

Perspectives of the Other.  
Studies on Intercultural Communication

RESEARCH

Jürgen Henze ·  
Steve J. Kulich · Zhiqiang Wang *Hrsg.*

# Deutsch-Chinesische Perspektiven interkultureller Kommunikation und Kompetenz

 Springer VS

---

## „Kultur“ aus chinesischer Sicht

Shan Bo

---

### Zusammenfassung

Kultur ist sowohl zeitgenössisch als auch national, und das gilt auch für ihre Interpretationen: Jedes kulturelle Konzept ist ein Spiegelbild seiner eigenen Zeit und Nationalität. Was die Bedeutung von *wen* (文) und *hua* (化) betrifft, so betont das traditionelle chinesische Konzept der Kultur die Nachahmung der Natur und die Anwendung der Naturgesetze auf die Menschen, damit diese sie befolgen und erziehen können. Nach der Erfahrung der Kollision chinesischer und westlicher Kulturen sind die kulturellen Konzepte des chinesischen Volkes objektiver geworden, und es haben sich zwei relativ vollständige kulturelle Konzepte herausgebildet: Das eine neigt dazu, Kultur als eine Lebensweise zu verstehen und versucht, die Vielfalt menschlicher Kulturen zu beobachten und den Raum für chinesisches kulturelles Denken zu erweitern, während das andere dazu neigt, Kultur aus einer spirituellen Perspektive zu verstehen. Der zeitgenössische chinesische Kulturbegriff ist reichhaltiger und umfasst sowohl das Überleben und die Entwicklung der Menschheit, die vielfältige Entwicklung der Kultur und die Vielfalt des kulturellen Austauschs als auch die Reflexion über die Kultur auf der Grundlage des eigenen kulturellen Wandels und der Innovation, was den Chinesen hilft, aus der Verslossenheit und Leere der Kultur auszubrechen.

---

S. Bo (✉)

Center for Studies of Media Development, Wuhan University, Wuhan, China

E-Mail: shanbo@whu.edu.cn

## „Kultur“ aus chinesischer Sicht (Deutsche Fassung)<sup>1</sup>

Im Verlauf ihrer Existenz und Entwicklung haben die Menschen sowohl Kultur hervorgebracht als auch Begriffe von eben dieser Kultur konstruiert. Nach Raymond Williams geht das englische Wort *culture* auf das lateinische *cultura* zurück, welches sich wiederum von *colere* ableite. Letzteres Verb bedeute bewohnen, anbauen (oder eben „kultivieren“ von Pflanzen), beschützen, ehren oder anbeten (*inhabit, cultivate, protect, honour with worship*) und mehr. Bis zum 17. Jahrhundert habe sich *culture* dahin entwickelt, dass man von *culture and manurance of minds* gesprochen habe, also dem „Kultivieren und Düngen des Geistes“, womit die generelle Entwicklung des Geistes gemeint gewesen sei. In Deutschland sei das Wort „Cultur“ beziehungsweise „Kultur“ (je nach Schreibweise) bereits abstrakter verwendet worden, nämlich im Sinne von Zivilisation oder Zivilisierung (eng. *civilization*, chin. *wenming* 文明) und mithin zur Beschreibung der säkularen (*shisu* 世俗) Entwicklung der Menschheit. Insgesamt umfasse der Kulturbegriff des Westens somit drei Ebenen: Er beschreibe den allgemeinen Prozess der intellektuellen/geistigen/seelischen (*sixiang jingshen* 思想精神) und ästhetischen Entwicklung seit dem 18. Jahrhundert; er bezeichne einen besonderen Lebensstil; und er stehe für Produkte und Aktivitäten des Intellekts, insbesondere für künstlerische Aktivitäten (Williams, 2005: 101–109).

Heute indes dominiert innerhalb der Forschung zu „Kultur“ das Konzept des Multikulturalismus (*wenhua duoyuan zhuyi* 文化多元主义), das sich gegen die Idee eines kulturellen Zentrums wendet. Vor diesem Hintergrund ist „Kultur“ zu einem analytischen Konzept geworden. Stellvertretend zu nennen wäre hier etwa Geert Hofstedes Zwiebeltheorie, die für die strukturelle Analyse von Kultur eine wichtige Rolle spielt. Nach Hofstede besteht „Kultur“ aus mehreren Schichten: zuäußerst liegen Symbole (wie Kleidung und Sprache), darunter folgen die „Helden“ (*heroes*), die dritte Schicht bilden Rituale, und der innerste Kern von Kultur besteht aus Werten (*values*), also aus Konzepten des Wahren, Guten und Schönen (Hofstede, 2001: 9–10). Diese strukturelle Analyse ist gewiss nicht perfekt, aber sie zeigt doch die strukturellen Gemeinsamkeiten von Kultur in aller Welt auf und verdeutlicht zugleich den einzigartigen Wert wie auch die unbegrenzten Entwicklungsmöglichkeiten jeder einzelnen Kultur (各种文化).

Angesichts der vielfältigen und komplexen kulturellen Aktivitäten der Menschen suchen wir stets nach einem Kulturkonzept mit noch größerem analytischem Potenzial. Allerdings ist das eine niemals endgültig zu lösender

<sup>1</sup> Übersetzt von Hajo Fröhlich, das Original in chinesischer Fassung findet sich Anhang.

Aufgabe. Der Grund ist einfach. Denn Kultur erscheint stets zeitlich und national/lokal/räumlich (民族) Kontext abhängig bedingt. Gleiches gilt für Aussagen zu Kultur. Jeder Begriff von Kultur ist eine Reaktion auf diese zeitliche und nationale Bedingtheit der jeweils diesen Begriff hervorbringenden Kultur selbst. Daher gibt es nicht den einen Kulturbegriff „mit größerem analytischem Potenzial“, sondern nur durch die sprachliche Umgebung und die geschichtliche Situation jeweils unterschiedlich determinierte Kulturbegriffe sowie innerhalb dieser Fragen nach der Existenz und Entwicklung der den unterschiedlichen Menschen jeweils geläufigen Kultur. Erst in diesem Sinne wird „Kultur aus chinesischer Sicht“ überhaupt zu einem Thema, das zu diskutieren sich lohnt.

