

ARBEITSGEMEINSCHAFT MENSCHENRECHTE

UNIVERSITÄT TRIER

Occasional Paper Nr. 5

Zwischen Universalismus und Relativismus
Menschenrechte und interkultureller Dialog mit China

VON

KARL-HEINZ POHL

Februar 2002

agmr arbeitsgemeinschaft
menschenrechte trier

Die Reihe *Occasional Papers* wird herausgegeben von der
Arbeitsgemeinschaft Menschenrechte an der Universität Trier.

Redaktion: Florian Pfeil

Arbeitsgemeinschaft Menschenrechte

c/o Florian Pfeil
FB III – Politikwissenschaft
Universität Trier
54286 Trier
Tel. (0651) 201-2136
Fax: (0651) 201-3917
E-Mail: pfei3301@uni-trier.de

Zwischen Universalismus und Relativismus

Menschenrechte und interkultureller Dialog mit China

Karl-Heinz Pohl¹

Es gibt kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Nicht-Ichs aus gesehen werden könnte. Es gibt auch kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Ichs aus gesehen werden könnte. [...] Deshalb macht sich der Berufene frei von dieser Betrachtungsweise und sieht die Dinge an im Lichte der Ewigkeit.

Allerdings bleibt er subjektiv bedingt. Aber das Ich ist auf diese Weise zugleich Nicht-Ich, das Nicht-Ich ist auf diese Weise zugleich Ich. So zeigt sich, daß von zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen jede in gewissem Sinne recht und in gewissem Sinne unrecht hat.

Zhuang Zi, „Über die Gleichheit der Dinge“²

„Woran arbeiten Sie?“ wurde Herr K. gefragt. Herr K. antwortete: „Ich habe viel Mühe, ich bereite meinen nächsten Irrtum vor.“

Bertolt Brecht, „Geschichten vom Herrn Keuner“

1 Bilder einer Gegenwelt

Das Chinabild hängt seit einiger Zeit schief in Deutschland. Doch braucht das nicht zu verwundern, denn Bilder vom kulturell Fremden bleiben selten lange konstant; meist schwanken sie durch die Geschichte hindurch, wobei sich bisweilen ein Schlaraffenland in ein Reich des Bösen verkehren kann, wohlgemerkt ohne dass sich an den realen Gegebenheiten substantiell viel zu ändern braucht.

So geschehen mit China: Wer erinnert sich nicht an das euphorische Chinabild, das in den 80er Jahren bei uns vermittelt wurde, ganz zu schweigen von dem maoistischen Jubel an unseren Universitäten Anfang der 70er Jahre, als nicht wenige der politisch aktiven Studenten im kulturrevolutionären China das Ende der Entfremdung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen verwirklicht sahen? Das Land, das seit *Marco Polos* Tagen mit der Aura des märchenhaft Fremden eine Gegenwelt zu Europa darstellt, hatte sich Ende der 70er Jahre geöffnet und machte erst zaghafte, dann immer festere Schritte in Richtung Marktwirtschaft. Eine wahre Lawine von Touristen begann sich in das bislang verschlossene Reich der Mitte zu wälzen, und für die Unternehmen hierzulande eröffneten sich traumhafte Visionen eines

¹ Dies ist eine überarbeitete (in einigen Teilen erweiterte, im Fußnotenapparat leicht gekürzte) Fassung eines Artikels, der im April 1999 in der Zeitschrift *Asien* (Nr. 71, S. 17-40) erschienen ist.

² Richard Wilhelm (Übers.), *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, München 1969, S. 42-43.

beispiellosen Wachstumsmarktes: Eine Milliarde Zahnbürsten und zwei Milliarden Achselhöhlen – so jubelte damals unsere Kosmetik-Industrie,³ und dies wohlgerne trotz eines – im Vergleich zu europäischen Vorstellungen – ausgesprochen undemokratischen Systems mit Einschränkungen und politischen Kampagnen aller Art.

Seit ca. zehn Jahren ist China jedoch in unseren Medien keine positive Schlagzeile mehr wert gewesen. Selbst die 50-Jahr-Feier der VR China hat hier eher kritische Kommentare provoziert, und sogar das vor Jahren noch helle Bild eines unerschöpflichen Marktes hat aufgrund der inzwischen hier aufgelebten Standortdebatte dunklere Züge angenommen. „Der hungrige Riese“ – so ein Titel des *Stern* vom 4.7.1996⁴ – wird zunehmend als Bedrohung unserer eigenen Wirtschaft empfunden. Und was schließlich die Menschenrechtsproblematik angeht, so hat China zwischenzeitlich die Reiche des Bösen der Ayatollahs, *Saddams* und *Gaddafis* als Feindbild Nr. 1 abgelöst. Von den USA ausgehend ist China zum bevorzugten Objekt der Kritik in Menschenrechtsfragen geworden – und dies, obwohl sich die Situation in China selbst im Vergleich zu den 80er Jahren insgesamt betrachtet erheblich gebessert haben dürfte,⁵ abgesehen davon, dass gravierende Menschenrechtsverletzungen, die z.B. tagtäglich in Tschetschenien, auf dem Balkan, im Nahen Osten, Israel, Afrika oder sonst wo stattfinden, bei uns kaum einen Aufschrei, jedenfalls kein Medienspektakel hervorrufen.

Die Kritik an China ist also zur Zeit wohlfeil, und es wäre müßig, dem noch etwas hinzuzufügen zu wollen. Statt dessen soll im Folgenden versucht werden, zwischen China und dem Westen interkulturell zu vermitteln. Überhaupt halte ich es für eine wesentliche Aufgabe eines Sinologen, als Dolmetscher zwischen Kulturen zu fungieren. Allerdings ist hier die vorwurfsvolle Frage zu erwarten, wie man denn vermitteln kann, da doch die chinesische Regierung – oder, wie man hier zu sagen pflegt, die chinesischen Machthaber – unsere elementarsten politischen Überzeugungen „mit Füßen tritt“. Denn wir haben bezüglich China unsere bewährten Wahrnehmungsraster: hier Freiheit und Achtung der Menschenrechte, dort totalitäre Unterdrückung und politische Unkultur. Es versteht sich von selbst, dass ein Vermittlungsversuch zwischen anscheinend derartig weit auseinander liegenden Positionen nicht auf der Schiene landläufiger politischer Korrektheit⁶ erfolgen kann.

³ Theo Sommer, Asien – Partner oder Widerpart, in: Nach uns die Asiaten? ZEITpunkte, (1995) 4, S. 5.

⁴ Das Titelbild zeigt bezeichnenderweise einen Chinesen, der sich mit Essstäbchen eine Weltkugel zum Mund führt.

⁵ Siehe z.B. Siegfried Thielbeer, Dings revolutionärer Umsturz. Im täglichen Leben sind die Chinesen heute so frei wie nie zuvor, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.2.1997, S. 14.

⁶ Was die Schwierigkeit derartiger Vermittlungsversuche angeht, so sei an die einige Jahre zurückliegende Kontroverse um die Orientexpertin Annemarie Schimmel erinnert, deren Schriften von dem Bemühen getragen sind, Verständnis für die islamische Kultur zu wecken.

Im Folgenden soll zunächst versucht werden, die gegensätzlichen Standpunkte in der Menschenrechtsfrage etwas aufzulockern. Dann werden ein paar Wege zu einem interkulturellen Dialog mit China skizziert, die vor allem historisch selbstkritisch und kulturhermeneutisch im Ansatz sind. Allerdings ist der Begriff Kultur aus unterschiedlichen Gründen in jüngster Zeit stark unter Kritik, wenn nicht sogar hart an den Rand der Auflösung geraten. Das hat einerseits mit den heftigen Reaktionen auf *Samuel Huntingtons* „Clash of Civilizations“ (hierzulande „Kampf der Kulturen“) zu tun. Um seinen kontroversen Thesen den Boden unter den Füßen zu entziehen, scheint es wohl am wirksamsten, die Erklärungsfähigkeit des Begriffs Kultur überhaupt in Frage zu stellen oder ihn zu „dekonstruieren“. Andererseits wird Kultur (aufgrund des gegenwärtig modischen postmodernen Diskurses) immer weniger von ihrer kommunitarischen Bedeutung her, sondern mehr und mehr als beliebig wählbare *lifestyle*-Präferenz mit der Möglichkeit multipler Identitätenbildung verstanden. Trotz dieser Modeströmungen scheint es mir sinnvoll, an den u.a. von *Clifford Geertz* formulierten Vorstellungen von Kultur als quasi ererbtes, sinnstiftendes und Identität verleihendes Orientierungswissen oder -system bzw. als unser Handeln prägende Tiefenstruktur festzuhalten.⁷ Dafür spricht auch, dass die Probleme kultureller Missverständnisse keine Phantomprobleme, sondern – vom Kulturschock bis zu Orientierungsschwierigkeiten – ganz real erfahrbare Probleme beim Übergang von einer Kultur in die andere darstellen.

Das Wort „interkulturell“ verwende ich hier in dem Sinne, wie es sich in der Diskussion um „interkulturelle Kommunikation“ mittlerweile etabliert hat: Indem wir in der interkulturellen Kommunikation versuchen, gleichsam einen Standpunkt zwischen zwei Kulturen einzunehmen, werden wir durch das Überschreiten der Grenzen und die sich dadurch ergebende Distanz zur eigenen Kultur (verstanden als sinnstiftendes geistiges Bezugs- und Orientierungssystem) erst deren Systemhaftigkeit und Prägung gewahr, gleichzeitig können wir für die Sinnzusammenhänge der anderen Kultur sensibilisiert werden.⁸ In dieser Bewusstmachung bzw. Relativierung der eigenen kulturellen Vorprägung und der Sensibilisierung für die andere Kultur liegt auch das Ziel interkultureller Erziehung, wie es einmal von dem bekannten US-Senator *J. William Fulbright* charakterisiert wurde: „Die Essenz interkultureller Erziehung liegt im Erwerben von Einfühlungsvermögen – der Fähigkeit, die Welt so zu sehen, wie andere sie sehen, sowie die Möglichkeit einzuräumen, dass andere etwas sehen mögen, das wir nicht gesehen haben, oder dass sie es genauer sehen könnten.“⁹

⁷ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, S. 42.

⁸ Dazu ausführlicher Karl-Heinz Pohl, *China für Anfänger. Hintergrund Kultur - Ein Begleiter für Geschäftsreisende und Touristen*, Freiburg 1998, S. 11-13, 146 f.

⁹ J.W. Fulbright, *The Price of Empire*, New York 1989, S. 217.

Der Standpunkt zwischen den Kulturen ist natürlich ein idealer, denn kulturhermeneutisch gesehen können wir nicht gänzlich aus unserem durch kulturelle Prägung, individuelle Erfahrung und eigene Wertvorstellungen gebildeten „Erwartungshorizont“ heraustreten. Selbst der Versuch, sich wissenschaftlich zu geben, ist nicht vollständig frei von Vor-Urteilen und Vor-Lieben. Insofern ist Verstehen immer auch Missverstehen, und dies gilt natürlich auch für das Verstehen einer anderen Kultur. Dieser Problematik bewusst bietet der vorliegende Essay im Hinblick auf China auch wieder nichts anderes als nur ein mehr oder weniger irriges Bild oder, um es mit dem chinesischen Philosophen *Zhuang Zi* zu sagen, eine „Brunnenfroschsicht“ einer Gegenwelt.

