Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 44 (1964-1965)
Heft: 1

Artikel: China und der Westen : Dialog der Missverständnisse
Autor: Zürcher, Erik
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-161596

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

China und der Westen

DIALOG DER MISSVERSTÄNDNISSE

ERIK ZÜRCHER

Im Laufe der Zeit haben sich im Westen eine Reihe von Vorstellungen über China gebildet, die so verschiedenartig sind, daß man sich fragen möchte, ob sie sich wohl auf eine und dieselbe Kultur beziehen. Da ist das legendäre Land der Seres, das Seidenvolk der Alten, da ist das unvorstellbar reiche und mächtige Cathay des mittelalterlichen venezianischen Kaufmanns, da ist das von den Anhängern des Absolutismus verherrlichte chinesische Reich, das von «Philosophen» vernunftgemäß regierte China der Aufklärung, das bizarre China der Chinoiserie, da ist schließlich das degenerierte, sinistre, korrupte, für die Segnungen des Liberalismus blinde China des 19. Jahrhunderts.

So sieht und deutet der Westen aus seinem stets sich ändernden Gesichtspunkt — während er China allmählich einholt und schließlich überholt — das Kaiserreich zuerst als ein inspirierendes Vorbild, dann als eine Kuriosität, schließlich als ein zurückgebliebenes Gebiet. Erst in jüngster Zeit beginnt dieses allgemein verbreitete Chinabild des 19. Jahrhunderts einer anderen, mehr von innen her aufgebauten Betrachtungsweise zu weichen.

Das Bild des 19. Jahrhunderts war pessimistisch: das Kaiserreich galt als ein morscher, kranker Koloß, reif zum Einsturz unter dem Druck westlicher Progressivität und Unternehmungslust. China schien in der Tat blind zu sein. Die gewaltigen Möglichkeiten von Handel und Industrie ließ es — offenbar bewußt — ungenützt. Die Angehörigen westlicher Nationen schien es nur als Barbaren mit einer gewissen technischen Überlegenheit zu betrachten. Für die Errichtung einer diplomatischen Vertretung war ein bewaffneter Konflikt nötig. In den Konzessionsgebieten wurden die Fremden sorgfältig in komfortabler Quarantäne zusammengehalten. Die Situation wird symbolisiert durch die mit viel Mühe von britischen Firmen angelegte Shanghai-Wusung-Eisenbahnstrecke, die kurz nach ihrer offiziellen Inbetriebnahme von den chinesischen Behörden aufgekauft wurde — um sogleich wieder abgebrochen zu werden. Das westliche Urteil lautete einstimmig: China ist alt, degeneriert, verkalkt, nicht mehr im Stande, «normal» zu reagieren.

Aber das westliche Urteil ist nicht notwendigerweise das einzig richtige. *Aus chinesischer Perspektive* kann man Chinas negative Reaktion, so sonderbar dies auch klingt, als ein Zeichen von Vitalität, als einen Beweis der Lebenskraft

einer großen — quer durch alle störenden und unterminierenden Einflüsse hindurch — integral weiter funktionierenden Tradition auffassen, viel eher denn als ein Zeichen senilen Verfalls. Vergleichen wir versuchsweise die Situation des 19. mit der des 17. Jahrhunderts, einer ausgesprochen «vitalen» Periode der chinesischen Geschichte. Die vielen *westlichen* Quellen zeigen uns ein Bild großer europäischer Betriebsamkeit. Portugiesische, holländische, russische und päpstliche Gesandte erscheinen am Hof. In den südchinesischen Hafenstädten wird intrigiert, gehandelt und gekämpft, Portugiesen und Spanier bekämpfen sich in den chinesischen Gewässern und bieten der chinesischen Regierung militärische Dienste an, im Tausch gegen Handelskonzessionen. Spanier träumen von einer *conquista* Chinas nach mexikanischem Vorbild. Jesuiten dringen bis an den Hof vor, bekleiden Ämter, spielen Cembalo im Palast, schreiben wissenschaftliche und religiöse Traktate in klassischem Chinesisch und gießen mit heiterer Unparteilichkeit Kanonen für die Ming gegen die Mandschu und für die Mandschu gegen die Ming. Kaiser K'ang-hsi, Freund und Schüler von Pater Verbiest, begünstigt die Kirche mit seinem Toleranz-Edikt von 1652 und setzt sich für die Zulassung chinesischer Riten bei katholischen Gläubigen ein. Chinesische Gelehrte lesen Euklid und konstruieren Astrolaben. Im Jahre 1644 verfügt Adam Schall in Peking über eine Sammlung von mehr als dreitausend europäischen Büchern. Kurzum, von westlichem Standpunkt aus betrachtet besaß China durchaus die materiellen Mittel, um sich die europäischen Errungenschaften des 17. Jahrhunderts zu eigen zu machen, so wie es einst den Buddhismus aufgenommen hatte.