## Das Verständnis chinesischer Kulturkonzepte aus der Perspektive von *wen* und *hua*

Um die chinesische Vorstellung von Kultur (*wenhua* 文化) zu verstehen, ist es der direkteste Weg, mit der wörtlichen Bedeutung des chinesischen Schriftzeichens *wen* 文 zu beginnen. In der klassischen chinesischen Literatur bezog sich *wen* (im Kontext der 64 aus je sechs Linien bestehenden Orakelzeichen des „Buches der Wandlungen“ [*Yijing* 易经], Anm. Übers.) auf die Struktur verschiedenfarbiger und einander kreuzender Linien. „Die Dinge sind mannigfaltig, daraus ergeben sich Linienzüge (*wen*)“ („Das Buch der Wandlungen“ [*Yijing*]<sup>2</sup>, Kapitel Xi Ci in der Übersetzung von Richard Wilhelm). „(Die fünf Töne sind wie) die fünf Farben, die ein Ornament (*wen*) bilden, ohne sich zu verwirren“ („Das Buch der Riten“ [*Liji* 礼记], Kapitel Yue Ji, Übers. R. Wilhelm). Offensichtlich stammte das Wort *wen* aus der Beobachtung verschiedener Muster in der Natur, und es ließ sich sehr einfach sinngemäß auf durch Menschen bearbeitete Dinge übertragen. So bezeichnet zum Beispiel *wencai* (文采) sowohl prächtige Farben von Bekleidung oder wechselhafte Rhythmen von Musik als auch stilistisch verbesserte und strukturierte Texte. Doch auch ein Zuviel an stilistischer Modifikation im Sinne von *wencai* galt es zu vermeiden, denn „wer die Lieder zitiert, darf nicht um des Buchstabens [*wen* 文 – hier eigentlich ‚um des Wortes/Zeichens‘] willen dem

<sup>2</sup> Das Buch der Wandlungen (Vierundsechzig Hexagramme, Textbuch des Großwahrsagers), das Buch der Lieder (Eine Sammlung alter Volkslieder), das Buch der Urkunden (Sammlung von Gesetzen und Erlassen mit Kommentar), das Buch der Riten (Riten für den Umgang mit den Ahnen, dem König, der Familie) und die Frühlings- und Herbstannalen (eine Chronik der Ereignisse in Konfuzius' Heimatstaat Lu vom 8. bis zum 5. Jahrhundert v. Chr.) sind die Fünf Klassiker (*wujing* 五经).

Wortlaut [*ci* 辭 – eigentlich ‚der Aussage [des Satzes]‘] Gewalt antun“ („Das Buch Menzius“<sup>3</sup>, Kapitel *Wanzhang*, Übers. R. Wilhelm).

Solchermaßen modifizierte, geformte oder verzierte (*xiushi* 修饰) Dinge tragen den Stempel des Menschlichen und bilden so einen Dualismus mit der Natur. Dieses Verhältnis – zwischen Kultur und Natur – zeigt Konfuzius auf eine sehr prägnante Weise anlässlich einer Diskussion über das Gleichgewicht zwischen Gehalt (*zhi* 质) und Form (*wen* 文), wo es heißt: „Bei wem der Gehalt die Form überwiegt, der ist ungeschlacht, bei wem die Form den Gehalt überwiegt, der ist ein Schreiber. Bei wem Form und Gehalt im Gleichgewicht sind, der erst ist ein Edler“ („Konfuzius: Gespräche“, Kapitel *Yongye*, Übers. R. Wilhelm). Das bedeutet, wenn die Einfachheit des natürlichen Gehaltes (*ziran zhipu* 自然质朴) gegenüber der Schönheit der kulturellen Form (*wencai*) dominiert, so wirkt dies vulgär; wenn andersherum die Schönheit der kulturellen Form gegenüber der Einfachheit des natürlichen Gehaltes dominiert, wird man wie ein Historiograph bei Hofe als heuchlerisch und aufgebläht erscheinen. Nur ein Mensch, der die Einfachheit des natürlichen Gehaltes und die Schönheit der kulturellen Form ins Gleichgewicht bringt, kann ein „Edler“, also eine tugendhafte Person werden.

Darin steckt die traditionelle Denkfigur der „Einheit von Himmel und Mensch“ (*tianrenheyi* 天人合一), demzufolge Mensch und Natur untrennbar miteinander verbunden sind. Diese Denkfigur wiederum bildete die Grundlage, auf welcher die Chinesen ihr Konzept von Kultur aufbauten. Doch warum gerade auf dieser Grundlage? Eine gängige Erklärung besagt, die binnenländische Umgebung und landwirtschaftliche Lebensweise der Chinesen hätten zu einer ehrfürchtigen Einstellung der Menschen gegenüber der Natur geführt. Denn der Himmel (*tian* 天, hier gleichbedeutend mit Natur) entschied über ihre Ernte und somit darüber, ob sie überleben würden. Deshalb mussten die Menschen die Natur beobachten, sie verstehen und eng mit ihr vertraut werden. Hieraus entwickelte sich der Begriff *tianwen* (天文), in dem die Bedeutung von *wen*, das wir oben als eine von Linien gebildete Struktur kennengelernt haben, erweitert wurde, um die „Wege“ oder die „Ordnung“ des Himmels, die Naturgesetze zu beschreiben. Wer diese Gesetze verstand, konnte auch die richtige Zeit für zum Bestellen der Felder sowie für Jagd und Fischerei bestimmen. Zur gleichen Zeit und komplementär zu *tianwen*, der „Ordnung des Himmels“, entwickelten die Menschen auch das Konzept *renwen* (人文) oder „menschliche Ordnung“, also Ethik einschließlich der Systeme von Riten und Musik, der Ordnung der zwischenmenschlichen Beziehungen, der Gesetze und Verordnungen sowie der Konzepte des Schönen und

<sup>3</sup> Das Buch von Menzius, Gespräche von Konfuzius, Das Große Lernen und Mitte und Maß gehören zu den Vier kanonischen Büchern der konfuzianischen Lehre (*sishu* 四书).

Guten. Der Begriff *wen* 文 erweiterte dabei seine Bedeutung in Richtung auf *li* (礼), welches laut einem der frühesten chinesischen Wörterbücher<sup>4</sup> die Einhaltung der Riten sowie die Darbringung von Opfergaben bedeutete, um für Glück zu beten. Implizit repräsentierten diese Opferzeremonien für den Himmel wiederum die Ordnung, die Beziehungen und die Phänomene der Natur. Von daher betonte der traditionelle chinesische Kulturbegriff, dass der Mensch zuerst dem Vorbild der Natur zu folgen habe, um dann die Gesetze der Natur auf die Menschheit anzuwenden. Der Mensch sollte diese Gesetze beachten, und er sollte andere Menschen [nach ihnen] erziehen: „Die Betrachtung der Formen am Himmel verleiht die Fähigkeit, die Zeit und ihre wechselnden Anforderungen zu verstehen. Die Betrachtung der Formen im Menschenleben verleiht die Möglichkeit, die Welt zu gestalten“ (siehe *Das Buch der Wandlungen*, Kapitel *Ben*, Übers. R. Wilhelm).