2 Universalismus und Relativismus in der Menschenrechtsdebatte

Bei der Diskussion um die Menschenrechte wird immer wieder der Gegensatz Universalismus versus (Kultur-)Relativismus (auch Partikularismus oder Kontextualismus) diskutiert, in der Regel mit dem Tenor, dass die westliche Position eines vom Naturrecht abgeleiteten individualistischen Menschenrechts universelle Gültigkeit besitze. Die relativistische Position, die besagt, dass die Idee der Menschenrechte abhängig von gewissen, im wesentlichen kulturellen Bedingungen sei, wird hingegen meist als unhaltbar bzw. als Vorwand, den Bürgern Menschenrechte vorzuenthalten, dargestellt. China nimmt in dieser Diskussion eine Zwischenposition ein: Es vertritt keinen *kulturrelativistischen* Standpunkt, vielmehr bekennt es sich zur Universalität aller Menschenrechte, betont aber dass deren Verwirklichung nicht losgelöst von historischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Umständen diskutiert werden kann. Auch geht China bei der Umsetzung bekanntlich von anderen Prioritäten aus, es setzt nämlich angesichts der entwicklungsbedingten Probleme Chinas kollektive Rechte – wie das Recht auf Existenz, Ernährung, soziale Rechte und Rechte auf Entwicklung (alle Teil des gesamten UNO-Pakets der Menschenrechte) – vor Individualrechte,¹⁰ wohingegen die westlichen Länder Bürgerrechten größere Priorität einräumen. So fordern z.B. die USA für China demokratische Rechte – das Recht zu wählen – , haben sich aber 1996 auf dem Welternährungsgipfel in Rom geweigert, die Erklärung „Jeder Mensch hat ein Recht auf Ernährung“ mit zu tragen.

¹⁰ Soziale Rechte gehören seit 1966 und Rechte auf Entwicklung seit 1986 zum Kanon der UN-Menschenrechte. Eine sehr ausführliche und differenzierte Darstellung der Menschenrechtsproblematik im Hinblick auf China im Zusammenhang der UN-Menschenrechtserklärung findet sich in Harro von Senger, Die UNO-Konzeption der Menschenrechte und die offizielle Menschenrechts-Position der Volksrepublik China, in: Gregor Paul (Hrsg.), Die Menschenrechtsfrage: Diskussion über China – Dialog mit China, Göttingen, 1998, S. 62-115. Siehe auch Michael C. Davis (Hrsg.), Human Rights and Chinese Values, Oxford, 1995, S. 203.

Was sind die Hintergründe der konträren Positionen? Für die Universalisten besitzt der Mensch von Natur aus unveräußerliche Rechte, die ihm aufgrund seiner Würde oder seiner moralischen Autonomie zukommen. Diese Auffassung basiert auf griechisch-römischem und christlich-mittelalterlichem Gedankengut über die Natur des Menschen bzw. über Naturrecht oder „ewige Gesetze“. Ausformuliert wurde sie in der Zeit der Aufklärung u.a. von *John Locke*, dem zufolge jedem Individuum losgelöst von einer gesellschaftlichen Einbindung das Recht auf Leben, Freiheit und Eigentum zusteht. Diese Rechte sind also vorstaatlich, vorpolitisch und vorkulturell, d.h. sie sind unabhängig von Zeit, Ort und Kultur; sie sind universell und absolut gültig. Konzipiert mit der Absicht, das Individuum vor dem Zugriff staatlicher – meist tyrannischer – Gewalt zu schützen, sollten diese unveräußerlichen Grundrechte in jedem Staatswesen jederzeit einklagbar sein.

Die Gegenposition der (Kultur-)Relativisten lautet: Das Menschenrechtsverständnis ist in erster Linie abhängig von dem Menschenbild in einer spezifischen Kultur, d.h. es ist Ausdruck eines Kultur- und Zivilisationsverständnisses. Jegliches soziales Handeln lässt sich nur verstehen und bewerten in Bezug auf die Regeln und Normen der jeweiligen Kultur. Demzufolge gibt es keinen Standard, der unabhängig von bestimmten sozialen Lebensformen wäre. Das abendländische *individualisierte* Menschenrechtsverständnis wäre demnach in seiner heutigen Ausformung eine spezifisch westliche Denkfigur, die aufgrund der politischen, militärischen und wirtschaftlichen Dominanz des Westens tonangebend geworden ist; jedoch könne keine einzelne Tradition – so die Relativisten – anderen ihre Standards einfach aufdrücken. In einer zugegebenermaßen multikulturellen und postkolonialen Welt bedeute kultureller Relativismus nichts anderes als kulturelle Gleichberechtigung.¹¹

Die Universalisten bezichtigen ihre Kontrahenten des moralischen Relativismus; umgekehrt werfen die Relativisten den Universalisten Anmaßung und Ethnozentrismus vor. Sie seien Ideologen und ihr Standpunkt habe in seinem Absolutheitsanspruch quasi-religiöse Züge. Die universalistische Position hat bekanntlich ihr Gewicht; nicht umsonst ist sie zum Grundstein unserer freiheitlichen Verfassungen geworden und wurde sie 1948 von den Vereinten Nationen (maßgeblich durch das Bemühen der westlichen Länder) mit gleichsam global gültigem Anspruch angenommen.¹² Die Vorwürfe der Relativisten sind jedoch nicht halt-

¹¹ Eliza Lee, Human Rights and Non-Western Values, in: Davis, a.a.O., S. 72-90.

¹² Interessanterweise gingen nach der Zeit der Aufklärung (im 19. und 20. Jh.) Vorstellungen vom Naturrecht merklich zurück, statt dessen betonte man das positive (von Menschen gesetzte) Recht. Der Gedanke vom Naturrecht bzw. von Menschenrechten lebte erst nach dem 2. Weltkrieg durch die Erkenntnis der nazistischen Gräueltaten wieder auf. Popularisiert wurde er schließlich durch die Bürgerrechtsbewegung in den USA und die sich daran anschließende Anti-Diskriminierungsbewegung. Siehe hierzu den Artikel von Burns H. Weston über „Human Rights“ in der *Encyclopaedia Britannica* (CD-Rom Version).

los. Das Menschenrechtskonzept – zumindest in seiner westlichen individualistischen Auslegung – ist von unserer Kultur, insbesondere vom christlichen Menschenbild geprägt. Andere Kulturkreise haben andere Weltbilder und ein anderes Menschenverständnis. Allerdings sind beide Positionen anfechtbar, denn beide verkennen eine grundlegende historische Dimension in dieser Frage: Übersieht der Universalismus, dass sich Wertvorstellungen historisch in einer kommunikativen Gemeinschaft (in einem Prozess „kollektiven Lernens“ und „kollektiven Erinnerns“) herausbilden, d.h. innerhalb einer bestimmten Kultur über einen sich stetig entwickelnden Diskurs – also *intrakulturell* – , so springt der Kulturrelativismus zu kurz, indem er Kulturen als absolute, d.h. abgeschlossene und ahistorische Einheiten versteht. Wie wir wissen, entspricht dies ebenso wenig der Wirklichkeit. Eine Monokultur gäbe es nur, wenn man das historische Werden (inklusive aller Assimilationsprozesse) außer acht ließe. Kulturen und entsprechende Wertvorstellungen bilden und verändern sich vielmehr über einen geschichtlichen Zeitraum hinweg auch und gerade durch den Kontakt mit anderen Kulturen, also *interkulturell*. Unsere abendländische Kultur ist ein Beispiel dafür, wie bunt gemischt sich eine Kultur nach 2000 Jahren interkultureller Begegnung ausformen kann.

In der letzten Dekade hat die Diskussion um Universalismus und Relativismus allerdings noch eine weitere wichtige, hier jedoch nur zu streifende Dimension gewonnen, und zwar durch den Fall des Eisernen Vorhangs, den Zusammenbruch der Sowjetunion und den Aufstieg der USA zur einzigen Supermacht. Die ungeheuren globalen Konsequenzen aus dieser Entwicklung werden inzwischen immer deutlicher. Amerikanische Werte und (Massen-) Kultur sind zu einer überwältigenden, de-facto globalen Macht geworden – sie wird gestützt durch die wirtschaftliche Macht des Dollars, angetrieben durch die neueste Computertechnologie von Microsoft und Intel, transportiert in die letzten Winkel unseres Globus durch CNN und Hollywood, abgesehen davon, dass sie auf einer militärischen Macht von stupender Komplexität beruht, welche (trotz des Patzers der Bombardierung eines fremden Botschaftsgebäudes) die ganze Welt Gelegenheit hatte, im Kosovo-Krieg in Aktion zu beobachten. Diese Entwicklung erinnert einerseits an das *Goethe*-Wort: „Hat man Gewalt, so hat man Recht“ (engl.: *might is right*), andererseits lässt es jeglichen Versuch, das Partikulare gegenüber einem derartig mächtigen und von einem an die christliche Mission erinnernden Sendungsbewusstsein getragenen Universalismus zu betonen, wie eine geistige Don-Quichoterie erscheinen.

Ließen wir einmal die beunruhigenden Perspektiven aus dieser Konstellation außen vor, so käme es zunächst auf eine historische und interkulturelle Perspektive an, um den Gegensatz zwischen den mit Absolutheitsanspruch vertretenen Standpunkten zu entschärfen.

Von dieser Position aus ließe sich zwischen Kulturen vermitteln. Wäre uns schließlich daran gelegen, dass sich unsere Wertvorstellungen weiter durchsetzen, so sollten wir erst recht darum bemüht sein, die kommunikative Gemeinschaft (Diskursgemeinschaft) auszudehnen, und mit Mitgliedern anderer Kulturkreise in einen Dialog treten.

3 Interkultureller Dialog

Wie könnte ein interkultureller Dialog mit China angegangen werden? Welche Parameter bestimmen ihn, welche Voraussetzungen wären dafür günstig, und was würde er betreffen? Zunächst müssen wir uns über gewisse Grundbedingungen, welche einen Dialog bestimmen (deren wir uns jedoch meist nicht bewusst sind), Klarheit verschaffen. Als erstes wäre da zu nennen das Verhältnis der beiden Dialogpartner. Obwohl Dialog von der grundsätzlichen Gleichheit der Partner ausgeht, ist oft das tatsächliche Verhältnis z.B. aufgrund unterschiedlicher politischer, wirtschaftlicher und militärischer Gewichtigkeit oder einfach eines differierenden Entwicklungsstandes asymmetrisch, um nicht zu sagen (aufgrund des eben skizzierten Szenarios) wie das Verhältnis zwischen *David* und *Goliath*. Selbst die Entscheidung, in welcher Sprache ein Dialog geführt wird – heutzutage meist auf Englisch –, führt zu Asymmetrie. Weiterhin sind unterschiedliche geschichtliche Erfahrungen ausschlaggebend für die Bewertung von bestimmten Sachverhalten. So ist z.B. der politische Diskurs in Europa durch Religionskriege, nationale Rivalitäten und Aufklärung geprägt worden, während in China derartige Erfahrungen weitgehend fehlen. So geht man hierzulande im Dialog mit chinesischen Partnern in selbstverständlicher Weise davon aus, dass die in der europäischen Aufklärung wurzelnde Einstellung eines kritischen Rationalismus (und einer kritischen Öffentlichkeit) von allen geteilt würde, ohne zu bedenken, dass diese Vorgehensweise ihre ganz spezifischen geistesgeschichtlichen Wurzeln und Ausprägungen hat. Auch ist der unterschiedliche Orientierungsrahmen im Hinblick auf Mythen, Bilder, Anspielungen und Verweise in der Literatur, Kunst, Religion und Philosophie – kurz, die symbolische Orientierung, welche neben der Sprache meist die Grundlage einer kulturellen Identität bildet – von erheblicher Bedeutung.¹³

Was ein interkulturelles Verständnis am meisten behindert, sind ethnozentristische Sichtweisen, die jedoch in allen Kulturen sehr verbreitet sind – es gilt bekanntlich nur das, was man kennt. Sie äußern sich u.a. darin, dass man kulturelle Erscheinungen rein als Ober-

¹³ Die hier entwickelten Gedanken verdanke ich u.a. Anstößen von Richard Madsen, Gerhard Göhler und Michael von Brück auf dem im Oktober 1998 in Trier gehaltenen Symposium *China and the West in Dialog - Ethical Bases of Our Societies*.

flächenphänomene betrachtet und die geistesgeschichtlichen Hintergründe außer Acht lässt (z.B. Chinesen eine ritualisierte Höflichkeit bescheinigt, was hierzulande dem Zeitgeist entsprechend etwas Negatives darstellt, ohne aber die ethischen Wurzeln zu kennen). Oder man misst die Realität des anderen an eigenen Idealen und vergisst dabei historische Prozesse. Verbreitet ist auch, Widersprüche in der anderen Kultur als logische Fehler aufzuzeigen, anstatt sie als Ambivalenzen stehen zu lassen (oder sich widersprüchliche Phänomene in der eigenen Kultur bewusst zu machen). Schließlich tappt man gerne in die Ähnlichkeitsfalle (wie auch im Sprachlichen, wenn man vermutet *actually* bedeute „aktuell“), weil man aufgrund oberflächlicher Ähnlichkeiten von kulturellen Erscheinungsformen davon ausgeht, es sei dasselbe gemeint (siehe das Beispiel Höflichkeit).