Wenden wir uns jedoch den chinesischen Annalen zu, so schrumpft diese ganze westliche Aktivität zu einer unbedeutenden Randerscheinung zusammen. Die europäischen Gesandtschaften finden wir beiläufig als «Tributbringer» obskurer Vasallenfürsten erwähnt, in einem Atemzug mit Sulu, Turfan und anderen kleineren Staaten in Zentral- und Südostasien. Die Jesuiten werden nur im Zusammenhang mit ihren wissenschaftlichen und technischen Verdiensten genannt, deren Früchte aber ein Jahrhundert später wieder nahezu vergessen sind. Ihre Verkündigung des Glaubens hinterläßt im Denken der kultivierten Elite keine bleibenden Spuren. K'ang-hsis berühmtes Toleranz-Edikt weist der Kirche bei näherem Zusehen nur einen sehr bescheidenen Status zu, und dies erst noch auf Grund der praktischen Dienste, die der Regierung geleistet wurden.

Soweit die Handelsbeziehungen nicht mit einem «Tribut» verbunden sind, werden sie in den chinesischen Quellen verschwiegen oder — nicht immer zu Unrecht — der Seeräuberei gleichgestellt.

So finden wir von all der westlichen Aktivität in den chinesischen Quellen des 17. Jahrhunderts nur vage, verzeichnete Spuren, eingepaßt in das klassische Schema des konfuzianischen Universalreiches und seiner Beziehungen zu barbarischen Vasallen. Nein — das fundamentale Mißverständnis, mit dem China

auf den Westen reagierte, war nicht eine späte Degenerationserscheinung. Es entsprach den Grundprinzipien des politischen und gesellschaftlichen Denkens in China.

Das Mißverständnis beruhte übrigens auf Gegenseitigkeit. Der Westen, belastet mit seiner eigenen Dogmatik, näherte sich der chinesischen *Oikumene*, als handle es sich um eine Nation (was sie nach ihrer eigenen Ansicht nicht war). Er nahm an, daß die chinesische Regierung den Handel als eine «nationale Sache» fördern werde (was sie nie getan hatte und nicht zu tun beabsichtigte), weil der Handel als eine vom allmächtigen Gott gewollte Einrichtung, eine allgemeine menschliche Pflicht sei (eine in chinesischen Augen unvorstellbare Absurdität). Für diplomatische Beziehungen auf dem Fuß der Gleichberechtigung war in der chinesischen Vorstellungwelt kein Platz, ebensowenig wie für die von Missionaren als selbstverständlich angenommene Trennung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt.

* * *

Versuchen wir, den chinesischen Standpunkt in diesem Dialog der Mißverständnisse näher zu umreißen. Er beruhte im wesentlichen auf der Utopie eines allumfassenden, nach ewigen und kosmischen Richtlinien geordneten Universalweltreiches. Der Kaiser ist darin der höchste geistliche und weltliche Autoritätsträger. Als Mittler zwischen Mensch und Kosmos kann nur er dem Himmel und der Erde die großen Opfer bringen. Als weltlicher Herrscher ernennt nur er die Magistratsmitglieder des amtlichen Verwaltungsapparates. Eine paternalistische, charismatische, lehrende und indoktrinierende Herrschaft, die überall regelnd und ordnend im öffentlichen und im privaten Leben aller Untertanen auftritt. Der Magistratsbeamte vertritt die kaiserliche Autorität in allen ihren Spielarten. Er ist kein Spezialist; seine konfuzianische Ausbildung als «Schriftgelehrter» soll ihm ermöglichen, jedes Problem ethisch richtig zu lösen. Die alles beherrschende Moral ist genau umschrieben und findet ihren kodifizierten Ausdruck im *Li*, dem gewaltigen Korpus der Normen und Vorschriften für das soziale Verhalten in Familie und Gesellschaft. Das Li regelt alles, von der Liturgie der kaiserlichen Opfer bis zur vorgeschriebenen Farbe des Trauergewandes. Es ist die erste Pflicht der Obrigkeit, auf die Anwendung des Li zu achten, denn «regieren» ist *chih*, «ordnen» und das Li ist das große ordnende Prinzip in Familie und Gesellschaft: «Wer das Li verliert, wird sterben.» Es gibt eine grundsätzliche Trennung zwischen der gebildeten Oberschicht der Führer und der großen Masse der Bevölkerung, die nur die Aufgabe hat, emsig und folgsam zu sein. Diese Bevölkerung besteht im Prinzip aus Bauern. Für den Handel, ja für jede private Initiative außerhalb der amtlichen Sphäre, ist in der Theorie kein Platz. Beides gilt als verächtliche, parasitäre Beschäftigung, steht unter strenger Behördenkontrolle und wird nur toleriert, so

lange es das Gleichgewicht in der agrarischen und bürokratischen Symbiose nicht zu stören droht.