Allgemein betrachtet, bildet also das bereits erwähnte Konzept der „Einheit von Himmel und Mensch“ (*tianrenheyi*) den Kerngehalt des chinesischen Begriffs von „Kultur“. Die Chinesen glaubten, dass die menschliche Welt ihrem Wesen nach mit der Natur eng verbunden sei. Deswegen sollten alle Menschen und Dinge gleichermaßen den Gesetzen der Natur Folge leisten, auf dass zwischen Mensch und Natur Harmonie herrsche. Allein schon die gebräuchlichen, auf den Himmel bezogenen Wörter der [heutigen] chinesischen Sprache lassen uns das dahinterstehende Konzept von Kultur verstehen. Wörter wie Schicksal (*tianyi*, „Himmelswille“), natürlicher Reiz (*tianqu*, „himmlische Anziehungskraft“), in Zungen reden (*tianyu*, „Himmelsprache“), himmlische/herrschaftliche Macht/Prestige (*tianwei*), Herrschaftsauftrag (*tianming*, „Mandat des Himmels“) oder „Himmelshören“ (*tianting*, was der Himmel wahrnimmt) (bezeugen die Möglichkeit einer Interaktion des Himmels (der Natur) mit dem Menschen. Wörter wie vom Himmel gesandtes Glück (*tianfu*), Naturkatastrophe (*tianzai*, „Himmelskatastrophe“), kaiserliche Güte (*tian'en*, „Himmelsgüte“), kaiserliche Huld (*tianze*, „Himmelsglanz“), Geschenk des Himmels (*tianci*), unerwartete („himmlische“) Unterstützung (*tianzhu*) oder vom Himmel bestimmte Lebensdauer (*tianshou*) weisen darauf hin, dass der Himmel (die Natur) den Menschen sowohl Glück als auch Unglück bescheren kann. Wörter wie [der daoistische] „Weg des Himmels“ (*tian dao*), himmlische Ordnung (*tianli*), astronomische Erscheinung (*tianxiang*, „Himmelserscheinung“), Naturwunder (*tianji*, „Himmelsgeheimnis“), vom Himmel bestimmtes Schicksal (*tianyun*) oder Gaben der Natur (*tianwu*, „Himmelsprodukte“) zeigen den Himmel als Gegenstand

<sup>4</sup> Das *Shuowen jiezi* 说文解字 stammt aus dem Jahr 121 n. Chr. (Xu, 2001).

menschlicher Bewunderung und Ergebenheit, der über ihr Schicksal und insbesondere über jenes der kaiserlichen Dynastien entscheidet. Wörter wie natürliche Veranlagung (*tianxing*, „himmlischer Charakter“), natürliche Bindungen und ethische Beziehung zwischen Familienmitgliedern (*tianlun*), angeborener Edelmut (*tiangu*), natürliche Arglosigkeit (*tianzhen*) oder angeborenes („himmlisches“) Talent (*tiancai*) drücken aus, dass erst der Himmel den Menschen mit den zentralen Eigenschaften Mitmenschlichkeit, Gerechtigkeit, Umgangsformen [oder Etikette] und Weisheit ausstattet.

Im Wesentlichen basiert der chinesische Kulturbegriff auf der Beziehung zwischen Himmel und Mensch und ist hiervon ausgehend weiterentwickelt worden. So folgt denn auch die Gestaltung der chinesischen Schriftzeichen der Regel „oben rund, unten eckig“, sodass auch das Schriftbild die Beziehung zwischen dem runden Himmel oben und der eckigen Erde darunter repräsentiert. Ähnlich legen Chinesen auch bei der Ernährung großen Wert auf das richtige Verhältnis von Erde und Himmel, die den Kräften Yin (schattig, negativ, weiblich) und Yang (hell, positiv, männlich) entsprechen; im Buch der Riten (*Liji*) heißt es, alles Trinken fördere Yang; alles Essen fördere Yin. Die chinesische Bekleidung wiederum zielt nicht nur auf die Verhüllung des Körpers ab, sondern auch darauf, dem menschlichen Geist einen physischen Raum, physische Struktur zu verleihen. Deshalb hatten Form, Gestaltung, Farbe, Muster, Ornamente und so weiter unzählige Bedeutungen und symbolisierten insgesamt die Ordnung von Himmel und Erde sowie die ethisch richtigen Beziehungen zwischen den Menschen. Die chinesische rituelle Kultur (oder: Etikette) wurzelt in der Anbetung des Himmels und in der Verehrung der Ahnen. Die daraus entstandenen Zeremonien und Verhaltensnormen bestimmten den menschlichen Umgang miteinander; in ihrem Kern sind sie jedoch Ausdruck von Respekt und Ehrfurcht der Menschen vor dem Himmel. Das politische System der Kaiserzeit folgte jedoch dem Prinzip, dass der Kaiser sich „[das Mandat des] Himmels durch eigene Tugendhaftigkeit verdienen“ müsse. Damit war der Wille des Himmels nicht unveränderbar. Das galt auch für den höchsten Herrscher auf der Erde. Der Himmel wählte seinen irdischen Vertreter nicht nach eigener Vertrautheit oder Parteilichkeit, sondern allein nach der Tugend und Tüchtigkeit der Kandidaten. Nur derjenige, der moralisch dafür geeignet war, erhielt das himmlische Mandat, und der Himmel schützte ihn, auf dass er seine Mission erfülle. Verlor der Souverän jedoch seine Tugendhaftigkeit, so verlor er auch den himmlischen Beistand, und das Mandat wurde an jemand anderen, tugendhaften vergeben.

Weiterhin lässt sich das chinesische Konzept von „Kultur“ (*wenhua* 文化) aus dem zweiten Schriftzeichen, 化 (*hua*), erklären. Dieses verweist auf *jiaohua* (