In Anbetracht dieser allgemeinen Bedingungen und Hindernisse könnte ein interkultureller Dialog folgende Aspekte betreffen:

1. Historische Reflexion und Sensibilität;
2. Kennenlernen der jeweilig anderen Tradition;
3. Suche nach Gemeinsamkeiten in Wertvorstellungen;
4. Offenheit für das Fremde und Lernbereitschaft.

3.1 Historische Reflexion und Sensibilität

Hilfreich für einen interkulturellen Dialog wäre zunächst, universalistische Annahmen beiseite zu lassen und die eigene Position historisch kritisch zu reflektieren. Verweilen wir einen Moment bei der westlichen Menschenrechtsidee. Wie schon angedeutet, geht das Konzept auf Idealvorstellungen zurück, die während der ganzen abendländischen Zivilisationsgeschichte eine wichtige Rolle gespielt haben (so das jüdisch-christliche und griechische Menschenbild u.v.m.). Seit der Ausformulierung dieser Ideen in der Zeit der Aufklärung hat es ca. 300 Jahre gedauert, bis sie während der letzten Jahrzehnte in unserer kulturellen Hemisphäre im Ansatz in politische Praxis umgesetzt wurden. Dazwischen liegt eine bemerkenswerte Geschichte, und sie ist, so könnte man etwas überspitzt formulieren, in großen Zügen eine Geschichte der Barbarei. Selbst die so gefeierte amerikanische „Virginia Bill of Rights“ von 1776, mit welcher die Menschenrechte zum ersten Mal in eine Staatsverfassung eingingen, steht gleichsam in der Mitte einer Geschichte kolonialer Unterwerfung und Ausbeutung Amerikas.¹⁴ Während der französischen Revolution wurden Menschen- und Bürgerrechte erklärt,

¹⁴ Diese bemerkenswerte Leistung des Abendlandes hat ca. 70 Millionen Menschen das Leben gekostet – meines Wissens steht noch nirgendwo ein Mahnmal für diese Opfer des westlichen Zivilisationsgeistes. Die

und zwar mit dem Gedanken der Begrenzung willkürlicher staatlicher Herrschaft. In welchem Terror diese Revolution endete, ist hinreichend bekannt. Die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts mit der imperialistischen Unterwerfung des Restes der Welt und den beiden von Deutschland ausgehenden Weltkriegen sowie der erst vor gut 50 Jahren in unserem eigenen Lande endenden Barbarei braucht hier ebenfalls nicht ausgeführt zu werden.

Eine simple Einsicht, die sich aus dieser Geschichtslektion gewinnen ließe, ist die, dass Ideale einen langen Zeitraum benötigen, bis sie sich in politische Münze auszahlen. Obwohl „wir selbst“ unsere Idealvorstellungen jahrhundertlang „mit Füßen getreten“ haben, erwarten wir nun, dass sie sich mühelos innerhalb ein paar Jahren in anderen Kulturkreisen der Erde verwirklichen lassen. Bedenkt man jedoch die Vorgeschichte, so wird man den vehementen Widerstand Angehöriger anderer Kulturen gegen einen Westen, der sich in dieser Frage offenbar vom Saulus zum Paulus gewandelt hat, verstehen müssen. Überhaupt hat es den Anschein, dass die Menschenrechtsidee – nach der Aushebelung unseres ursprünglich im Religiösen verankerten Moralsystems in der Moderne – zum säkularen Transzendenten, zu unserem letzten absoluten, quasi-religiösen Bezugspunkt geworden ist. Eben deshalb wird sie heutzutage wohl auch mit vergleichbarem Absolutheitsanspruch und Missionseifer vertreten. An diesem universalistischen Sendungsbewusstsein des Europäers/Amerikaners scheint sich im postchristlichen Zeitalter nichts Wesentliches geändert zu haben.¹⁵

China hat historisch gesehen besonders schlechte Erfahrungen mit dem Westen gemacht. Diese Vorgeschichte ist für universalistisch argumentierende Menschenrechtsaktivisten natürlich nicht relevant. Sie ist jedoch ganz wesentlich, um chinesische Sensibilitäten verstehen zu können. Auch sind die Chinesen aufgrund ihrer langen kontinuierlichen Zivilisationsgeschichte äußerst geschichtsbewusst, wohingegen viele westliche Kritiker Chinas eher davon auszugehen scheinen, dass das moderne China 1949 vom Himmel gefallen sei. Wichtig für das chinesische Selbstverständnis ist, dass die durch das imperialistische Vorgehen in China verursachten Traumata noch längst nicht verheilt sind.

Im Hinblick auf China hätten wir also mit einem universalistischen Argument zumindest aus historischer Perspektive – es müsste ja alle Zeit und an jedem Ort gültig sein – keine guten Karten. In diesem Sinne hat bereits in den späten 60er Jahren ein amerikanischer Jour-

amerikanische Unabhängigkeit hatte zudem den Geburtsfehler, dass es nicht nur Kolonialisten, sondern auch Sklavenhalter waren, welche die Freiheit des Menschen verkündeten. Es sind gerade erst dreißig Jahre her, dass in den USA Studenten schwarzer Hautfarbe zum ersten Mal und nur unter militärischem Schutz in der Lage waren, sich an einer Universität in den Südstaaten einzuschreiben.

¹⁵ Offenbar ist das aber kein genuin christlicher, sondern eher ein europäischer (bzw. nordamerikanischer) Zug, denn afrikanische, lateinamerikanische oder asiatische Christen scheinen weit weniger von diesem Drang beseelt zu sein.

nalist die Anfechtbarkeit der westlichen Position in folgender Weise auf den Punkt gebracht: „Welches Recht haben wir Westler, gerade heimgekommen von einer 400 Jahre währenden Plünderung der Welt, fett und reich und besorgt um unsere Kalorien – welchen Nerv haben wir eigentlich, hier und da herumzustochern und zu schauen, ob da Staub auf dem politischen Klavier liegt, und uns so edelmütig zu sorgen, dass diese Leute, deren Ertrinken und Verhungern in Millionenhöhe bei uns keine Schlagzeile wert gewesen waren, genügend demokratische Rechte besitzen?“¹⁶

Trotz dieser historischen Bedenken dürfte ein echter Dialog von der Annahme ausgehen, dass unsere Werte für China Relevanz besitzen. So hatten sich chinesische Intellektuelle bereits zu Anfang dieses Jahrhunderts in besonderer Weise dafür stark gemacht. Allerdings trat nach der abendländischen Selbstzerstörung im 1. Weltkrieg und nach der Erkenntnis der westlichen Doppelmoral in Menschenrechtsfragen bald wieder Ernüchterung ein. Falls wir in Zukunft ein besseres Beispiel geben sollten – und in China besitzt das gute moralische Beispiel aufgrund der konfuzianischen Prägung mehr Wirkkraft als moralisch anmaßende Belehrung –, dann werden unsere Menschen- und Bürgerrechtsvorstellungen in China mit Sicherheit eine Chance haben. Es käme letztlich darauf an, China in unsere kommunikative Gemeinschaft, in unseren Prozess „kollektiven Lernens“, miteinzubeziehen oder, um mit *Wolf Lepenies* zu reden, mit China eine „interkulturelle Lerngemeinschaft“¹⁷ zu bilden. Allerdings hat das Land allein aufgrund seiner riesigen Bevölkerung Probleme, die sich aus unserer Perspektive gar nicht ermessen lassen. Eilige Ergebnisse durch politischen Druck wird man – auch angesichts der Tatsache, dass die politische Umsetzung unserer Wertvorstellungen Jahrhunderte gedauert hatte – nicht erwarten dürfen. Abgesehen davon, dass Druck in der Regel Gegendruck erzeugt, brauchen stabile demokratische Verhältnisse, die eine unabhängige Justiz tragen und somit Menschenrechte schützen können, entweder entsprechende Traditionen oder eine gebildete Mittelschicht, die nach Partizipation verlangt (wie inzwischen in Taiwan geschehen); doch ist die bei dem niedrigen Pro-Kopf-Einkommen in China (unter 1000 US \$/Jahr) noch nicht in Sicht.¹⁸

Geht man von kultureller Gleichberechtigung aus, so bedingt die Annahme der Relevanz unserer Werte für China, dass aufgrund des Prinzips der Gegenseitigkeit das Umgekehr-

¹⁶ Hans Koningsberger, *Love and Hate in China*, New York 1967, S. 22, zitiert in: Andrew J. Nathan, *The Place of Values in Cross-Cultural Studies: The Example of Democracy in China*, in: Paul A. Cohen/Merle Goldman (Hrsg.), *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin Schwartz*, Cambridge, Mass. 1990, S. 303.

¹⁷ Wolf Lepenies, *Ende der Überheblichkeit*, DIE ZEIT, 24.11.95, S. 62.

¹⁸ Gewissen politischen Theorien zufolge stabilisieren sich demokratische Prozesse (durch Herausbilden von Mittelschichten) erst bei einem ungefähren Pro-Kopf-Jahreseinkommen von 7000 US \$.

te ebenfalls gilt, dass nämlich auch chinesische Wertvorstellungen für uns – wenn nicht sogar universelle – Bedeutung haben könnten. Für die Idee der Menschenrechte hieße das zudem, dass man ihnen keinen zeitlosen und quasi-transzendenten, sondern einen historisch-evolutionären Charakter zuschreibe und dass China und andere ostasiatische Staaten zu der weiteren Ausformung dieser Idee – in einer erweiterten Diskursgemeinschaft – auch einen Beitrag leisten könnten. So könnten z.B. westliche Staaten den Gedanken *kollektiver* Menschenrechte (auf Ernährung, Entwicklung etc.) ernster nehmen, als sie dies bisher getan haben. In dieser Hinsicht hat *Daniel A. Bell* eine interkulturelle und evolutionäre Perspektive aufgezeigt: „Viele der fortschrittlichen liberalen Stimmen im Westen scheinen immer noch unter dem Zwang einer Tradition universalistischen moralischen Rasonierens zu stehen, welche eine endgültige Lösung für die Frage nach der idealen Gemeinschaft vorgibt, dabei jedoch in paradoxer Weise nur auf ein moralisches Streben und auf politische Praktiken zurückgreift, die sich in westlichen Gesellschaften finden. Wenn das endgültige Ziel eine internationale Ordnung sein soll, die sich auf universell akzeptierte Menschenrechte stützen kann, dann muss der Westen anerkennen, dass Menschenrechte sich in einem Zustand dauernder Evolution befinden, und sollte er die Möglichkeit eines positiven ostasiatischen Beitrages zu diesem Prozess begrüßen.“¹⁹

Dies bedeutet auch, dass wir gehalten wären, uns mit den Wert- und politischen Ordnungsvorstellungen Chinas näher auseinanderzusetzen. Zudem lässt sich nur aus der Kenntnis der anderen Position heraus ein fruchtbares Gespräch führen.

3.2 Kennenlernen der jeweilig anderen Tradition

Chinesische Wert- und Ordnungsvorstellungen sind recht verschieden von den unsrigen, und darin liegt in der Tat eine Herausforderung an unsere Wertorientierung. Als Gegenstand eines interkulturellen Dialoges mit China böten sich zunächst die philosophisch-religiösen Traditionen an, denn ähnlich wie es wohl unmöglich wäre, unser postchristliches westliches Selbstverständnis ohne die langwährende christliche Prägung, d.h. den Umwandlungsprozess von religiösen in säkulare Werte,²⁰ zu verstehen, so ist es gleichfalls unmöglich, das heutige China ohne seine entsprechenden Traditionen und geschichtlichen Erfahrungen zu

¹⁹ Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East-West Dialogue*, in: *Human Rights Quarterly*, 18(1996), S. 655.