Das kaiserliche Machtgebiet, in der Theorie unbegrenzt, ist in der Praxis auf das chinesische Kulturgebiet beschränkt, wo das Li, der chinesische «way of life» dominiert. Außerhalb liegen die dämmerigen Gebiete der Barbaren und Vasallen. Wenn das Reich blüht, kommen diese, angelockt von der kaiserlichen Tugend, um ihren Tribut zu entrichten. Zerfällt das Reich, können sie widerspenstig und aggressiv werden. Wenn sie dagegen selbst das chinesische Li annehmen, sind sie keine Barbaren mehr, sondern Mitglieder der supranationalen chinesischen Kulturgemeinschaft. In der äußersten Finsternis leben die sehr fernen Völker, die niemals Kontakt mit dem chinesischen Hof gehabt haben. Ihr Kommen ist ein erfreuliches Zeichen für die weite Ausstrahlung der dynastischen Tugend. Auch sie sind selbstverständlich Vasallen, auch wenn sie es nicht wissen. Ihre Sitten sind äußerst barbarisch, und es ist nicht der Mühe wert, sie kennenzulernen. Natürlich war dies alles eine Utopie. Sie wurde getragen von der konfuzianischen Orthodoxie, die jedem Mitglied der herrschenden Elite von Kind an eingeflößt wurde. Aber gerade darum können wir hier von einem dominierenden Komplex bleibender Ideale und Vorstellungen sprechen, einem Komplex, der durch die Jahrhunderte hindurch dem Denken einer Elite Maß und Richtung gegeben, der ihre Reaktionen bestimmt, ihren Horizont beschränkt hat. Wir möchten diesen ganzen Komplex die *Zentrale Tradition* nennen.

Dem steht die *Peripherie* gegenüber, die Welt der tolerierten, negierten oder unterdrückten Elemente, die auf verschiedene Weise das Idealbild der Zentralen Tradition stören. Hier finden wir einerseits die Kaufleute und die kleinen Unternehmer und den oft mit ihrer Tätigkeit verbundenen niederen Lokaladel, anderseits die Vertreter des Buddhismus und anderer fremder Religionen, ebenfalls engstens assoziiert mit kommerziellen und anderen Formen des privaten Unternehmertums. Auch das Leben und Wirken der Fremden und die mehr oder weniger ketzerischen Äußerungen des Volksglaubens gehören hiehier: populärer Taoismus, Wundertäter und Unsterbliche, Sekten und geheime Genossenschaften mit ihren (von den Behörden als höchst subversiv angesehenen) messianischen Heilslehren, die eine große Rolle in den periodisch ausbrechenden Volksaufständen zu spielen pflegen. Eine gärende, unruhige Welt, die in unseren literarischen Quellen — den Sprachrohren der Zentralen Tradition — nur selten berührt wird.

Nur auf dieser Grundlage wird die chinesische Reaktion auf das westliche Denken verständlich. Es ist wohl klar, daß die Zentrale Tradition für kommerzielle, diplomatische und religiöse Beziehungen, wie der Westen sie sich vorstellte, keinen Platz bot. Wohl besaß dieses System bestimmte herkömmliche Kommunikationskanäle, die als Schablone beim Verkehr mit Leuten aus dem Westen benutzt wurden. Auf *wirtschaftlichem* Gebiet waren es die traditionelle

Kombination von Tribut und Handel und der Präzedenzfall der alten, vornehmlich arabisch-persischen Handelsniederlassungen an der Südküste. Auf *diplomatischem* Gebiet: das Tributsystem und die Methoden, die China bei seinen Beziehungen zu den nomadischen Grenzvölkern entwickelt hatte (das «Barbaren-mit-Barbaren-Bekämpfen», das Abkaufen der Aggression, das Vergeben von Wohngebieten im Tausch gegen militärische Hilfe usw.). Auf *religiösem Gebiet:* der durch den Buddhismus und andere importierte Religionen geschaffene Präzedenzfall, der praktische Modus vivendi, der im Laufe der Jahrhunderte zwischen Kirche und Obrigkeit zustande gekommen war, mit seinen buddhistischen, nestorianischen, manichäischen, mazdaistischen, islamischen und jüdischen Varianten. Schließlich: die traditionelle Verwendung einer beschränkten Anzahl ausländischer Experten im kaiserlichen Dienst als Berater und Vermittler zwischen Regierung und Ausländern. Als die westlichen Mächte erschienen, waren dies die im chinesischen System liegenden Kommunikationsmöglichkeiten. Sie wurden bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts integral auf den Westen angewandt, und man kann sagen, daß der Westen manchmal entzückt, dann wieder murrend, stets aber verständnislos davon Gebrauch gemacht hat.