教化), die erzieherische Beeinflussung. Diese Beeinflussung wurde durch Erlassung der staatlichen Gesetze, durch Erziehung in der Privatschule mithilfe der Bücher, durch Worte und Taten der Gelehrten sowie durch Sitten und Bräuche verwirklicht. Die erzieherische Beeinflussung durchdringt das alltägliche Leben jeder Person. Sie stellte einerseits die Weitergabe und Stabilität der chinesischen Kultur sicher, verursachte andererseits aber auch eine gewisse Verslossenheit und Egozentrik. Vor der Begegnung mit dem Westen führte die erzieherische Beeinflussung im Umgang mit anderen Nationen/fremden Kulturen/ethnischen Gruppen zu einem Denkmodell, das den kaiserlichen Herrschaftsbereich mit der ganzen Welt oder „allem unter dem Himmel“ (*tianxia* 天下) gleichsetzte. Im Buch der Wandlungen heißt es an der oben bereits zitierten Stelle: „Die Betrachtung der Formen am Himmel verleiht die Fähigkeit, die Zeit und ihre wechselnden Anforderungen zu verstehen. Die Betrachtung der Formen im Menschenleben verleiht die Möglichkeit, die Welt zu gestalten“ (siehe *Das Buch der Wandlungen*, Kapitel *Ben*, Übers. R. Wilhelm), was bedeutet, man solle die Fortschritte der menschlichen Zivilisation beobachten und mit einem humanistischen Geist die Welt belehren und gestalten. Das Buch der Riten wiederum lehrte die Chinesen: „Wenn die Persönlichkeit gebildet ist, dann erst wird das Haus geregelt; wenn das Haus geregelt ist, dann erst wird der Staat geordnet; wenn der Staat geordnet ist, dann erst kommt die Welt in Frieden“ (*Buch der Riten*, Kapitel *Daxue*, Übers. R. Wilhelm). Mit anderen Worten, nur durch eine Herrschaft der Moral lässt sich die Welt in Frieden bringen. Konfuzius sagte: „Zur Zeit, als der große Weg herrschte, war die Welt [*tianxia*] gemeinsamer Besitz“ (siehe *Buch der Riten*, Kapitel *Li Yun*, Übers. R. Wilhelm).

Dieses Denkmodell war stets bemüht, andere Zivilisationen in die eigene zu integrieren, und es impliziert dabei eine binäre Opposition zwischen Zivilisation und Barbarei, den sogenannten „Unterschied zwischen Hua und Yi“ (*Hua Yi zhi bian* 华夷之辨). „Yi“ war ein anderer Name für fremde Nationen/Kulturen/ethnische Gruppen und stand für Barbarei und Rückständigkeit; „Hua“ dagegen war ein anderer Name für das, was wir heute „China“ nennen und stand für Zivilisation und Fortschritt, was den kulturellen Nationalismus/Kulturalismus/kulturellen Ethnozentrismus der Chinesen sehr klar reflektiert. Zum einen hielten sich die Chinesen für das moralisch ideale Vorbild und wollten durch Zugeständnisse erreichen, dass „alles unter dem Himmel“ ihnen gehorche. Zum anderen kannten sie aber auch das Naturgesetz, dass harmonische Vielfalt Neues entstehen lässt, Einförmigkeit aber Entwicklung verhindert, wie es im Klassiker *Guoyu* heißt. Durch den gegenseitigen Austausch mit anderen Zivilisationen wollten sie die eigene Kultur ständig weiter entfalten, oder, wie es in einem

weiteren der Klassiker heißt: „Die Steine aus anderen Bergen können den Edelstein polieren“ (siehe *Das Buch der Lieder*, Kapitel *Xiaoya*, eigene Übersetzung). Offensichtlich neigte dieses Denkmodell eher einem „assimilativen Vergleich“ (*tonghua shi bijiao* 同化式比较) zu, wollte also fremde Kulturen in das eigene Kulturschema integrieren.

Der Jesuitenmissionar Matteo Ricci (1552–1610) erreichte im Jahr 1582 Macau, was für den Kulturaustausch zwischen dem Westen und China einen historischen Schritt bedeutete. Die ersten Gläubigen unter den chinesischen Intellektuellen akzeptierten die Prämissen des Christentums stets unter Festhalten an der orthodoxen Stellung des Konfuzianismus. Über die teilweisen Widersprüche des Christentums zur sozialen, politischen und moralischen Ordnung Chinas gingen sie stillschweigend hinweg und legten stattdessen mehr Wert auf Gemeinsamkeiten und gegenseitige Ergänzungen zwischen Konfuzianismus und Christentum. So schlugen sie vor, das Christentum solle Buddhismus und Taoismus ersetzen und den Konfuzianismus in Bereichen wie der Ethik und dem Geist der Überwindung ergänzen. Diese Gelehrten folgten also offensichtlich der Logik des oben skizzierten, assimilativen Denkmodells.

### Die moderne Transformation chinesischer Kulturkonzepte

Mit Erreichen des neunzehnten Jahrhunderts jedoch begann die industrielle Revolution, die Welt rasch zu verändern. Wie Karl Marx bemerkt hat, ging mit der Steigerung der Produktivität auch die Universalisierung der [weltweiten] Kommunikation einher, und an die Stelle des geografisch eng beschränkten Individuums trat der weltgeschichtliche und wahrhaft universale Mensch. Alle Geschichte war fortan Weltgeschichte. Durch die Entdeckung neuer Seewege, durch technische Revolutionen und den Kolonialismus erlangte der Westen eine erhebliche Übermacht gegenüber den nicht-westlichen Regionen, einschließlich China. Dadurch änderten sich die Rahmenbedingungen der Interaktion und des Dialogs grundlegend. Aus der westlichen Perspektive der Evolutionstheorie betrachtet, waren die Chinesen eine erstarrte, rückständige und unterlegene gelbe Rasse. Der Konfuzianismus wurde als Fossil betrachtet, und selbst chinesische Schriftzeichen waren nur schrullige Antiquitäten, Hindernisse für das moderne Lernen (Mungello, 2007: 187 f.). Zu diesem Zeitpunkt fingen die Chinesen an, die Augen weiter zu öffnen und ihre Blicke auf die Welt zu werfen. Aber was sie sahen, war einerseits die Absicht der Westmächte, sie zu versklaven, und andererseits die technische Überlegenheit eben dieser Mächte. Nach diesem großen Schock

versuchten die Chinesen, die westliche Kultur auf der materiellen Ebene anzunehmen. Man sah in den „ausländischen Waren“ nun den „technischen Vorteil“ des Westens und setzte alles daran, diese Technik von den sogenannten „westlichen Barbaren“ zu lernen, um dieselben Barbaren zu besiegen. So bewerteten die Chinesen die [vormals verschmähten] ausländischen Erzeugnisse aus einer volkswirtschaftlichen und strategischen Perspektive neu (He, 2001). Zur gleichen Zeit fand unter den chinesischen Intellektuellen eine weit verbreitete Diskussion über das Verhältnis zwischen chinesischer und westlicher Kultur statt, in deren Verlauf der Ethik Chinas die Rolle des Stammes oder der Grundlage (*ben* 本) von Kultur zugeschrieben wurde, während die materiellen und technischen Errungenschaften des Westens nur Nebenzweige oder Ergänzungen der Kultur darstellten. Von heute aus betrachtet hat jede Kultur ihren eigenen Stamm und ihre eigenen Verzweigungen, oder anders gesagt: jede Kultur verfügt über ihre eigene Tiefenstruktur und ihre eigene Oberflächenstruktur. Der damalige Vergleich und die daraus resultierenden Ergebnisse waren sehr beschränkt. Denn die beiden Kulturen wurden in diesem Vergleich nicht in ihrer Ganzheit betrachtet. Wenn man jedoch den Kern einer Kultur mit den äußeren Details einer anderen Kultur vergleicht, wird es sehr schwer, aus dem geschlossenen Kreis der einen Kultur auszutreten; und noch schwerer wird es beim Versuch, eine westliche Kultur zu verstehen, nicht in Oberflächlichkeit zu verfallen und stattdessen ihren Kern (oder Stamm) und ihre äußeren Details (oder Zweige), also ihre technische Überlegenheit versprechenden Mittel, gleichermaßen in den Blick zu nehmen.

