapier für die Notre Dame-Konferenz über China und den Westen) 2–4.
- ⁴⁶ AaO. 4–7.
- ⁴⁷ C. Lacy, *A Response to «Christ, Salvation, and Maoism»: China Notes 15* (4) (Fall 1977) 7–10.
- ⁴⁸ D.W. Treadgold, *The Problem of Christianity in Non-Western Cultures: The Case of China* (eine programmatische Rede an der Konferenz von Notre Dame) 12–16.
- ⁴⁹ Das berühmteste Beispiel ist K.A. Wittfogel, *Oriental Despotism* (New Haven/Conn. 1957).
- ⁵⁰ H. Baudet, *Paradise on Earth* (New Haven/Conn. 1965) 74–75.
- ⁵¹ G.F. Hudson, *Europe and China* (London 1931) 313–329; W. Franke, aaO. 59–65.
- ⁵² G.F. Hudson, aaO. 270–290; H. Honour, *Chinoiserie* (New York 1961).
- ⁵³ S. Leys, *Chinese Shadows* (New York 1977) 201.
- ⁵⁴ AaO.; das Zitat findet sich auf der Seite vor dem «Foreword».
- ⁵⁵ AaO. 211.
- ⁵⁶ *The United Daily* (Taipei, Taiwan) November 26, 1978. Über diese Aufklärungsgesellschaft wurde von den japanischen Nachrichtenmedien in Tokyo berichtet.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

YU-MING SHAW

Gebürtiger Chinese; lebte 1938–1965 auf dem chinesischen Festland und auf Taiwan. Dr. phil. (der Universität Chicago) in der Geschichte des Fernen Ostens; Geschichtspräsident an der University of Notre Dame, in Notre Dame, Indiana (USA) und Associate-Professor am Zentrum für fernöstliche Studien der Universität Chicago; Verfasser von Beiträgen zu mehreren Büchern und von Aufsätzen in vielen wissenschaftlichen Zeitschriften; Mitherausgeber eines vor Erscheinen stehenden Buches über China und den Westen: *The Religious Dimension*. Gegenwärtig bereitet er eine Biographie des Geistlichen J. Leighton Stuart vor und eine zweibändige (ein Band in Chinesisch und ein Band in Englisch) Anthologie über Ansichten christlicher Chinesen über das Christentum im zwanzigsten Jahrhundert (mit Unterstützung des Maryknoll-Zentrums für Missionsstudien). Anschrift: 52758 Sporn Drive, South Bend Ind. 46635, USA.