In der Theorie war das Tributsystem eine rituelle, auf der sakralen Herrscher-Vasall-Beziehung basierende Angelegenheit. Der barbarische Fürst bot seine Tributgeschenke als Zeichen der Treue und Unterwerfung an. Der Kaiser gab Gegengeschenke, drei zeremonielle Gastmähler und ein Staatssiegel als Zeichen der Investitur. Hinter diesem rituellen Geschehen verbarg sich aber eine Welt des Schleichhandels. Viele sogenannte Gesandte waren Kaufleute, die es auf die sehr wertvollen kaiserlichen Gegengeschenke und auf die beschränkten kommerziellen Vorrechte, die das Gesetz den Tributgesandten während ihres Aufenthaltes in China zugestand, abgesehen hatten. Um 1600 gibt Matteo Ricci eine köstliche Beschreibung solcher Schwindelgesandten, die zerlumpt in Scharen mit ihren wertlosen Produkten und gefälschten Beglaubigungsschreiben am Hof erschienen. Für die zentrale Verwaltung war der Tributhandel wirtschaftlich von geringem Interesse. Das ganze System war auf Erhöhung des dynastischen Prestiges gerichtet.

* * *

Die kommerziellen und diplomatischen Kontakte, die der Westen mittels des Tribut-Systems mit dem Hof in Peking unterhielt, waren sporadisch und steril. Ohne Kenntnis der ideologischen Rolle, die sie in chinesischen Augen spielten, sahen die westlichen Gesandten nur die Äußerlichkeiten: die strenge Bewachung, das endlose Zeremoniell, das erniedrigende sich Niederwerfen vor dem Thron — das *Kotau* —, die unbegreifliche Blindheit vor den Erfordernissen des Handels; sie kehrten zunächst verwundert, dann enttäuscht,

schließlich in wachsendem Maße entrüstet zurück. Die chinesischen Behörden ihrerseits gliedern sie völlig in das traditionelle Schema ein. Die päpstlichen Legaten Gothard und Ildephons, die von Rom 1725 an den chinesischen Hof entsandt wurden, um die Kontroverse über die Riten zu beenden, sind in offiziellen chinesischen Dokumenten als «Tributgesandte des Königs Po-na-ti-to von Italien» erwähnt. In diesem Vasallenfürsten können wir mit einiger Mühe Papst Benedikt XIII. wiedererkennen. Die Annalen lassen Lord Macartney 1793 das Kotau vollführen, obwohl wir wissen, daß dies nicht den Tatsachen entspricht. Und als 1670 ein portugiesischer Gesandter in Kiangsu starb, wurde er gemäß den Rechtsstatuten auf Staatskosten nach chinesischem Ritus mit sämtlichen konfuzianischen Opfern begraben. Kurzum, in Peking war die Macht der Zentralen Tradition so stark und das gegenseitige Mißverständnis so fundamental, daß auf dieser höchsten Ebene wenig zu erreichen war. Das eigentliche Zentrum des Kontaktes lag denn auch nicht in der Hauptstadt, sondern an der Peripherie: in Kanton und in der portugiesischen Niederlassung Macao.

Schon im 8. Jahrhundert finden wir arabisch-persische Handelskolonien außerhalb der Mauern südchinesischer Hafenstädte, befestigte «Barbarenviertel» mit einer ansehnlichen und sehr heterogenen Bevölkerung. Sie erfreuten sich dort eines gewissen Maßes an Selbstverwaltung unter Leitung ihrer eigenen «Barbarenoberhäupter», die für das Verhalten der Ausländer gegenüber den örtlichen chinesischen Autoritäten verantwortlich waren.

Dies widerspricht einigermaßen dem konfuzianischen Idealbild der allumfassenden Staatsautorität, und in der Tat verbindet sich die Stärkung der Zentralen Tradition unter den Ming mit einem allmählichen Hinsiechen dieser Handelskolonien. Daß etwas davon, und wäre es nur der gegebene Präzedenzfall, bestehen blieb, war ohne Zweifel dem Einfluß örtlicher Interessen zu verdanken. Für die örtlichen Magistratsbeamten und die Gentry bedeuteten die «Barbarenviertel» eine reiche Einkunftsquelle, und die zentrale Verwaltung hatte ein Interesse daran, sich mit den örtlichen Machthabern gut zu stellen. So konnte die Niederlassung der ersten europäischen Faktorei an der chinesischen Küste auf eine bestehende Praxis zurückgreifen: auch hier, ebenso wie beim Tributsystem, wurde die Rolle des Mannes aus dem Westen in chinesischer Perspektive durch historische Präzedenzfälle bestimmt. Die von Portugal 1557 erworbene Halbinsel Macao blieb zwei Jahrhunderte lang Verbindungsglied zwischen China und dem Westen, Einfallstor der Mission und Zentrum der westlichen Rivalität. Dann erfolgte die Verlagerung nach Kanton, wo im 18. Jahrhundert der von der englischen East India Company beherrschte «Canton Trade» aufblühte.