²⁰ Obwohl sich Aufklärung und Französische Revolution mit ihren Werten „Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit“ gegen die Autorität von Staat und Kirche wandten – Menschenrechte sich also gegen die Kirche durchsetzen mussten –, sind ironischerweise diese jedoch auch und gerade ursprünglich christliche Wertvorstellungen. Zu dem Zusammenhang von säkularen und christlichen Werten siehe das sehr aufschlussreiche

begreifen. Zudem stellt man inzwischen immer deutlicher fest, dass trotz einer Vermengung mit dem zwar aus dem Westen eingeführten, allerdings stark sinisierten Marxismus und den Verheerungen der Kulturrevolution wesentliche Elemente des traditionellen, insbesondere konfuzianischen Denkens als Mentalität oder Alltagskultur – als „Gewohnheiten des Herzens“²¹ – im postkonfuzianischen China erhalten geblieben sind.

Die wesentlichen Unterschiede der traditionellen chinesischen Philosophie und Religion zur westlichen lassen sich folgendermaßen auf den Punkt bringen (und dies betrifft in gleichem Maße die drei großen Lehren Chinas: Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus):

1. Es geht nicht um für wahr gehaltene Glaubensinhalte, sondern um rechtes Handeln unter den Menschen.
2. Nicht das Transzendente ist das „Heilige“, sondern das Alltägliche, das Weltliche (nämlich der Vollzug der zwischenmenschlichen Beziehungen im Konfuzianismus; das „Natürliche“ im Daoismus/Chan-Buddhismus).
3. Die verschiedenen Schulen stehen nicht in einem gegenseitigen Konkurrenz- oder Verdrängungsverhältnis, sondern tolerieren einander und bilden eine sich ergänzende synkretistische Einheit.

Hieraus wird schon deutlich, dass das chinesische philosophisch-religiöse Denken – anders als das unsrige – nicht quasi-transzendenten Fragestellungen nachgeht (z.B. Verhältnis der übersinnlichen zur sinnlichen Welt, Erkenntnis der Welt an sich), sondern eher pragmatisch-rational und diesseitig orientiert ist; außerdem ist es von seiner Anlage her nicht exklusiv, sondern inklusiv.

Was die politische Kultur betrifft, so sind während der letzten 100 Jahre die traditionellen politischen Ordnungsvorstellungen Chinas unter dem Einfluss westlicher Lehren (vom Liberalismus bis zum Marxismus) natürlich stark in Bewegung geraten. Gleichwohl wurde (und wird) gerade auch von chinesischen Wissenschaftlern (z.B. während der sogenannten Identitätsdebatte in den 80er Jahren) betont, dass sich im Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft gewisse traditionelle Grundmuster (in *Li Zehous* Worten eine „kulturell-psychologische Struktur“ – *wenhua-xinli jiegou*²²) weitgehend in den heutigen Vorstellungen

Buch von Detlef Horster, *Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm. Moral und Recht in der postchristlichen Moderne*, Frankfurt 1995.

²¹ So der Titel des seinerzeit Aufsehen erregenden Buches von Robert Bellah, Richard Madsen u.a., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley 1985, über Individualismus und kommunikativen Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft.

²² Li Zehou, *Der Weg des Schönen*, hg. von K.-H. Pohl u. G. Wacker, Freiburg: Herder, 1992, S. 13.

und Strukturen bewahrt haben, und diese scheinen den unseren fast diametral entgegengesetzt zu sein.

Vom traditionellen politischen Denken Chinas her gesehen ist das höchste Ziel eine gesamtgesellschaftliche Harmonie und Stabilität. Diese Priorität ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass chinesische Gesellschaftsvorstellungen vom Modell der Familie ausgehen. Wie für die Familie wird auch für die Gesellschaft Streit als etwas grundsätzlich Schädliches angesehen, welcher beider Zusammenhalt gefährdet. Die gefürchtete Folge sozialer Konflikte ist Chaos (*luan*): politische und gesellschaftliche Anarchie, in der nichts mehr – z.B. die Ernährung des Volkes – garantiert ist und die menschlichen Grundbeziehungen keinen Bestand mehr haben (wie zuletzt geschehen in der Kulturrevolution). Für den Zweck gesellschaftlicher Harmonie ist man deshalb meist bereit, mehr an individueller Freiheit zu opfern als hierzulande üblich. Geistesgeschichtlicher Hintergrund des Harmoniedenkens ist die konfuzianische Tendenz zu Ausgewogenheit sowie das *Yin-Yang*-Denken, das auch heute noch in der Alltagskultur Chinas eine bedeutende Rolle spielt. Dieses Denken äußert sich u.a. in einem Verhalten, welches Gegensätze weniger konfrontativ aufeinanderprallen lässt oder diese nach dem entweder-oder-Muster gegenseitig ausschließt, sondern sie eher im Gleichgewicht miteinander vereinigt (sowohl als auch). Konträr dazu ließe sich das abendländische dialektische Denken als „Konflikt-Modell“ verstehen: Geschichte, Politik und Gesellschaft schreiten durch stetigen Kampf zwischen antithetischen Kräften fort (Wahlkampf, Arbeitskampf, Klassenkampf, Geschlechterkrieg etc.) und entwickeln sich weiter zu einer emanzipatorischen Welt. Von daher gesehen, hätten wir in China keine „Streitkultur“, sondern eine *Konsenskultur*.

Soll die gesellschaftliche Harmonie gewahrt bleiben, muss das Individualwohl hinter dem Gemeinwohl zurückstehen. Während wir also in der abendländischen Geistesgeschichte eine fortschreitende Emanzipation des Individuums (von der Bevormundung durch Kirche und Staat) feststellen können, ist in der traditionellen chinesischen Kultur das Individuum in erster Linie Teil eines Ganzen, d.h. Teil eines Beziehungsnetzes geblieben, und dieses ist ein System gegenseitiger Unterstützung, Rücksichtnahme und Abhängigkeit. Die Grundeinheit dieses Netzwerkes ist wiederum die Familie mit der Eltern-Kind-Beziehung. Auch geht man davon aus, dass hier eine quasi natürliche Hierarchie vorgegeben ist, da jeder in eine Familie hineingeboren wird, in welcher er/sie als schutzbedürftiges Kind die Fürsorge, Verantwortung und Liebe der Eltern erfährt. Wie die Familie ist auch die Gesellschaft vertikal geordnet, wobei traditionell die Älteren in Form einer moralischen Elite (bzw. Bildungselite) den Ton angeben. Aufgrund dieser paternalistischen Tradition und vertikalen Strukturen besteht eine andere Erwartungshaltung an die Regierenden als hierzulande. Insofern lässt sich die chinesi-

sche Kultur – im Gegensatz zur modernen westlichen Gleichheitskultur – als *Statuskultur* charakterisieren.

Ist es in der westlichen Tradition seit den Römern maßgeblich das Recht, das die Beziehungen zwischen den Mitmenschen regelt (*ius est ad alios*: Recht ist Ordnung interpersonaler Beziehungen), so wurde (und wird vielfach noch immer) das Verhalten der Menschen in der chinesischen Tradition durch Beziehungen sowie durch ungeschriebene Gesetze, nämlich gegenseitige Pflichten und Regeln des Anstandes und der Moral, bestimmt; und diese sollten – zumindest war dies das Ideal – durch gutes Beispiel der Verantwortungstragenden vermittelt werden.²³ Ein bürgerlicher, politischer Freiheitsbegriff und eine Verrechtlichung der menschlichen Beziehungen sind unter diesen Voraussetzungen nur schwer vorstellbar (obwohl gerade, was den Aufbau eines Rechtswesens betrifft, inzwischen bemerkenswerte Anstrengungen unternommen und auch Erfolge erzielt wurden). Auch ist zu bedenken, dass in der chinesischen Tradition ein Verständnis von *Recht* als „individueller Anspruch“ (ein *Recht* auf etwas haben) kaum vorhanden ist. Unser *Rechtsverständnis* findet somit nur eine Entsprechung im Sinne von *Recht* sprechen (Gesetzesübertretungen ahnden). Indem besondere Beziehungen in der Regelung des menschlichen Miteinanders mehr gelten als kategorische Gesetze oder Rechte, lässt sich deshalb im Falle Chinas – in *Fons Trompenaars'* kulturvergleichenden Kategorien – von einer *partikularistischen Kultur* (im Gegensatz zur westlichen universalistischen) sprechen.²⁴

Unsere aus der Zeit der Aufklärung und der Französischen Revolution stammenden politischen Ordnungsideale – demokratische Partizipation, Bürgerfreiheiten, Gleichheit, unabhängige Justiz – hätten somit zunächst kein ausformuliertes Äquivalent in der chinesischen Tradition. Insofern liegt es nahe und fällt es westlichen Kritikern nicht schwer, das ganze „Modell“ im Vergleich zu unserem als „rückständig“ oder vormodern zu bewerten und als mangelhaft zu verwerfen. Es lohnt sich jedoch, zumindest einmal genauer hinzusehen und das Modell als solches zu begreifen versuchen, anstatt – wie dies inzwischen meist geschieht – das Augenmerk nur auf den Prozesscharakter und das Veränderungspotential (angesichts des starken westlichen Einflusses) zu richten – dies wäre schon ein bescheidener Anfang interkulturellen Verstehens.

²³ Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass der westliche Begriff „Ethik“ (bei uns verstanden als Theorie der Begründung sittlich-moralischer Normen; gr. *ethos*: „Sitte“, „Brauch“) auf Chinesisch als „Prinzipien zwischenmenschlicher Beziehungen“ (*lunli*) übersetzt wird.

²⁴ Zu dieser bereits seit Max Weber etablierten Unterscheidung (sowie zu den anderen erwähnten Kulturmustern) siehe Fons Trompenaars, *Handbuch Globales Managen. Wie man kulturelle Unterschiede im Geschäftsleben versteht* (engl.: *Riding the Waves of Culture*), Düsseldorf 1993, S. 49-72.

Allerdings ist an dieser Stelle auch ein Wort der Vorsicht angebracht, da es sich in der Darstellung von Grundzügen der chinesischen und westlichen Kultur als Modelle um mehr oder weniger grobe Vereinfachungen handelt. Derartige Modelle mögen angesichts der so viel komplexeren Wirklichkeit und ständiger historischer Bewegung als unzulässig erscheinen – und bringen inzwischen in der Regel einen Ordnungsruf von den neuen Hütern postmoderner (wissenschafts)politischer Korrektheit ein, nämlich den Vorwurf des „Essentialismus“²⁵. Man mag zum Beispiel die Bedeutung von Harmonie im chinesischen Modell mit dem Hinweis anzweifeln, dass sich doch so viele Einzelfälle, angefangen von der ältesten Geschichte (z.B. den „streitenden Reichen“ oder den „Hundert Philosophenschulen“) bis in unsere Tage, auf-

²⁵ Da es in der US-amerikanischen postmodernen Szene „eine Zeitlang die schlimmste intellektuelle Beleidigung war, ein Essentialist genannt zu werden“ (Michelle Tokarczyk, Postmodernism: No Longer Useful?, <http://calliope.jhu.edu/journals/theory_&_event/v001.4r_tokarczyk.html>) und der Vorwurf des Essentialismus jüngst von Kritikern ostasienwissenschaftlicher Forschung in Deutschland pauschal erhoben wurde (Ole Döring/Anja Osiander, „Asiatische Werte“ als kulturelle, wirtschaftliche und politische Herausforderung für Europa: Eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Forschungsansätze und Vorschläge zur Förderung asienbezogener geisteswissenschaftlicher Forschungsschwerpunkte, Hamburg [Inst. f. Asienkunde] 1998, unveröff. Manuskript; in überarb. Fassung veröff. als Anja Osiander/Ole Döring, Zur Modernisierung der Ostasienforschung. Konzepte, Strukturen, Empfehlungen. Hamburg 1999), soll wenigstens im Rahmen einer Fußnote kurz auf diese Thematik eingegangen werden.