Zwangsläufig erschütterte die materielle und technische Entwicklung auch die alten sozialen Ordnungen und Vorstellungen nachhaltig. Chinas schwere Niederlage im ersten Sino-Japanischen Krieg 1894/95 ließ die chinesischen Intellektuellen zur Ansicht kommen, dass die chinesische Kultur nicht nur in technischer, instrumenteller Hinsicht, sondern auch auf der institutionellen Ebene ihre Schwächen hatte. Daher riefen die jungen konfuzianischen Gelehrten Kang Youwei<sup>5</sup> und sein Schüler Liang Qichao<sup>6</sup> zu einer konstitutionellen Reform auf. Sie begannen ein viel offeneres Konzept von „Kultur“ zu konstruieren. Jedoch zielten die Reformen nach westlichem Vorbild weder darauf, das existierende

<sup>5</sup> Kang Youwei (康有为; 1858–1927) war ein führender chinesischer Reformler, Pädagoge und Philosoph. Er schrieb dreimal Reformvorschläge an den Kaiser, was zur Erlassung einer Reihe von kaiserlichen Dekreten führte, die auf Reformen in Erziehungswesen, Wirtschaft und Verwaltung abzielten und später die Hundert-Tage-Reform genannt wurden.

<sup>6</sup> Liang Qichao (梁启超; 1873–1929) war ein chinesischer Gelehrter, Journalist, Philosoph und Reformler. Einer der Protagonisten der Hundert-Tage-Reform in der Qing-Dynastie. Nach seiner Reise durch Europa (1919–1920) präsentierte Liang die alten Ideen des konfuzianischen Klassikers *Daxue* 大学 („Große Lehre“) in einem modern anmutenden Gewand.

Sozialsystem zu durchbrechen, noch darauf, die bestehenden Privilegien seiner Nutznießer zu beschneiden. Stattdessen beschränkten sich diese Reformen auf eine Selbstverbesserung des Systems im Sinne einer Anpassung; sie versuchten, die chinesische Kultur durch besser an die neue Umwelt anzupassen. Der Kerngedanke, „chinesisches Lernen für das Substantielle, westliches Lernen für das Nützliche“ (*zhong ti xi yong* 中体西用) blieb erhalten (und wurde in dieser Formulierung sogar erst im Jahr 1898 durch den reformorientierten Beamten Zhang Zhidong (1837–1909) geprägt. Anm. Übers.) Obwohl auch die „Substanz“ der westlichen Kultur bereits wahrgenommen wurde, wurde die westliche Kultur weiterhin nur nach ihrem instrumentellen Nutzen bewertet und nur unter diesem Aspekt in die chinesische Kultur inkorporiert. Um diesen Ansatz logischer wirken zu lassen, begannen manche im Rahmen des chinesisch-westlichen Vergleichs von den „chinesischen Quellen der westlichen Gelehrsamkeit“ (*xi xue zhong yuan* 西学中源) zu sprechen. Man wies darauf hin, dass einige Konzepte und Systeme der chinesischen Kultur jenen der gegenwärtigen Kultur des Westens gleichen (Ma, 2005). Dies verlieh den Reformen eine gewisse ratio: Schließlich, so wurde argumentiert, sei alles, was man vom Westen lernte, schon lange in der alten chinesischen Kultur enthalten gewesen. Die Reformen wichen deswegen gar nicht von der „Substanz“ der chinesischen Kultur ab. Mit anderen Worten, das Lernen von diesen ungemein vitalen, modernen westlichen Systemen sei nichts als ein Erwecken der Innovationskraft der chinesischen Kultur.

Vom Scheitern der kurzlebigen Reformbewegung des Jahres 1898 bis zur Vollendung der institutionellen Reform in der Revolution von 1911 nahmen die Menschen zwar immer an, dass die Wurzel allen Übels in der alten Gesellschaftsordnung lag. Aber erst die nach dem Sturz der Kaiserherrschaft 1911 bald einsetzende Diktatur lehrte die Chinesen: Wenn China sich wirklich aus eigener Kraft erneuern wollte, mussten tiefsitzende Gedanken und nationale Eigenschaften verändert werden. Daher unterzog man in der „Bewegung für Neue Kultur“ (*xin wenhua yundong* 新文化运动) ab 1915 die chinesische Kultur einer intensiven Selbstbetrachtung und Kritik. Thema der Diskussion war nun nicht länger das Verhältnis von „Stamm“ und „Zweigen“ oder von „Substanz“ und bloßer technischer Anwendung. Stattdessen ging es um Ähnlichkeiten und Unterschiede, um Vorteile und Nachteile beider Kulturen. Chen Duxiu<sup>7</sup> war der Ansicht, dass die chinesische Kultur die Zivilisation des Altertums, die westliche Kultur hingegen die Zivilisation der Moderne sei. Hier wurde der Wert von Kulturen also

<sup>7</sup> Chen Duxiu (陈独秀, 1879–1942) war ein einflussreicher politischer Publizist, politischer Aktivist und Protagonist der 4.-Mai-Bewegung von 1919, die zur geistig-literarisch-politischen Strömungen der Bewegung für eine neue Kultur zwischen 1915 und 1925 Chinas führte.

auf Grundlage der zeitgenössischen Evolutionstheorie und des ‚ökonomischen Determinismus‘ beurteilt. Nach dieser Ansicht lag die chinesische Kultur weit hinter der westlichen Kultur zurück. Die chinesische Kultur, forderte Chen, müsse sich deshalb reformieren und dem Beispiel des Westens folgen (Chen, 1915). Du Yaquan<sup>8</sup> wiederum betrachtete die Verschiedenheit des Nationalcharakters als Ursache der Kulturunterschiede und glaubte, zwischen diesen gebe es lediglich Unterschiede der Art, nicht des Ranges. Der Westen sei eine dynamische, China hingegen eine statische Gesellschaft. Die beiden Zivilisationen hätten ihre je eigenen Vor- und Nachteile und sollten deshalb voneinander lernen, ohne dass die eine durch die andere ersetzt werden könne (Du, 1916).