Von China her gesehen ist das Bild unverändert. Die Leute aus dem Westen müssen ein verantwortliches «Oberhaupt» ernennen. Der Absatz ihrer Waren muß durch eine dafür bestimmte chinesische Handelsorganisation erfolgen.

Der Kontakt mit den chinesischen Autoritäten ist mühsam und spärlich. Nur sehr allmählich begriffen die chinesischen Behörden, daß der westliche Gegenspieler sich inzwischen gründlich verändert hatte. Der von den Handelsgesellschaften lange monopolisierte Ostasienhandel hatte dem Freihandel Platz gemacht. Im Jahre 1834 wird die «East India Company» aufgelöst. Der Streit für die Rechte und Interessen der Leute aus dem Westen in China wird jetzt nicht mehr durch halboffizielle Handelsorganisationen geführt, sondern von den Regierungen der westlichen Nationen mit allen diplomatischen und alsbald auch militärischen Mitteln. Der Mißerfolg von Lord Napiers Mission, die sich häufenden juristischen und diplomatischen Probleme und das wuchernde Übel des Opiumhandels führten schließlich 1839 zum Opiumkrieg und zum Vertrag von Nanking, zur Öffnung der ersten Vertragshäfen, zur Abtretung von Hongkong und zu einer eigenen konsularischen Rechtsprechung für Ausländer.

So entsteht eine neue Situation. Für den Westen schien das Tributsystem durchbrochen zu sein. Für die Chinesen hat sich im Prinzip wenig verändert. Zwischenfälle und Konflikte folgen einander, während das Reich außerdem durch eine Anzahl gewaltiger Volksaufstände unterwühlt wird, von denen einer, der Taiping-Aufstand, die Dynastie an den Rand des Abgrundes bringt. Der Westen fordert die Öffnung des Binnenlandes für Handel und Mission nötigenfalls mit Gewalt, ganz im Sinne des Ausspruches von Lord Palmerston, halbkultivierte Nationen wie China brauchten alle acht bis zehn Jahre eine Tracht Prügel, um in Form zu bleiben. Wie reagierte die führende Elite Chinas? Wir wissen es bereits: in westlichen Augen reagierte sie entweder gar nicht oder falsch. Tatsächlich reagierte sie noch immer größtenteils den jahrhundertealten Klischees gemäß — trotz allem funktionierte die Zentrale Tradition weiter. Die Kernpunkte des westlichen Einflusses — die Vertragshäfen, die diplomatischen Vertretungen, die nun überall entstehenden Missionszentren — blieben lauter unter Zwang eingeführte «Fremdkörper», die hinzugefügt, aber in den Organismus, der eigentlich keinen Platz für sie hatte, nicht einbezogen wurden. Auf diplomatischem Gebiet suchten die Autoritäten nach Mitteln, «um die Barbaren im Zaum zu halten», ohne dem orthodoxen konfuzianischen System Abbruch zu tun. Das 1861 errichtete Büro für westliche Angelegenheiten, das *Tsungli-Yamen*, war eine befristete Einrichtung mit speziellem Status. Es blieb ein fremdes Anhängsel des Regierungsapparates, bis es endlich 1901 durch ein eigentliches Ministerium für auswärtige Angelegenheiten ersetzt wurde. Man benutzte die alte Theorie des «Bekämpfens der Barbaren mit Barbaren» und stützte diese weiterhin mit Argumenten aus den Klassikern und mit historischen Präzedenzfällen eines Jahrtausends. Die vom Westen geforderten Entschädigungsgelder betrachtete man wahrscheinlich nur als ein Wiederaufleben einer alten Einrichtung, nämlich das Erkaufen des Friedens durch Zahlung großer Beträge an aggressive Grenzvölker. Auch der

Tributgedanke war noch längst nicht ausgestorben. Der erste äußerst kühle kaiserliche Empfang westlicher Diplomaten in Peking am 29. Juli 1873 trug mehr das Gepräge der Vergangenheit als die Botschafter selbst vermuteten. Und gerade in den sechziger Jahren, inmitten von Chaos und Aggression, machten eine Anzahl prominenter chinesischer Staatsmänner einen großartigen Versuch, die konfuzianische Ordnung wieder aufleben zu lassen. Das geschah durch Anwendung aller traditionellen Methoden, durch Stimulierung konfuzianischer Studien und reichte bis zur Neugruppierung von Bauern in den agrarischen Problemgebieten.