Terry Eagleton hat in seinem Buch „The Illusions of Postmodernism“ (Oxford 1996) aufgezeigt, dass mit dem postmodernen Antiessentialismus eine mittelalterliche philosophische Tradition wieder zu Ehren gekommen ist: der Nominalismus, welcher nicht dem Allgemeinen – weder in der Dingwelt noch im Denken – sondern nur den individuellen Dingen eine Existenz zugesteht (S. 97-104). Ähnlich argumentiert der Antiessentialismus, wenn er allgemeine Kategorien (z.B. Kultur) nicht zulässt bzw. auf die spezifische Differenz zwischen Einzelbestandteilen (z.B. Individuen innerhalb einer Kultur) verweist. Alles Gerede von „kultureller Prägung“ (wie in diesem Essay) ist insofern jedem echten Antiessentialisten ein Gräuelf. Nun kann jede Verallgemeinerung, auch wenn sie statistisch noch so berechtigt erscheint, durch Spezifizierung differenziert werden; im modischen Antiessentialismus wird jedoch – wie in seinem geistigen Vater, dem Poststrukturalismus – die Differenz zum Prinzip. Etwas „Eigentliches“ kann/darf es demnach im Allgemeinen nicht mehr geben. Als Folge davon begegnen wir im Antiessentialismus einem, wie es Jörg Lau nennt, „Jargon der Uneigentlichkeit“ (in: Merkur, Sept./Okt. 1998, S. 944-955), und so wird hier das „Denken zwischen Anführungszeichen“ zum Beweis eines „radikalen Antifundamentalismus“ (Lau, S. 950). (Diejenigen, die die Kapriolen des Zeitgeistes schon etwas länger beobachten, fühlen sich vielleicht an die Zeiten erinnert, als die Springerpresse die Wirklichkeit der DDR durch Anführungszeichen in Frage stellte.)

Wie anfangs erwähnt, war der Essentialismus bis vor kurzem „eins der abscheulichsten Verbrechen im postmodernen Buch, ein nahezu Kapitalverbrechen oder das Äquivalent zur Sünde gegen den heiligen Geist in der christlichen Theologie“ (Eagleton, S. 97), doch inzwischen ist es etwas stiller geworden an dieser intellektuellen Frontlinie (abgesehen davon, dass sie nun – mit Verspätung – die östlichen Gestade des Atlantik erreicht zu haben scheint). Das hat nicht zuletzt damit zu tun, dass die postmodernen Befürworter des Antiessentialismus – wie alle Anhänger poststrukturalistischer bzw. der Dekonstruktion verpflichteter Theorien – der Selbstwidersprüchlichkeit verdächtigt werden: Ein „dogmatischer Antiessentialismus“ ließe sich nämlich leicht als (essentielles) Kennzeichen des Postmodernismus nachweisen (Eagleton, S. 22, 103). Und so ist es nicht weiter verwunderlich, daß inzwischen selbst die Hohepriesterin der postmodernen Theorie und des Antiessentialismus Gayatri C. Spivak, wenn sie als gebürtige Inderin in die Rolle einer postkolonialen Kritikerin schlüpft, sich zu einem „strategischen Essentialismus“ bekennt (Michael Kilburn, Glossary of Key Terms in the Work of Gayatri Chakravorty Spivak, <<http://www.emory.edu/ENGLISH/Bahri/Glossary.htm>>) und damit ihre nicht geringe Anhängerschaft in ideologische Verwirrung stürzt. Wie alle Modeströmungen hat wohl auch der Antiessentialismus seine Zeit. Nachdem man sich eine Weile aufgrund seiner Popularität gehörig dem Speziellen (den Bäumen) gewidmet hat, wird man früher oder später wieder das Allgemeine (den Wald) entdecken, wobei die Beantwortung der interessanten Frage, ob dem stetig wachsenden und sich verändernden (und somit einstweilen in Anführungszeichen zu denkenden) Wald eine eigentliche Wirklichkeit zukommt oder nicht, hiermit nicht vorweggenommen werden soll.

zeigen lassen, wo von Harmonie keine Spur zu finden ist. Man darf jedoch nicht übersehen, dass gewisse Idealvorstellungen (was nicht das gleiche ist wie „Wesenskerne“), die sich als Ideal naturgemäß niemals endgültig verwirklichen lassen, untergründig sehr wohl – und dies über einen langen Zeitraum – gesellschaftsprägend wirken können. Auch für das abendländische Modell könnte man, wie bereits angedeutet, zeigen, dass christliche Idealvorstellungen wie Nächstenliebe, Friedfertigkeit, Freiheit, Gleichheit und Einzigartigkeit eines jeden Menschen vor Gott in säkularisierter bzw. politisierter Form (Sozialstaat, Friedensmissionen, Gleichheit vor dem Gesetz, Menschenwürde und -rechte) unser Denken und Handeln nachhaltig geprägt haben und weiterhin prägen, auch wenn die Wirklichkeit während 2000 Jahre christlicher bzw. postchristlicher abendländischer Geschichte (wie oben am Beispiel der Menschenrechte illustriert) meist genau entgegengesetzt aussah. Das heißt, wir dürfen die Prägungswirkung dieser Idealvorstellungen nicht unterschätzen. Insofern scheint mir auch das Aufdecken von bestimmten kulturellen Zusammenhängen – natürlich unter Berücksichtigung historischer Veränderung, Dynamik und Wechselwirkung – nach wie vor eine sinnvolle Aufgabe in den Kulturwissenschaften zu sein.

3.3 Suche nach Gemeinsamkeiten

Dieser Punkt ist zwar interessant, allerdings auch nicht unproblematisch. Wahrscheinlich hat es in dieser Hinsicht bislang die meisten Bemühungen gegeben, insbesondere seitens komparatistisch orientierter Sinologen und chinesischer Okzidentalisten. Es bietet sich natürlich an, nach gemeinsamen Grundideen im ethischen Verständnis zu suchen, z.B. den chinesischen Gedanken der Mitmenschlichkeit/Güte (*ren*) mit der christlichen Nächstenliebe, der Caritas oder dem Humanum zu vergleichen. Auch hat der interreligiöse Dialog²⁶ zwischen Christen und Buddhisten (inzwischen auch mit Konfuzianern) trotz der Erkenntnis eklatanter Verschiedenheit auch viel Gemeinsames oder Vergleichbares zu Tage gefördert. Wie lässt sich, um ein Beispiel zu nennen, der für China so zentrale Gedanken des *dao* in unserer Begrifflichkeit verstehen? Wörtlich bedeutet er „Weg“, allerdings sowohl verstanden als allumfassender und unergründlicher „Weg“ der Natur (oder des Seins) als auch als moralisch rechter „Weg“ des Menschen. Kann man ihn mit dem für unser Denken so wichtigen Begriff *logos* in Beziehung setzen²⁷ oder etwa mit dem Christuswort: „Ich bin der Weg, die Wahrheit

²⁶ Siehe hierzu Michael von Brück/Whalen Lai, Christentum und Buddhismus - Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1977; Hans Küng/Julia Ching, Christentum und chinesische Religion, München 1988; John Berthrong, All under Heaven. Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue, New York 1994; Beatrice Leung/John D. Young (Hrsg.), Christianity in China. Foundations for Dialogue, Hongkong 1993.

²⁷ Siehe Longxi Zhang, The Tao and the Logos. Literary Hermeneutics, East and West, Durham 1992.

und das Leben“? Wie dem auch sei, hier eröffnet sich eine ganze Spielweise interkultureller Beziehungsanknüpfung und – über die Erkenntnis von Unterschieden und Gemeinsamkeiten – die Möglichkeit der Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses.²⁸

Die Suche nach sogenannten transkulturellen Universalien ist meist Teil dieses Bemühens, und von hier aus lassen sich ebenfalls Brücken schlagen. Es gibt in der chinesischen Geistesgeschichte (insbesondere im Konfuzianismus) zahlreiche Entsprechungen zu abendländischen Vorstellungen, auf deren Grundlage man sich z.B. auch in der Menschenrechtsfrage annähern könnte. So findet man dort im ethischen Bereich nicht nur die Goldene Regel (in ihrer negativen und positiven Variante), sondern auch dem abendländischen Naturrecht entsprechende Konzepte einer in der menschlichen Natur angelegten Güte und eines entsprechenden Wertes des Menschen (bei *Menzius*) sowie damit verbunden den Gedanken seiner moralischen Autonomie. Im politischen Bereich finden sich Vorstellungen einer „menschlichen Regierung“ (*ren zheng*), einer Priorität der Wohlfahrt des Volkes (als Legitimation von Herrschaft) oder auch das Ideal des uneigennütigen, sich für die Belange des Volkes und Landes einsetzenden unbestechlichen Beamten (*qing guan*), der im Ernstfall für die Verwirklichung ethischer Ideale gegen politische Macht sein Leben zu opfern bereit ist.

Zu beachten ist jedoch, dass diese Vorstellungen eine andere Wirkungsgeschichte entfaltet haben. Der Gedanke der moralischen Autonomie des Menschen führte nicht zu einer Emanzipation des Individuums im westlichen Sinne, sondern zu einem Personalismus (*Tu Wei-ming*), bei welchem die „personale“ moralische Vervollkommnung zu größerer Verantwortung für das Gemeinwohl führen sollte. Beispielhaft für das Ethos der traditionellen konfuzianischen Führungselite ist das oft zitierte Wort des berühmten neokonfuzianischen Reformers *Fan Zhongyan* (989-1052): „Sich zuerst um die Sorgen der Welt sorgen, und sich zuletzt an den Freuden der Welt erfreuen.“ Grob gesagt ging es nicht um die Behauptung, sondern um die Überwindung von Eigeninteresse, nicht um Selbstverwirklichung im heutigen modischen Sinne, sondern um Selbsttranszendenz (wie auch im Buddhismus, in welchem die Erkenntnis der Fiktion des Selbst bereits die Erleuchtung/Erlösung bedeutet).

Die politischen Ideale entwickelten sich demnach in einem zu unserem recht verschiedenen Kontext, wobei der Hauptunterschied zur westlichen Linie darin liegt, dass in unserer

²⁸ Dies war auch das Bemühen von zwei inzwischen an der Universität Trier veranstalteten Symposien mit dem Titel „China and the West in Dialogue“. Das erste Symposium im April 1997 galt dem Thema „Conditions and Possibilities of Intercultural Understanding“, das zweite (20.-23.10.1998) beschäftigte sich mit „Ethical Bases of Our Societies“. Die Referate des ersten Symposiums sind bereits veröffentlicht: Karl-Heinz Pohl (Hrsg.), *Chinese Thought in a Global Context – A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches*, Leiden 1999.

Geistesgeschichte (spätestens seit der Aufklärung und der französischen Revolution) ein Antagonismus zwischen Staat (Regierung) und Individuum (Bürger) tragend wurde, woraus sich auch Vorstellungen einer dem Staat kritisch gegenüber stehenden „Bürgergesellschaft“ (*civil society*) bzw. einer kritischen Öffentlichkeit entwickelten. Dem gegenüber operierte der chinesische Intellektuelle als konfuzianischer Beamter (bzw. kommunistischer Kader) immer im „Regierungslager“, d.h. er sollte idealiter gleichzeitig Ausführer einer guten, an den Idealen der Mitmenschlichkeit orientierten Verwaltung und gegebenenfalls ein loyaler Kritiker bei unkorrekter bzw. unmenschlicher Machtausübung sein.²⁹

Es gäbe im Bereich transkultureller Universalien also viele Anknüpfungspunkte. Doch birgt dieser Ansatz auch Tücken. Sie liegen nicht nur darin, dass, wie gerade skizziert, die unterschiedliche Wirkungsgeschichte der „Universalien“ nicht beachtet werden, sondern auch, dass wir bei der Auswahl von transkulturellen Universalien nicht frei sind von unseren jeweiligen kulturellen bzw. politisch aktuellen Präferenzen und Modellvorstellungen. So bemühen sich westliche transkulturelle Universalisten darum, aufklärerisches Denken, Autonomie, Ansätze von individuellen Menschenrechtsvorstellungen oder proto-demokratischen Ideen, kurzum alle universalistischen „Errungenschaften“ der westlichen Moderne in der chinesischen Tradition zu finden,³⁰ allerdings nicht selten verbunden mit der Anklage, dass sich die Chinesen heute nicht an ihre eigenen traditionellen Standards hielten und sich somit in Widerspruch zu ihrer eigenen Tradition befänden.³¹ Nach dieser Logik könnte ein chinesischer transkultureller Universalist argumentieren, dass die Europäer zwar auch die Ideale Nächstenliebe und Gerechtigkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit in ihrer Tradition fänden, sich jedoch – etwa im Hinblick auf die Menschen aus der Dritten Welt – nicht daran halten würden. Außerdem würde er sich wohl an anderen Universalien orientieren, vielleicht an dem Gedanken der Verantwortung, der Uneigennützigkeit o.ä. Hier sollte man also Vorsicht üben.