Jeder der beiden Kontrahenten hielt an seiner eigenen Auffassung fest. Der eine zweifelte am Ich, der andere verteidigte das Ich. Chen Duxius Ansatz bewertete die chinesische und die westliche Kultur nach ihrer Modernität, was genauer gesagt allein den modernen Standard des Westens meinte. Du Yaquan dagegen definierte die beiden Kulturen nach ihrem nationalen Charakter und sah dabei nicht die Entwicklungen und Veränderungen der Kulturen. In der Tat sind zeitliche und nationale Bedingungen unhintergehbare Grundlagen einer jeden Kultur. Denn jede Kultur entsteht und existiert in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten gesellschaftlichen Umfeld. Die zeitliche Bedingtheit lässt uns die Spuren der Geschichte erkennen, während die nationale Bedingtheit uns demgegenüber die relative Stabilität spezifischer kultureller Muster vor Augen führt. Dies führt dazu, dass Kultur Ausdruck des gesammelten, veränderlichen und zugleich individualistischen „Inhalts“ des Menschseins ist. Kaum ist die Seele ein wenig aus der Balance, schon wird es sehr schwierig, die Kultur in ihrer Gesamtheit im Blick zu behalten. Und im damaligen China war es in der Tat schwer, dieses seelische Gleichgewicht zu behalten und eine umfassende Perspektive zu entwickeln. Angesichts des Einbüßens der Souveränität, der Schande für die eigene Nation und der Niederlage der Gesellschaft konnten die Chinesen kaum anders, als Selbstzweifel und den Impuls zu entwickeln, die alte Weltordnung zerbrechen zu wollen. Angesichts der Folgen der, wie es damals hieß, „nationalen Unterjochung“ und des „Untergangs der [eigenen] Rasse“ versuchten die Menschen natürlich, sich selbst zu schützen. Liang Qichao indes fand, indem er seinen Blickwinkel änderte, ein gewisses psychologisches Gleichgewicht. Anfang 1919 kam er nach Europa. Er sah das harte Leben der Europäer

<sup>8</sup> Du Yaquan (chinesisch 杜亚泉, 1873–1933) war ein enzyklopädischer Gelehrter, berühmter Publizist und Übersetzer. Während der Bewegung für Neue Kultur war er Vertreter des Kulturkonservatismus.

nach dem Krieg, sah die Krise, die die Zersplitterung der europäischen Gesellschaften mit sich brachte, ja er sah den Bankrott der europäischen Zivilisation. Diese Erfahrung ließ ihn den Wert der chinesischen Kultur für die Heilung der Malaise der westlichen Zivilisation erkennen. Dass er hier eine Pflicht der Chinesen gegenüber der Weltgemeinschaft sah, trug weiter zur Wiedererlangung seines seelischen Gleichgewichts bei. Diese Pflicht bestand Liang zufolge darin, nicht allein die chinesische Zivilisation durch die westliche Zivilisation zu stärken, sondern auch umgekehrt die westliche Zivilisation durch die chinesische Zivilisation zu ergänzen, um dadurch eine neue Zivilisation zu schaffen (Liang, 2006). Auf diese Weise öffnete Liang den Weg zu einem umfassenden Kulturvergleich. Doch leider gingen seine Betrachtungen in den unmittelbaren Sorgen der Zeit unter.

Nichtsdestotrotz gewann das Kulturkonzept der Chinesen nach dieser Kollision zwischen chinesischer und westlicher Kultur an Objektivität. Zwei relativ vollständige Kulturbegriffe bildeten sich heraus. Die erste neigte dazu, Kultur als Lebensform zu betrachten und versuchte, die Vielgestaltigkeit menschlicher Kulturen in den Blick zu nehmen und so den Raum für das chinesische Nachdenken über Kultur zu erweitern. Als Vertreter dieser Vorstellung trat der Denker Hu Shi<sup>9</sup> dafür ein, dass die Chinesen die westliche Zivilisation sowie ihre geistigen Grundlagen freimütig annehmen sollten. Westliche und chinesische Kultur sollten sich frei austauschen und die Vitalität und Stoßkraft westlicher Kultur sollte die Trägheit und Apathie chinesischer Kultur zu überwinden helfen (Hu, 1996a: 398). Hu Shi interpretierte Kultur aus ihrer Beziehung zur Zivilisation heraus und meinte, dass zuerst die Zivilisation käme, und dann erst die Kultur. Er wies darauf hin, dass „Zivilisation das Gesamtergebnis des Umgangs einer Nation mit ihrer Umwelt“, Kultur hingegen eine „durch die Zivilisation ausgeprägte Lebensweise“ sei (Hu, 1926). Diese Ansicht brach mit der einseitigen Kulturperspektive und brachte ein offeneres Konzept von Kultur hervor. Jedoch trug diese klar utilitaristische Züge. Hu schrieb: „Jede Kultur, solange sie unsere eigene Kultur wiederzubeleben und zu verjüngen mag, sollte in vollem Umfang akzeptiert und genutzt werden“ (Hu, 1996b: 459 f.). Ein anderer berühmter Denker Chinas, Liang Shuming<sup>10</sup>, wies nach einem Gesamtvergleich westlicher und

<sup>9</sup> Hu Shi (胡适, 1891–1962) war ein chinesischer Philosoph, Philologe und Politiker. Er war einer der geistigen Führer der Bewegung des 4. Mai, die Chinas Weg in die Moderne wesentlich mitbestimmte. Hu gilt als einer der wichtigsten Vertreter des frühen chinesischen Liberalismus.

<sup>10</sup> Liang Shuming (梁漱溟, 1893–1988) war ein chinesischer Philosoph, Pädagoge, prominenter Führer in der Ländlichen Aufbaubewegung, und einer der acht einflussreichsten Vertreter des modernen Neokonfuzianismus.

östlicher Kultur darauf hin, dass Kulturen nichts anderes seien als Lebensschemata der Menschheit (Liang, 1992: 53). Kultur umfasse die drei großen Bereiche materielles Leben, soziales Leben und spirituelles Leben. Sie decke die Produktionsmethoden aller Ethnien/Kulturen/Nationen, alle Instrumente, Technologien und Sozialsysteme, alle religiösen Vorstellungen, moralischen Gewohnheiten, Bildungseinrichtungen und sogar Sprachen, Lebensmittel, Kleidung, Haushalte und vieles mehr ab (Liang, 1949: 26 f.). Aus einer komparatistischen Perspektive fasste Liang Shuming drei Wegrichtungen von Kultur zusammen. Die erste Wegrichtung sei jene der westlichen Kultur, die immer vorwärtsstrebe; die chinesische Kultur repräsentiere die zweite Wegrichtung, sie ziele immer auf Harmonie und auf die goldene Mitte; die indische Kultur schließlich stehe für die dritte Wegrichtung, sie sei immer rückwärtsgerichtet. Liang Shuming erkannte den jeweiligen Wert westlicher und östlicher Kultur an und glaubte, man könne mit der westlichen Kultur die Missstände der Kultur Chinas beheben. Umgekehrt könnten die chinesische und indische Kultur in Zukunft bei der Überwindung der Widersprüche des kapitalistischen Westens eine wichtige Rolle spielen.