* * *

Der westlichen Übermacht setzten diese fortschrittlichen Schriftgelehrten und Staatsmänner den «Selbststärkungsgedanken» entgegen, die Theorie, daß China die westliche Technik und Wissenschaft nur «zum praktischen Gebrauch» zu übernehmen brauche, unter vollständiger Beibehaltung der eigenen traditionellen Normen und Einrichtungen. Daher die ersten Versuche zum Aufbau einer Schiffs- und Waffenindustrie, die Einrichtung von Instituten für westliche Studien und die Entsendung von Studenten ins Ausland zur militärischen und wissenschaftlichen Ausbildung. Natürlich war das eine Wahnidee, aber wie hätten die chinesischen Führer von ihrem traditionellen Standpunkt aus einsehen können, daß Technik und Wissenschaft sich nicht auf den Aufbau von Arsenalen und Kanonenbooten beschränken lassen, und daß sie unwiderruflich das ganze Milieu, in das sie verpflanzt werden, beeinflussen? Für sie galt noch das alte Dogma, daß die Zentrale Tradition unantastbar ist und daß ihr höchstens etwas hinzugefügt werden kann. In ihrer Vorstellungswelt galten Technik und Naturwissenschaft als praktische, aber unwichtige Hilfsmittel. Westliche Beratung war ihnen willkommen, solange sie sich auf diesen Sektor beschränkte. Und sogar hier, wo es um Neuerungen geht, wird die Rolle des Westens durch den historischen Präzedenzfall bestimmt. Bereits seit Jahrhunderten beschäftigte nämlich der Hof ausländische Spezialisten auf technischem, wissenschaftlichem und militärischem Gebiet. Vor allem die Astronomie lag zu einem großen Teil in den Händen von Ausländern. In gewisser Hinsicht wirkten sie als Gegengewicht zu dem prinzipiell nicht spezialisierten chinesischen Beamtenapparat. In der Vergangenheit waren es vielfach die Vertreter fremder Religionen gewesen, die diese Aufgaben erfüllten: indische Mönche, Mohammedaner aus Zentral- und Vorderasien, Manichäer und Nestorianische Priester. Wir können feststellen, daß den Jesuiten, als sie im 15. Jahrhundert die westliche Technik und Wissenschaft als Mittel gebrauchten, um die gebildete Oberschicht für das Christentum zu interessieren, eben diese traditionelle Rolle zugewiesen wurde, ohne daß sie es übrigens selbst wußten. Der Hof gliederte sie in die amtliche Hierarchie ein und brauchte sie,

je nach den Erfordernissen des Augenblicks, als Astronomen, Ingenieure, Instrumentenhersteller, Kartographen und diplomatische Unterhändler. Ihr religiöser Status war dabei nur eine mehr oder weniger bizarre Nebensache, die eher toleriert als geschätzt wurde. Als es sich aber zeigte, daß sie auf Grund dieses Status Kontakte höchst verdächtiger Art mit einem ausländischen Herrscher unterhielten (denn für eine andere Interpretation der päpstlichen Macht war in der Zentralen Tradition kein Platz), war es um ihren Einfluß geschehen. Diese Tradition der Verwendung ausländischer Experten unter strikter Behördenkontrolle blieb bis ins späte 19. Jahrhundert lebendig. Man denke an Sir Robert Hart, den Chef des Zolldienstes und Berater des *Tsungli-Yamen*, an Anson Burlingame als kaiserlichen Gesandten, an Timothy Richard als Berater des Kaisers Kuang-hsü und an die westlichen Lehrer und Instruktoren, die an den ersten chinesischen Instituten für westliche Studien tätig waren.

Vor allem auf dem Gebiet des Erziehungswesens zeigte sich deutlich der «Fremdkörper»-Charakter der im Rahmen des «Selbststärkungsgedankens» geschaffenen Einrichtungen. Die einzige Ausbildung, die Aussicht auf eine Karriere bot, war und blieb bis 1905 das Studium der konfuzianischen Scholastik mit dem damit verbundenen literarischen Staatsexamen. Der Beamtenapparat, das klassische Examenssystem und die dadurch gestützte konfuzianische Orthodoxie bildeten einen völlig einheitlichen Komplex, der keinen Platz für spezialisierte, mit westlichem Wissen ausgerüstete Intellektuelle bot. Dies züchtete eine marginale, rührige, frustrierte Gruppe, bei der die aus der Peripherie kommenden zersetzenden Kräfte freies Spiel hatten. Es ist eine paradoxe Wahrheit, daß der «Selbststärkungsgedanke», der auf Festigung der traditionellen Ordnung gerichtet war, in seinen praktischen Folgen gerade die entgegengesetzten Kräfte wachrief.