²⁹ Als früheste Verkörperung dieses Ideals, das sich in zahllosen traditionellen Erzählungen, Romanen und Dramen findet, gilt der Staatsmann und Dichter Qu Yuan (4. Jh. v. Chr.). Siehe hierzu Lawrence Schneider, *A Madman of Ch'u – The Chinese Myth of Loyalty and Dissent*, Berkeley 1980, sowie für die Wirkkraft dieses Ideals in der Gegenwart Karl-Heinz Pohl, *Dichtung, Philosophie, Politik – Qu Yuan in den 80er Jahren*, in Karl-Heinz Pohl u.a. (Hrsg.), *Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne*, Hamburg 1993, S. 405-426. Hinsichtlich der unterschiedlichen Voraussetzungen für eine *civil society* in China siehe Philip C. C. Huang, 'Public Sphere'/'Civil Society' in China? The Third Realm Between State and Society, in: *Modern China*, 19 (1993) 2, S. 216-240.

³⁰ Dieser Ansatz liegt auch dem Buch von Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt 1992, zugrunde, welches seine universalistische Argumentation (in Anlehnung an Habermas) auf Kohlbergs kontroverses entwicklungspsychologisches Stufenmodell aufbaut.

³¹ Siehe z. B. Heiner Roetz, *Menschenrechte und Konfuzius*, DIE ZEIT, 9.6.1995, S. 43, sowie ders., *Konfuzius und die Würde des Menschen. Der Kultur Chinas sind individuelle Freiheitsrechte nicht fremd*, DIE ZEIT, 15.11.1996, S. 12. Diese Einstellung findet sich auch als Grundtenor in einigen der Beiträge in Gregor Paul/Caroline Y. Robertson-Wensauer (Hrsg.), *Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage*, Baden Baden 1997.

Die Suche nach transkulturellen Universalien sollte nicht dazu dienen, in anderen Kulturen (wie bereits erwähnt) „logische Fehler“ zwischen aktueller Wirklichkeit und Ideal (bzw. Tradition) aufzuspüren. Fruchtbarer im Sinne eines kulturhermeneutischen Zugangs – einer Horizontannäherung und -erweiterung – wäre eher Offenheit, vielleicht sogar eine Neugier, für die andere Kultur.

3.4 Offenheit für das Fremde und Lernbereitschaft

Mit den dargestellten kulturellen Grundzügen scheint das chinesische „Modell“ denkbar unattraktiv für uns, weil es dem politischen Glaubensbekenntnis der westlichen Moderne radikal entgegenläuft. Lässt sich angesichts solcher Gegensätze überhaupt ein Dialog führen? Ein „kritischer Dialog“ vielleicht? Die landläufige Ansicht dazu ist meist negativ. Man hört bekanntlich mehrheitlich die Ansicht, man müsse China gegenüber unmissverständlich die Meinung sagen. Die Anmaßung, die darin mitschwingt, fällt uns wahrscheinlich deshalb nicht mehr auf, weil sie schon seit Jahrhunderten ein ins kollektive Unterbewusste gesunkener missionarischer Reflex des „fortschrittlichen“ Europäers/Amerikaners im Verhältnis zum „rückständigen“ Rest der Welt ist. Und doch wäre das eben vorgestellte Denken in mancherlei Hinsicht geeignet, uns als Ausgangspunkt einer kritischen Reflexion unseres westlichen Gesellschaftsentwurfes zu dienen.

Diese kritische Reflexion könnte z.B. eine Bestandsaufnahme und Extrapolation der globalen Auswirkungen unseres westlichen Zivilisationsmodells beinhalten; mit anderen Worten, es wäre nach den Zivilisationsleitbildern für die Zukunft zu fragen. Inzwischen ist uns klar geworden, dass das westliche „Modell“, obwohl es eine beispiellose Erfolgsgeschichte gewesen ist und weltweit nachgemacht wird, auch deutliche Mängel aufweist und in vieler Hinsicht nicht dem Standard einer Zivilisation entspricht, zumindest nicht in dem Sinne, wie wir das Wort „zivilisiert“ normalerweise benutzen. (Diese Einsicht spricht auch aus *Mahatma Gandhis* Bemerkung, mit der er einmal auf die Frage reagierte: „Herr *Gandhi*, was halten Sie von der westlichen Zivilisation?“. Seine sicher nicht ganz scherzhaft gemeinte Antwort lautete: „Wäre keine schlechte Idee.“³²) So wissen wir auch inzwischen, dass unser Fortschritts- und Wachstumsdenken bei der Beschränktheit der natürlichen Ressourcen irgendwann einmal sowohl an seine wirtschaftlichen als auch ökologischen Grenzen stoßen muss. Die Risiken einer globalen („universalistischen“) Marktwirtschaft mit grenzenlosen und spekulativen Kapitalströmen sind ebenfalls gerade, indem sie die Asienkrise mitverursachten, deutlich gewor-

³² Zitiert in Immanuel Wallerstein, Eurocentrism and its Avatars. The dilemmas of Social Sciences, in: *New Left Review*, 101/102 (1997), S. 98.

den. Wir betrachten unseren Individualismus als große emanzipatorische Errungenschaft, beginnen allerdings auch allmählich die davon ausgehenden Zersetzungserscheinungen zu spüren: das Verschwinden von Solidarität, Zerfall von Familien und anderen traditionellen Institutionen - *the weakening of the social fabric*. Vielleicht vergeuden wir nicht nur unsere natürlichen, sondern auch unsere sozialen Ressourcen. Wo sind die Kohäsionskräfte, die unsere in Einzelteile zu zerfallen drohenden Gesellschaften zusammenhalten werden? Derartige Fragen dürften ganz oben auf der Agenda des 21. Jahrhunderts stehen.

Angesichts dieser hier nur angerissenen Probleme der westlichen Moderne würde es sich vielleicht doch lohnen, einen Blick auf andere Zivilisationsmodelle zu werfen:

- Gemeinwohl vor Eigenwohl? Das klingt vertraut, das hatten wir nämlich schon mal im Sozialismus, und der hat bekanntlich schlecht funktioniert. Allerdings ist mit dem Ableben seiner europäischen Variante vor einem Jahrzehnt nicht gesagt, dass damit dieses Prinzip, diese Leitidee, auch gestorben ist. Inzwischen hat von den USA kommend auch hierzulande eine Diskussion über Kommunitarismus, Familienwerte oder einen „Dritten Weg“ in der Politik begonnen, wobei all diesen Ansätzen gemeinsam ist, dass das Gemeinwohl und Gemeinwesen wieder in den Vordergrund rückt.
- Pflichten vor Rechten? In jüngster Zeit ist viel von der Bürgergesellschaft (*civil society*) die Rede; doch dem ehemaligen amerikanischen Vizepräsidenten *Al Gore* zufolge – um nur einen Prominenten herauszugreifen – liegen die Probleme unserer westlichen Gesellschaften eben darin, dass inzwischen nur die Bürgerrechte Betonung finden, dass also das Gleichgewicht zwischen Bürgerrechten und Bürgerpflichten verlorengegangen ist.³³ Er hat die Wiederherstellung einer Balance zwischen diesen beiden zu einem zentralen Teil seines politischen Programms gemacht. (Man denke in diesem Zusammenhang auch an *John F. Kennedys* berühmte, inzwischen aber wohl eher belächelten Worte: „Don't ask what your country can do for you, ask what you can do for your country.“) Mittlerweile hat eine Gruppe von *elder statesmen* (genannt InterAction Council) unter Führung von Altbundeskanzler *Helmut Schmidt* den Versuch gestartet, der Erklärung universeller Menschenrechte eine „Erklärung universeller Menschenpflichten“ hinzuzufügen. Im Gegensatz zur kriti-

³³ Heinz Theisen, Die verbleibenden Ressourcen der politischen Theorien – Wir brauchen eine große Koalition der Gedanken, in: Mut. Forum für Kultur, Politik und Geschichte 347 (7/1996), S. 31.

schen Aufnahme in Deutschland wird das Anliegen von den politischen Eliten Ostasiens sehr ernst genommen.³⁴

- Harmonie statt Konflikt? Wir halten bekanntlich etwas auf unsere streitbare Demokratie, müssen aber auch feststellen, dass aufgrund der politischen Lähmung durch Dauerstreit zwischen Parteien oder Tarifpartnern Reformen nur noch schwer durchzuführen sind. Man beklagt den Zusammenbruch unseres Konsensmodells (welches im Vergleich zum chinesischen immer noch ein Konfliktmodell ist), übersieht aber, dass man in der puren Verfolgung von Verbands- oder Gruppeninteressen zu keinem Konsens mehr bereit ist. Ob uns der Geschlechterkrieg als neue Blüte unserer Streitkultur gesellschaftlich weiter bringt,³⁵ oder etwa der Generationenkrieg, welcher Auguren zufolge aufgrund der zu erwartenden demographischen Veränderungen als nächstes auf uns zukommt,³⁶ all das ist eine andere Frage. In den „Sackgassen der Spätmoderne“ (*Heinz Theisen*) erscheinen unsere politischen Glaubenskämpfe bisweilen wie absurdes Theater. Würde etwa ein quasi synkretistisches, toleranteres und lösungsorientiertes Vorgehen („sowohl als auch“) eine sinnvolle Alternative dazu darstellen? Oder ist letzteres nicht ohne ersteres zu haben?
- Verantwortung vor Freiheit? Möglicherweise ist unsere Freiheit, so sehr wir sie als kostbarstes Gut schätzen, zumindest in ihrer exzessiven Ausformung Hauptgrund für die Probleme der modernen Gesellschaft. Der Politikwissenschaftler *Heinz Theisen* spricht in diesem Zusammenhang recht plastisch von den „Wucherungen unserer Subjektivität“, die letztlich für unsere „kollektiven Grenzüberschreitungen“ verantwortlich seien. Das soll heißen, dass es womöglich nicht genügt, nur im Umweltbereich die kollektive Verantwortung zu betonen und Freiheiten einzuschränken, oder dem Neoliberalismus im Wirtschaftsbereich die Schuld an sozialen Problemen zuzuschreiben, denn ökologisch gedacht, d.h. von einem vernetzten Gesamtsystem her betrachtet, hängt alles mit allem zusammen, und so muss auch hier die zerstörerische Wirkung eines uneingedämmten Individualismus’ mit bedacht werden.³⁷ Sollen wir also individuelle Freiheit lediglich als eine „Art des Auswählens seitens eines Konsumenten“ betrachten, oder verstehen wir sie möglicherwei-

³⁴ Man beachte z.B. die unterschiedliche Bewertung dieser Initiative seitens der westlichen und asiatischen Teilnehmer an einem anlässlich des 80. Geburtstages von Helmut Schmidt veranstalteten Kolloquiums in DIE ZEIT, 16.12.1998, S. 16-20.

³⁵ Für eine ernüchternde (wenn auch nicht ganz unpolemische) Bilanz siehe hierzu Matthias Matussek, Die vaterlose Gesellschaft. Überfällige Anmerkungen zum Geschlechterkampf, Hamburg 1998.