Ein anderer Interpretationsweg neigte dazu, Kultur unter geistigen Aspekten zu verstehen. Wichtigster Vertreter dieses Ansatzes war der Philosoph He Lin<sup>11</sup>. Er war der Ansicht, Kultur sei „durch den menschlichen Geist geformte Natur“. He zufolge ist „Kultur nur eine Erscheinungsform des Geistes. Anderes gesagt ist Kultur eine ‚Sache von Wert‘ [jiazhi wu 价值物], die durch den ‚Weg‘ (dao 道) hervorgebracht wird, indem dieser sich der geistigen Aktivitäten der Menschheit bedient. Kultur ist also keine ‚Sache der Natur‘ [ziran wu 自然物].“ „Was wir Kultur nennen, ist die Kultur des Menschen, die durch geistige Aktivitäten der Menschheit geprägt, arrangiert und hervorgebracht worden ist. Zugleich kann man Kultur als Rationalisierung verstehen, was bedeutet, dass alle Angelegenheiten mittels der Vernunft behandelt werden. Alles, was aus der Vernunft hervorgeht, gehört zur Kultur. Kultur umfasst drei Konzepte: das erste ist die Wahrheit, das zweite ist die Schönheit, das dritte ist die Güte. [...] Also geht es um Wahrheit, um Kunst und um Moral. [...] Die Besonderheit von Kultur liegt darin, dass sie den menschlichen Geist erobert und vollständig überzeugt“ (He, 1988). He Lins Neukonzeption des Kulturbegriffs basierte auf dem Gedanken, dass das oben erwähnte Motto „chinesisches Lernen für das Substantielle, westliches Lernen für das Nützliche“ die östliche und die westliche Kultur nur voneinander getrennt und die Integrität der jeweiligen Systeme nicht respektiert habe. „Vorbehaltlose Verwestlichung“ würde zum Verlust des nationalen Geistes,

<sup>11</sup> He Lin (贺麟, 1902–1992) war ein prominenter Philosoph, Pädagoge und Übersetzer, und einer der acht einflussreichsten Vertreter des modernen Neokonfuzianismus.

zum nationalen Nihilismus führen. Durch diese kritischen Gedanken wurde He Lins Kultur-Konzept viel offener, umfassender. He meinte, der Geist oder die Vernunft seien die Substanz (oder der „Stamm“) der Kultur; alte und moderne Kultur, fremde und nationale Kultur dagegen seien die Anwendungen, das Nützliche, die „Zweige“. Die fremde und die traditionelle chinesische Kultur hätten ihre jeweiligen Vor- und Nachteile. Jede Kultur sollte die Vorzüge anderer Kulturen übernehmen und sich der eigenen negativen Bestandteile entledigen.

Wie He Lin setzte auch Tang Junyi<sup>12</sup>, ein anderer Philosoph, Kultur und Geist miteinander in Verbindung. Er glaubte, Kultur sei ein Zeichen oder eine Schöpfung der geistigen Aktivitäten der Menschen, und zwar, nach folgender Logik: „Nicht um des Überlebens willen haben wir Kultur. Sondern um der Kultur willen kämpfen wir ums Überleben.“ „Der Grund, warum wir überleben wollen, ist, dass wir unserer Energie nutzen, unsere Seelen entfalten und unser kulturelles Leben auf eine höhere Stufe heben wollen. Das kulturelle Leben ist unser Ziel. Unser Dasein ist nur ein Mittel hierzu. Wir leben, um nach Wahrheit, Weisheit, Schönheit und Güte zu suchen. Wir suchen nicht nach Wahrheit, Weisheit, Schönheit und Güte, um zu leben. Das darf nicht verwechselt werden“ (Tang, 1988: 33 f.). Tang Junyis Meinung nach hat die Evolutionstheorie dieses Konzept auf den Kopf gestellt, sodass die Kultur als Mittel zum Überleben gesehen werden sei. Das sei nicht nur eine Herabwürdigung der Kultur, sondern auch kein richtiger Weg zum Überleben. Er stellte fest, nur eine Nation, die eine ständige Kulturentwicklung als Voraussetzung zum Überleben sehe, werde sich wirklich um das Leben bemühen. Der Grund hierfür sei einfach: Der menschliche Geist strebe stets nach oben. Nur wenn es höhere Dinge gebe, könne sich der Mensch weiterentwickeln. In diesem Sinne zeigt das von Tang Junyi entwickelte Strukturdiagramm des chinesischen Schriftzeichens *wen* 文 die vielfältigen Konnotationen von Kultur.

<sup>12</sup> Tang Junyi (唐君毅, 1909–1978) war ein chinesischer Philosoph, Philosophiehistoriker und einer der acht einflussreichsten Vertreter des modernen Neokonfuzianismus.

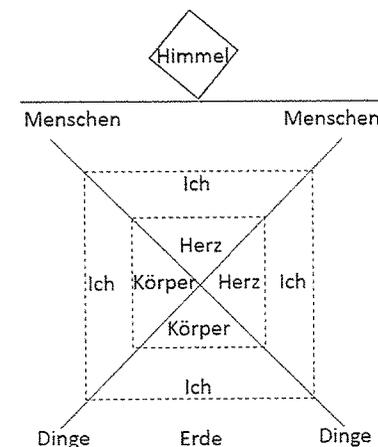
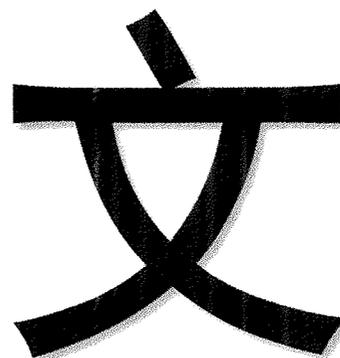
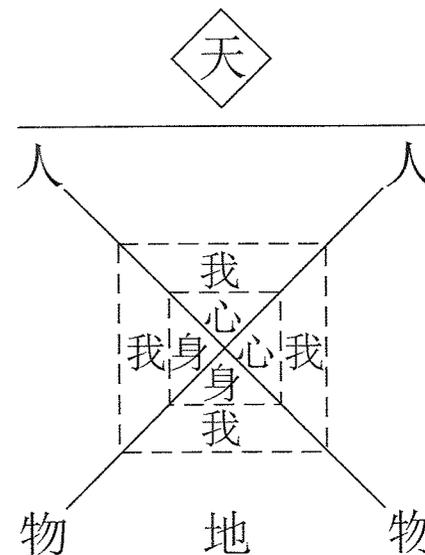