In den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts finden wir diese Kräfte vereinigt in der Figur von K'ang Yu-wei, der in einem kritischen Augenblick den heroischen Versuch machte, die Zentrale Tradition zu retten, und zwar diesmal durch wirkliche Reformen. Ein kritischer Augenblick: das Phänomen Japan, das sich in wenigen Jahrzehnten von einer feudalen Kuriosität zu einer modernen und aggressiven Großmacht emporgearbeitet hat, schlug China in den Jahren 1894—1895 mühelos, annektierte Formosa und löste Korea von China. Der Westen, vorher noch immer einigermaßen in Sorge vor einem allfälligen Erwachen des «schlafenden Drachens», ist jetzt von Chinas völligem Unvermögen überzeugt, und es beginnt ein «mad scramble for concessions»: die Russen in der Mandschurei und Liaotung, Deutschland und England in Shantung, Frankreich in Kuangtung. China wird in Einflußsphären aufgeteilt. Es ist deutlich auf dem Weg, Kolonialgebiet zu werden. In dieser Notsituation von 1898 gelingt es K'ang Yu-wei und anderen Literaten, eine großangelegte Reformbewegung in Gang zu bringen, mit Unterstützung von Kaiser Kuang-hsü in der Nachfolge Peters des Großen und des japanischen Meiji-Kaisers.

Eine Flut von Edikten verfügt die Reform der Examen und des Schulwesens, die Reorganisation des Heeres, die massenhafte Entsendung von Studenten ins Ausland usw. Drei Monate später zeigt sich, wie stark selbst jetzt noch die Macht der Tradition ist; die Konservativen unter Leitung der Kaiserin-Witwe ergreifen die Macht, widerrufen alle Maßnahmen, erklären den Kaiser für geisteskrank und K'ang Yu-wei und seine Anhänger als vogelfrei. Kurz darauf folgt die mißlungene Volksbewegung der «Boxer» (1900), das Protokoll von Peking und der endgültige Zusammenbruch der alten Ordnung, besiegelt durch die Abschaffung der konfuzianischen Staatsexamen im Jahre 1905.

Im Werk von K'ang Yu-wei erkennen wir die letzten Zuckungen der Zentralen Tradition. Im Rahmen seiner kryptischen, teilweise auf alte chinesische Quellen zurückgehende Geschichtsphilosophie entwickelt er seine visionären Gedanken über den idealen Weltstaat — einen hybriden Universalismus — dazu als Weltideologie einen völlig neu interpretierten, umfassenden und ausgedehnten Konfuzianismus, vermischt mit buddhistischen, christlichen und westlichen Elementen. K'angs Konfuzianismus ist «progressiv». Er sucht die ideale Gesellschaft nicht mehr in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft. Laut K'ang war Konfuzius trotz seiner eigenen Worte nicht ein Überlieferer, sondern ein Schöpfer, ein großer Reformer. Deshalb sanktioniert seine Lehre denn auch die eingreifendsten Reformen in Staat und Gesellschaft. Spätere Schriftgelehrte haben, laut K'ang, das Bild des Konfuzius absichtlich gefälscht und den Meister als erzkonservativ dargestellt, um so ihre eigenen Interessen besser verteidigen zu können. Aber in Wirklichkeit, so meint K'ang, ist Konfuzius der große Erneuerer, einem Buddha, Jesus oder Mohammed ebenbürtig. Darum muß sein Kult zur Weltreligion erhoben werden, müssen Missionare da sein, um die Lehre im Westen zu verkünden. Gegenüber der Schwierigkeit, daß die konfuzianischen kanonischen Texte seine Betrachtungen nicht unbedingt stützen, verkündigt K'ang seine ebenso einfache wie radikale Lösung: nur einige Texte sind authentisch, der Rest ist gefälscht. Nichts zeigt deutlicher den Zerfall der Zentralen Tradition: soll sie weiterbestehen, so muß sie ihre eigenen, in Schriften niedergelegten Fundamente verleugnen. Was dann übrig bleibt ist eine blutlose Utopie, die von K'ang Yu-wei und anderen semikonfuzianischen Träumern bis weit ins 20. Jahrhundert gepredigt wurde. Als in den Jahren nach 1900 der alte Organismus stirbt, kommen die Kräfte der Erneuerung und Reorientierung nicht mehr aus dem Kreis der konfuzianischen Literaten. Im Jahre 1912 sind sie es, die dem Kaiserreich ein Ende bereiten.

* * *

Gegenüber der Immunität der Zentralen Tradition stand jahrhundertelang das bemerkenswerte Aufnahmevermögen der Peripherie. Dort verbreiteten sich die fremden Religionen, einerseits in enger Beziehung zu der Handel treibenden Bevölkerung und anderseits sich vermengend mit den im Volk lebenden