³⁶ Siehe „Generationen im Konflikt – Jung gegen Alt“, Spiegel special, 2/1999

³⁷ Theisen, a.a.O., S. 30

se besser als „ein öffentliches Gut, welches eine gemeinsame Form ethischen Lebens ausdrückt“?³⁸

- Autorität vor Gleichheit? Da sträuben sich den meisten die Haare, denn die Abschaffung dieses „vormodernen“ Konzepts, mit welchem wir negative Begriffe wie Befehlen, Unterordnung, Totalitarismus etc. assoziieren, verbuchen wir als großen Erfolg unserer Moderne. Auch scheint spätestens seit den 68er Jahren die Einebnung aller Hierarchien – inzwischen auch ihre Dekonstruktion – für uns zu einer neuen missionarischen Aufgabe geworden zu sein. In China, soweit ich es beurteilen kann, hat man jedoch ein anderes Verständnis von Autorität, sie wird nämlich eher mit positiven Qualitäten (eines älteren und erfahrenen Menschen) in Verbindung gebracht: Reife, Güte, Verantwortung, Vorbild. Mir scheint, dass wir zumindest in der Erziehung, auch in der Schule, noch positive, vorbildhafte Autorität benötigen, denn woran sonst (das frage ich als erziehungswissenschaftlicher Laie, nämlich lediglich als Vater) soll sich die Fähigkeit zum moralischen Urteilen und Handeln unserer Kinder entwickeln? Es ist sogar eine Frage, inwieweit uns gesamtgesellschaftlich positive Vorbilder verlorengegangen sind, momentan scheint jedenfalls zumindest im Fernsehen als dem alles beherrschenden und den Jugendkult zelebrierenden Medium allein das Triviale oder das Gewalttätige zur Nachahmung anzuregen.

Nun kann es natürlich nicht darum gehen, chinesische Vorstellungen einfach zu übernehmen (Japan und Korea sind übrigens auch davon geprägt, sie stehen also für ein ostasiatisches „Modell“: man spricht bisweilen von einer *chopstick union*), doch sieht man, dass einiges an Anregung darin stecken könnte. Man müsste allerdings bereit sein, sich vorurteilsloser darauf einzulassen, als es bisher der Fall ist, d.h. es käme darauf an, das andere „Modell“ tatsächlich als Chance zum Lernen zu begreifen. Inzwischen hört man zwar von unserer politischen Klasse bei Auslandsreisen immer wieder die Beteuerung an die Adresse der Gastgeber, dass man voneinander lernen sollte und auch wolle – das scheint jedoch eher höflich und weniger ehrlich gemeint zu sein.

Vielleicht braucht jede Gesellschaft sogar Gegenmodelle, welche die eigenen Vorstellungen in Frage stellen und *blind spots* der eigenen Kultur sichtbar machen. Uns ist seit dem vermeintlichen Ende der Geschichte Ende der 80er Jahre das Gegenmodell abhanden gekommen. Allerdings hat sich auch gerade danach erst zu zeigen begonnen – insbesondere durch die von *Samuel Huntington* losgetretene Diskussion –, dass kulturelle Faktoren im Weltgeschehen möglicherweise eine bedeutendere Rolle spielen als bisher angenommen, und hier

³⁸ John Gray, *Endgames. Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge 1997, S. 80.

böte sich tatsächlich das Modell der *chopstick union* als lebendiges Gegenmodell an. Bereits im Jahre 1980 sprach der Harvard-Professor *Roderick MacFarquhar* von einer post-konfuzianischen Herausforderung: Er äußerte die Vermutung, der westliche Individualismus sei passend für die Pionierphase der Modernisierung gewesen; der post-konfuzianische, zu gesellschaftlicher Harmonie tendierende Gemeinschaftsgeist hingegen wäre womöglich besser geeignet für die Phase der Massenindustrialisierung.³⁹ Ebenso fragte jüngst *Wolf Lepenies* nachdenklich, ob nicht gerade der Konfuzianismus, obwohl er lange Zeit als unüberwindliches Hemmnis auf dem Wege Asiens in die Modernisierung galt, in der Lage ist, postmoderne Industriekulturen zusammenzuhalten, welche zu ihrer Entstehung einer protestantischen Ethik bedurften.⁴⁰ Wie dem auch sei, vielleicht liegt, wie *Manfred Mols* und *Claudia Derichs* einmal bemerkt haben, angesichts der Aktiva und Passiva beider Modelle der Königsweg, wie so häufig, in der Mitte, was heißen würde, dass die chinesische Gesellschaft einen Nachholbedarf an Individualisierung/Bürgerfreiheiten und -rechten hätte und uns ein entsprechender Schuss an Gemeinsinn/Bürgerpflichten gut täte.⁴¹

Nicht nur für die westlichen Gesellschaften könnte eine derartige Mitte eine Position sein, die in *Anthony Giddens* Worten „jenseits von links und rechts“⁴² liegt oder, wie sie *John Gray* und *Amitai Etzioni* anstreben, eine harmonische Mischung von liberalen und kommunikativen Zielen bildet. Denn selbst wenn wir individuelle Freiheit für ein hohes Gut halten, muss das nicht bedeuten, dass wir auch an die abstrakte und unwirkliche Vorstellung eines „freestanding individual chooser“ glauben. Insofern erscheint die geläufige Interpretation von Freiheit, „die sich an der Illusion orientiert, dass Menschen ihre wirtschaftlichen Interessen auf Kosten ihrer Interessen als gesellschaftliche Wesen – nämlich als Eltern, Freunde, Liebhaber oder Nachbarn – verfolgen können“, erhebliche Mängel zu besitzen. Stattdessen ließe sich die Vorstellung kultivieren, dass wir – da in ungewählte Familien hineingeboren – in erster Linie soziale Wesen sind, deren Identität sich aus einem „Erbe historischer Erinnerung“ ergibt. So könnten wir weiterhin durchaus Fairness und Autonomie hochschätzen, bräuchten diese Vorstellungen jedoch nicht notwendigerweise in universalistische Theorien von Rechten und Gerechtigkeit umzuwandeln. Stattdessen könnten wir sie verstehen als Ausdruck ethischen Lebens einer spezifischen Kultur, als lokale Arten der Fairness, nämlich „Gutes mit gesellschaftlichem Verständnis“ in Einklang zu bringen. Autonomie würde dann mehr als nur

³⁹ Roderick MacFarquhar, *The Post-Confucian Challenge*, *The Economist*, 9. Feb. 1980, S. 67-72.

⁴⁰ DIE ZEIT, 24.11.95, S. 62.

⁴¹ Manfred Mols/Claudia Derichs, *Das Ende der Geschichte oder ein Zusammenstoß der Zivilisationen? – Bemerkungen zu einem interkulturellen Disput um ein asiatisch-pazifisches Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für Politik*, 3/1995, S. 247.

⁴² Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, London 1994.

eine Verteidigung negativer Freiheit – die uneingeschränkte Freiheit der Wahl – beinhalten, stattdessen könnte sie durch den Gedanken der „Abhängigkeit individueller Autonomie von einem starken Netzwerk gegenseitiger Verpflichtungen“⁴³ bereichert werden. Kurzum, anstatt für diese geschätzten westlichen Konzepte universale Gültigkeit zu beanspruchen, könnten wir sie auch als Äußerungen partikularen gesellschaftlichen Lebens verstehen,⁴⁴ womit wir bei der Vorstellung eines „kontextuellen Universalismus“ anlangen – ein Gedanke, der nur so lange als widersprüchlich erscheint, als wir logisch in einem strengen „Entweder-oder-Schema“ und nicht nach einem „Sowohl-als-auch-Muster“ operieren.

4 Ende des Missionszeitalters?

Anders als wir Europäer haben die Ostasiaten inzwischen eine über 100jährige Geschichte interkulturellen Lernens vom Westen hinter sich – eine bemerkenswerte Vorleistung im Hinblick auf gegenseitige Offenheit und Lernbereitschaft. Folgende Einschätzung, die von einem Afrikaner stammt, könnte ebenso gut für die Ostasiaten gelten: „Welcher Europäer kann sich rühmen (oder sich beklagen), in das Kennenlernen einer ‘traditionellen’ Gesellschaft soviel Zeit, Studien und Mühen hineingesteckt zu haben, wie die Tausenden von Intellektuellen der Dritten Welt, die in Europa in die Lehre gegangen sind?“⁴⁵ Angesichts dieser Geschichte wäre es durchaus nicht abwegig, wenn auch wiederum etwas verallgemeinernd, von der chinesischen Kultur als einer „Lernkultur“ und von der europäischen – zumindest im Hinblick auf einschlägige Erfahrungen mit Missionaren (christlichen und politischen) und ausländischen Experten in China – als einer „Belehrenskultur“ zu sprechen.

China und die anderen ostasiatischen Länder fanden in unseren Konzepten ein Gegenmodell, das sie eifrig studierten und von dem sie viel Kopierenswertes übernahmen, und vielleicht ist gerade deshalb das ostasiatische Wirtschaftswunder ebenfalls zu einer derartigen Erfolgsgeschichte geworden. Aufgrund des mit dem Erfolg einhergehenden neuen Selbstbewusstseins sowie eingedenk der Verletzungen durch den Kolonialismus ist man inzwischen jedoch dabei, sich von westlichen Leitideen zu lösen. Daran werden wahrscheinlich die jüngsten durch die Asienkrise ausgelösten wirtschaftlichen Probleme längerfristig gesehen nicht viel ändern, denn bei aller Erkenntnis eigener Fehler und Verbesserungsmöglichkeiten nach west-

⁴³ John Gray, a.a.O., S. 17-18, 78-80

⁴⁴ Für eine Diskussion dieser Gedanken siehe auch Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (deutsch: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt 1995), Cambridge/Mass. 1991, und Karl-Heinz Pohl, *Communitarianism and Confucianism – In search of Common Moral Ground*“, in: Karl-Heinz Pohl (Hrsg.), *Chinese Thought in a Global Context*, a.a.O.

⁴⁵ Ahmed Baba Miské, *Lettre ouverte aux elites du Tiers-Monde*, Paris 1981, S. 143, zitiert in: Pascal Bruckner, *Das Schluchzen des weißen Mannes*, Berlin 1984, S. 136.

lichem Vorbild möchte man mit der Modernisierung nicht auch die sozialen Probleme des Westens übernehmen (Zerfall der Familie, Drogen, fortschreitende Enttabuisierung des Sexuellen mit den entsprechenden Folgen etc., obwohl die Gesellschaften Ostasiens auch in dieser Hinsicht eifrig dabei sind, mit den westlichen aufzuholen). Aufgrund seiner gesellschaftlichen Krisen wird dem Westen sogar die Legitimation einer geistig-moralischen Führung des Restes der Welt schlichtweg abgesprochen. In der in Hongkong erscheinenden liberalen *South China Morning Post* lautete die Überschrift eines Leitartikels unlängst bezeichnenderweise „Decaying West needs a dose of Confucius“.⁴⁶

Wie schon erwähnt besitzt der Westen eine lange Tradition universalistischen Denkens. Sie spannt sich von einem religiösen Absolutheitsanspruch über einen politischen (marxistischen und liberalistischen/demokratischen) Internationalismus zu einem wirtschaftlichen Globalismus. Der damit einhergehende Missionseifer hat sich seit dem Zeitalter des Kolonialismus allenfalls vom religiösen in den politischen und wirtschaftlichen Bereich verlagert.⁴⁷ Doch scheint die westliche Bevormundung in Fragen der politischen Ordnung in anderen Teilen der Welt zusehends als Anmaßung empfunden zu werden, was sich u.a. in der Betonung einer eigenen politischen Kultur – z.B. einem „Asian way of doing things“ – äußert. Man ist im Westen schon fast reflexartig gewohnt (und dies um so mehr seit Ausbruch der Asienkrise), die dahinterstehenden sogenannten „asiatischen Werte“ als Mythos und das Appellieren daran als politische Instrumentalisierung von Machthabern zum Zwecke des Machterhalts abzutun. (In der Regel werden folgende vier Grundwerte als „asiatische Werte“ genannt: 1. Vorrang der Gemeinschaft vor Individualinteresse; 2. Bewahrung der Familie als Grundelement der Gesellschaft; 3. Vorrang von konsensorientierten vor konfliktorientierten Lösungsstrategien; 4. Toleranz und Harmonie zwischen Religionen und Rassen.⁴⁸) Eine andere Variante ist die, von einer entwicklungsgeschichtlich höheren, sprich moderneren, Werte aus „asiatische Werte“ mit „schwäbischen“ oder vormodernen westlichen Werten gleichzusetzen. So steht *Dieter Senghaas* sicher für viele Kritiker, wenn er meint: „Statt von asiatischen Werten ließe sich auch von lombardischen, anatolischen, schwäbischen Werten usw. oder eben einfach von traditionellen Werten sprechen“⁴⁹. Nun kann man mit Fug und Recht auf die Diversität innerhalb Asiens verweisen und von daher die seinerzeit von Singapur ausgehende Diskussion über „asiatische Werte“ von vornherein in Frage stellen (weshalb ihre Wortführer inzwischen

⁴⁶ South China Morning Post, 21.3.1995

⁴⁷ Siehe z.B. William Pfaff, In America, Radical Globalizers Talk Like Missionaries, *International Herald Tribune*, 9. Juli, 1998.

⁴⁸ Simon S. C. Tay/Poon-Kim Shee, Economic Crisis, Accountability and the Singapore Example: Political Ethics and Law, Vortragsmanuskript für das Symposium „China and the West in Dialogue - Ethical Bases of Our Societies“, 20.-23.10.1998 in Trier.

auch eher von „konfuzianischen Werten“ sprechen⁵⁰). Auch ist nicht zu übersehen, dass sich ein Diskurs über „asiatische Werte“ politisch instrumentalisieren lässt und diese Möglichkeit auch genutzt wurde. Allerdings wird es eine derartige Instrumentalisierung von Werten und Religion immer geben; auch mag man hierzulande gerne in der Nachfolge von *Hegel* und dessen eurozentristischer Geschichtssicht die Entfaltung des Weltgeistes zu einem „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ am reinsten in der (post)christlich-germanischen oder überhaupt in der modernen westlichen Welt verwirklicht finden (nach *Hegel* hatte die ostasiatische Welt ohnehin keinen Anteil an der Weltgeschichte); jedoch die Diskussion um „asiatische Werte“ nur aus dieser Perspektive zu führen, hieße, dass man ganz wesentliche Anliegen, welche auch im ethischen Bereich dahinter stecken,⁵¹ ausblendet, sich eine inhaltliche Auseinandersetzung damit spart und auf diese Weise das darin liegende dialogische Potential verkennt.

Was schließlich die politische Ordnung, sprich die Universalisierung des Demokratie-Modells, betrifft, so wäre zu berücksichtigen, dass das Funktionieren unserer westlichen Demokratien (von dem zuvor aufgestellten kulturellen Bezugsmuster aus gesehen) auf dem Zusammenwirken von Streitkultur, Gleichheitskultur und universalistischer Kultur beruht. So ließe sich denn auch fragen, obwohl demokratische politische Verhältnisse universell wünschenswert sind, inwieweit man dem Wachsen von alternativen und möglicherweise weniger liberalistischen demokratischen Strukturen, die jedoch mit den jeweiligen kulturellen Grundmustern (Konsenskultur, Statuskultur, partikularistische Kultur) verträglicher wären, Raum zu

⁴⁹ Dieter Senghaas, Über asiatische und andere Werte, in: *Leviathan*, 23/1, 1995, S. 11.

⁵⁰ Daniel A. Bell, What Does Confucius Add to Human Rights? (Rezension von William Th. de Bary, *Asian Values and Human Rights - A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge, Mass. 1998), in: *Times Literary Supplement*, 1.1.1999, S. 6. Allerdings lassen sich „asiatische“ oder „konfuzianische Werte“ auch in anderer Weise als politisches Programm sehen. Sie beruhen zunächst auf einem (meines Erachtens durchaus legitimen) postkolonialen Bedürfnis nach Abgrenzung vom Westen bei einem Großteil der politischen Eliten der Region. Politisch und ideologisch hatte es die Region im Zeitalter des Kolonialismus und Imperialismus zwar mit heterogenen westlichen Mächten zu tun, die jedoch der ostasiatischen Welt, z.B. in der christlichen Mission, durchaus als *ein* „Westen“ mit christlich-europäischen Werten gegenüberstanden. Vielleicht sind in der jetzigen Diskussion um asiatische Werte die Anfänge eines Prozesses überregionaler Identitätenbildung zu beobachten, die wir insofern verstehen dürften, als wir heute just in einer Zeit leben, da diese immer noch heterogenen europäischen Länder sich wieder am vereinigen sind: ebenfalls ein Prozess überregionaler Identitätenbildung, nicht zuletzt auch auf der Grundlage einer – trotz aller Heterogenität – gemeinsamen Kultur. In der ostasiatischen Region konkurrieren zwar – nicht anders als in Europa – Diskurse nationaler und ethnischer Identität mit denen kollektiver Identität, doch ist eben die Diskussion über „asiatische“ oder „konfuzianische Werte“ eng mit letzteren verwoben. Die Beobachtung und Erforschung dieser Diskurse und der sich daraus ergebenden Prozesse ist Gegenstand eines interdisziplinären Forschungsprojektes des Zentrums für Ostasien-Pazifik-Studien der Universität Trier mit dem Titel „Asiatisierung Asiens?“.

⁵¹ An zwei von der UNESCO veranstalteten Tagungen – im Juni 1998 in Peking mit dem Titel „Universal Ethics: From the Perspective of Chinese Ethical Traditions. The Regional Experts’ Meeting of the UNESCO Universal Ethics Project“ sowie im Oktober 1999 in Seoul mit dem Titel „Universal Ethics and Asian Values“ – stand die Diskussion ganz im Zeichen eines eigenständigen ostasiatischen Beitrages zu einer „universalen Ethik“. Siehe hierzu auch Tu Weiming, Family, Nation, and the World: The Global Ethic as a Modern Confucian Quest, in: *Social Semiotics*, Vol. 8, No. 2/3, 1998, S. 283-295.

geben bereit ist.⁵² Das soll nicht einer Aufgabe unserer eigenen politischen Werte das Wort reden, was vielmehr aufgegeben werden muss, ist der Absolutheitsanspruch, der Missionsgeist, die belehrende Attitüde. Deshalb mahnt auch *Wolf Lepenies* ein „Ende der Überheblichkeit“ an.⁵³

Wir können mit China einen Prinzipialdialog und einen pragmatischen Dialog führen. Letzterem dürfte größere politische Bedeutung zukommen, denn es gibt neben ideellen auch ganz pragmatische Gründe, weshalb wir uns um ein Verständnis mit China bemühen sollten: Es geht nicht einfach darum, profitablere Wirtschaftsbeziehungen zu haben, vielmehr lassen sich alle inzwischen brennenden globalen Probleme (Welternährung, Bevölkerungswachstum, Umweltschutz, Welthandel) nicht mehr ohne China (knapp ¼ der Weltbevölkerung) lösen. Gerade deshalb muss aber dieser Dialog aus einer Haltung des Respekts und der Gleichberechtigung und nicht in einer besserwisserischen Weise bzw. aus einer Lehrer-Schüler-Beziehung heraus geführt werden. So werden wir mit China keinen verantwortungsvollen und fairen *global player* gewinnen, wenn wir es weiter dämonisieren oder von einer entwicklungsgeschichtlich höheren Warte als „rückständigen“ Gesprächspartner herabstufen.

Nachdem der Westen jahrhundertlang ein gleichsam weltweit gültiges Wahrheitsmonopol besaß und mit dem Rest der Welt einen „kulturellen Monolog“ (*Leonard Swidler*) führen konnte, sind wir nun in eine neue Phase eingetreten. Die nächste Epoche wird von interkulturellen Fragestellungen und Dialog geprägt sein. Allerdings, das sei zum Schluss betont, heißt Dialog, den Gesprächspartner ernst zu nehmen, und liegt der Sinn eines Dialoges darin, dass er im *gegenseitigen* Verständnis und *gemeinsamen* Lernen zu veränderten Sichtweisen nicht nur eines, sondern *beider* Partner führt.

Ich bin zu Anfang vom deutschen Chinabild ausgegangen und sagte bereits, dass dies während der Geschichte starken Schwankungen ausgesetzt gewesen war. Im 17. und 18. Jahrhundert hatten wir hier ein ausgesprochen positives Chinabild, welches just zur Zeit der Aufklärung durch die kulturell recht offenen Jesuitenmissionare nach Europa vermittelt wurde. Interessanterweise hat eine durch dieses positive Chinabild transportierte Erkenntnis die Denker der Aufklärung in hohem Maße beflügelt (vor allem *Voltaire* und *Leibniz*), dass nämlich eine ethisch hochstehende Gesellschaft und eine entsprechende rationale Lehre (der Konfuzi-

⁵² Ein solches Modell (nach dem Beispiel Singapur) wurde skizziert von Daniel A. Bell u. a., *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*, Oxford 1995. Nach Bell besitzt es folgende drei Grundzüge: ein nicht-neutraler Staat hinsichtlich eines gemeinsamen Guten, Gesetze verstanden weniger als Recht, sondern als administrative, legalistische Technik sowie ein gesteuerter öffentlicher Raum mit einer nicht unabhängigen *civil society* (S. 163f.). Siehe hierzu auch Simon S.C. Tay/Poon-Kim Shee, a.a.O.

⁵³ DIE ZEIT, 24.11.95, S. 62.

anismus) auch ohne göttliche Offenbarung möglich ist. Man kann sogar sagen, dass die europäische Aufklärung wesentliche Impulse dem chinesischen Denken verdankt. Damals schlug *Leibniz* etwas polemisch vor, nicht nur Missionare nach China zu senden, sondern auch deren Missionare zum Lehren ethischen Verhaltens zu uns einzuladen. Nun sollten wir über das Stadium des Missionierens endgültig hinaus sein; doch trotz der zeitbedingten Idealisierung Chinas hat das Wort von *Leibniz* einen zeitlosen, wichtigen Kern: Er hat für seine Epoche die bloß relative Bedeutung der eigenen Kultur – seines geistigen Bezugssystems – aufgezeigt. Bedenkt man die Geschichte, die darauf folgte – die Katastrophe des Zusammenpralls von Eurozentrismus und Sinozentrismus im 19. Jahrhundert – , so war *Leibniz* mit seinem Gedanken des gegenseitigen Gebens und Nehmens zwischen Kulturen ein Denker, der seiner Zeit um Jahrhunderte voraus war. Hier haben wir ebenfalls eine aufgeklärte Tradition, nämlich die einer interkulturellen Offenheit, an die es auch anzuknüpfen lohnte.

Prof. Dr. Karl-Heinz Pohl, geb. 1945 in Saarlouis. Studium der Sinologie, Japanologie und Kunstgeschichte an den Universitäten Hamburg, Bonn und Toronto (Kanada). 1978 M.A. und 1982 Ph.D. in East Asian Studies an der Universität Toronto. 1983-1987 wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Sinologie der Universität Würzburg. 1987-1992 Professor für chinesische Literatur und Geistesgeschichte an der Universität Tübingen, seit 1992 für Sinologie an der Universität Trier. Arbeitsgebiete: chinesische Geistesgeschichte, Ethik und Ästhetik des modernen und vormodernen China, interkulturelle Kommunikation und Dialog zwischen China und dem Westen.

Publikationen u.a. über den Dichter Tao Yuanming (5. Jh.), Literatur, Kalligraphie und Malerei der Qing-Dynastie (17.-20. Jh.), moderne chinesische Lyrik der 80er Jahre, Konfuzianismus, den zeitgenössischen Kulturphilosophen Li Zehou, Chinas Intellektuelle des 20. Jahrhunderts.