«ketzerischen» religiösen und politischen Strömungen. Nicht in der höfischen Malerei der Literaten, sondern in den Werken namenloser chinesischer Handwerker finden wir die Voluten, die Akanthusblätter und die Eroten der hellenistischen Kunst wieder, und den unverkennbaren Einfluß des indischen Epos und der *Kàvya*-Poesie spüren wir nicht in den Gedichten von Li-T'ai-po, sondern in der obskuren, in der Volkssprache abgefaßten Literatur derselben Periode. Wenn Matteo Ricci am Hof bereits vergessen ist, so lebt er in der Peripherie noch weiter als *Li-Ma-t'ou p'u-sa*, Schutzheiliger der Glocken- und Uhrenwerke, und protestantisch-christliche Ideen vermengen sich mit chinesischen in der Ideologie der Taiping-Rebellen. Schon früh führt der Handelsverkehr in Macao und Kanton zur Bildung einer Klasse von *compradores*, Aufkäufern westlicher Waren, Schleichhändlern, Dolmetschern, verwestlichten Mischlingen. Im 19. Jahrhundert wächst diese, der eigenen Kultur teilweise entfremdete Bevölkerungsgruppe, und neben den Kaufleuten entsteht dort auch eine neue Klasse chinesischer Intellektueller: Lehrer und Schüler christlicher Schulen, Mediziner, Journalisten. Dazu gesellen sich die im Ausland studierenden oder von dort zurückkehrenden Studenten und schließlich auch die gänzlich außerhalb des Aktionsradius der chinesischen Gemeinschaft lebenden chinesischen Emigranten in Südostasien, Hawaii und den USA. In dieser bunten und von westlichen Einflüssen durchsetzten Peripherie entsteht ein militanter, revolutionärer Nationalismus, der sich fundamental von den Reformideen der konfuzianischen Schriftgelehrten unterscheidet. Wie diese letzteren von K'ang Yu-wei und den Seinen vertreten werden, so finden wir den neuen Nationalismus in der Figur von Sun Yat-sen und seinem *Kuo-min-tang* konzentriert.

Bis ans Ende der Kuo-min-tang-Herrschaft auf dem chinesischen Festland im Jahre 1949 hat die nationalistische Partei das Stigma ihres Ursprungs bewahrt. Das kommerzielle und im wachsenden Maße das militärische Element haben darin, mit allen zugehörigen Folgen, stets eine dominierende Rolle gespielt. Ideologisch ist sie immer steril geblieben. Es ist ihr nicht gelungen, ihre nationalistischen Prinzipien auf die alten Lehren aufzupfropfen, noch diese letzteren durch eine neue lebensfähige Ideologie zu ersetzen. Als aber Tschiang Kai-schek nach seinem Bruch mit den Kommunisten im Jahre 1927 genötigt wird, ein ideologisches Gegengewicht gegen den Marxismus zu bilden, sind wir Zeuge eines merkwürdigen, mehr oder weniger künstlichen Wiederauflebens der Zentralen konfuzianischen Tradition. Offiziere erhalten den Auftrag, die Klassiker zu studieren. Die alten konfuzianischen «Tugenden» und ihre offizielle Propagierung werden ins Parteiprogramm aufgenommen. Im Jahre 1931 wird der Geburtstag des Konfuzius ein offizieller Festtag. Drei Jahre später wird sein Grabtempel zum Nationalheiligtum erklärt. Das alles bleibt unbefriedigend. Die Prinzipien einer alten universalen Lehre lassen sich schwer mit einem modernen, einseitigen Nationalismus kombinieren.

Die Frage drängt sich auf, ob die heutige kommunistische Regierung, aus chinesischer Perspektive gesehen, eine bestimmte Verwandtschaft mit der alten Zentralen Tradition aufweist. Einerseits kann man auf den westlichen Ursprung des Marxismus hinweisen, auf die überall eingeführte Spezialisierung, auf die veränderte Rolle der Familie usw. und kann daraus schließen, daß wir es mit einem gänzlich neuen, importierten System zu tun haben. Andererseits gibt es eine Reihe auffallender Übereinstimmungen: das Ideal eines dirigistischen, auf allen Ebenen ordnenden und regelnden Regierungsapparates, gebildet von einer Elite von Staatsdienern, die auf eine alles umfassende und alles erklärende holistische Ideologie ausgerichtet sind, eine Ideologie, in der die Moral eine sehr große Rolle spielt. Man denke an die stark landwirtschaftliche Prägung des chinesischen Marxismus, an die Unterdrückung des Handels, an den Arbeitsdienst, an die große Rolle der Bekehrung und Überredung, an die Idee einer großen, supranationalen Oikumene, die von einem finsteren Randgebiet umgeben ist. Ist die alte Zentrale Tradition, nach einem chaotischen Intermezzo, in dem andere Kräfte die Oberhand zu gewinnen schienen, in einer völlig neuen Situation, auf irgend eine Weise zu neuem Leben erwacht? Wir können vorläufig nur sagen, daß China eine Wahl getroffen hat, die aus seiner eigenen historischen Perspektive heraus auf das Weiterwirken bestimmter traditioneller, sehr fundamentaler Normen und Ideale hinzuweisen scheint. Wie weit wir mit dieser Analogie zur Vergangenheit gehen dürfen, ist vorläufig noch eine offene Frage.

Nach einer in der Aula der Universität Zürich gehaltenen Gastvorlesung