Diagramm für das chinesische Schriftzeichen „Wen“



Das aus „Himmel, Erde, Menschen und Ich“ zusammengesetzte Diagramm (Tang, 1984: 601) bringt nicht nur die kommunikativen Bedeutungen des chinesischen Schriftzeichens *wen* zum Ausdruck, sondern bietet auch eine Zusammenschau verschiedener Aspekte von Kultur. In diesem Diagramm bezeichnet die Linie zwischen meinem Herzen und dem Himmel (Gott, Buddha usw.) die Kommunikation unter uns und stellt meinen Glauben an Gott dar. Und ich teile diesen religiösen Geist, diese religiöse Kultur mit den Mitgliedern meiner Gruppe. Dieser Verbreitungsprozess ist sowohl intrinsisch als auch extrinsisch. Denn alles, was nur auf mein Herz beschränkt bleibt, würde nicht in Form von religiösem Geist ausgedrückt, und es würde dann keine religiöse Kultur geben. Wer nur nach Selbstüberwindung trachtet, und den Sinn des Lebens als Repräsentation von Glauben und Mythos betrachtet, würde sich selbst verlieren und auf die innere Barmherzigkeit verzichten, was zur Trennung von Menschenherz und Himmelsherz führen würde. Die Kommunikation zwischen Menschen und Himmel würde dadurch unterbrochen. Um einen Interessensausgleich zwischen Kultur und Recht (beziehungsweise Macht 权力) zu schaffen, um die Kultur zu weiterzutragen, die Stabilität der Gruppe zu schützen und die ethische Ordnung zu bestätigen, finden zwischen Ich und den Anderen sowie unter den Anderen ständig wirtschaftlicher Austausch, politische Überzeugung, Kultur- und Bildungsaustausch, Wertekommunikation und vieles mehr statt. Gleichzeitig findet zwischen Mensch und Natur (die im Diagramm von der Erde symbolisiert wird) noch Kommunikation im Sinne von Wissenschaft und Kunst statt. Sobald alle diese Kommunikationsaktivitäten einmal stabilisiert sind, werden unterschiedliche, große oder kleine „Kulturkreise“ (*wenhua quan* 文化圈) gebildet. Folglich gibt es eine binäre Opposition von „wir“ und „sie“. Im Verlauf ihrer Kommunikation nun entwickeln und erweitern sich die Kulturkreise ständig, sie tauschen sich mit anderen Kulturkreisen aus, und so entsteht ein Prozess der Hervorbringung, Änderung und Umwandlung einer gemeinsamen Kultur.

### Entwicklungstrends und Widersprüche chinesischer Kulturkonzepte

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass das chinesische Konzept von Kultur im Laufe seiner komplizierten und wendungsreichen Entwicklung immer vielfältiger geworden ist. Der allgemeine Trend lässt sich wie folgt skizzieren: Die Menschen in China betrachteten Kultur zunächst unter dem Blickwinkel der Existenz und Entwicklung des Menschen. Dann überdachten sie dieses Konzept unter dem Eindruck des Wandels und der Neuerungen in ihrer eigenen Kultur.

Schließlich warfen sie wieder einen neuen Blick auf Kultur, und zwar vor dem Hintergrund ihrer zunehmend vielgestaltigen Entwicklung und des vielfältigen Austausches zwischen unterschiedlichen Kulturen. All dies half den Menschen in China, ihre kulturelle Abgeschlossenheit und kulturellen Nihilismus hinter sich zu lassen. Doch angesichts unseres heutigen Zeitalters, in dem die westlicher Kultur dominiert und die Pop-Kultur den ganzen Erdball überschwemmt, scheint das Kultur-Konzept der Chinesen erneut sehr widersprüchlich: Einerseits suchen sie nach einem Weg zur Modernisierung der chinesischen Kultur, um ihre Abgeschlossenheit zu durchbrechen, andererseits sind sie voller Sorge angesichts des drohenden Verschwindens spezifisch chinesischer kultureller Merkmale; einerseits versuchen sie durch eigenständige, chinesische kulturelle Neuschöpfungen der Dominanz westlicher Kultur etwas entgegen zu setzen, andererseits sorgen sie sich um den Verlust traditioneller kultureller Werte. Kurz gesagt: Das Problem der „Kultur“ übt auf Chinesen nach wie vor große Anziehungskraft aus – und stellt sie zugleich vor große Herausforderungen.

### Literatur

- Chen, D. X. (1915). Falanxi ren yu jinshi wenming [Die Franzosen und die moderne Zivilisation]. *Qingnian Zazhi* [Jugendmagazin], 1(1), Sept. (陈独秀: 法兰西人与近世文明.《青年杂志》第1卷第1号, 1915年9月.).
- Du, Y. Q. (1916). Jing de wenming yu dong de wenming [Statische Zivilisation und dynamische Zivilisation]. *Dongfang Zazhi* [Orient Magazin], 14(4). (杜亚泉: 静的文明与动的文明.《东方杂志》第14卷第4号.).
- He, L. (1988). *Wenhua yu rensheng* [Kultur und Leben]. Yinshuguan [Wirtschaftsverlag]. (贺麟:《文化与人生》北京: 商务印书馆.).
- He, Z. W. (2001). *Zhong Xi wenhua jiaoliu shi* [Geschichte des Kulturaustausches zwischen China und dem Westen]. Zhongguo Qingnian Chubanshe [Chinesischer Jugendlicherer Verlag]. (何兆武:《中西文化交流史》北京: 中国青年出版社.).
- Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences. Comparing values, behaviors, institutions, and organizations* (2. Aufl.). Sage.
- Hu, S. (1926). *Women duiyu xiyang jindai wenming de taidu* [Unsere Einstellung zur modernen westlichen Zivilisation in der Neuzeit]. *Xiandai Pinglun* [Kommentar der Gegenwart], 4(83), Juli. (胡适: 我们对于西洋近代文明的态度.《现代评论》四卷八十三期, 1926年7月.).
- Hu, S. (1996a). *Shi ping suowei, Zhongguo benwei de wenhua jianshe'* [Kommentar zum sogenannten ‚China-zentrierten kulturellen Aufbau‘]. *Hu Shi wen cun* [Gesammelte Werke Hu Shis] (S. 398). Huangshan Shushe. (胡适: 试评所谓“中国本位的文化建设.”《胡适文存·四》黄山书社, 第398页.).

- Hu, S. (1996b). Jieshao wo ziji de sixiang [Vorstellung meiner eigenen Gedanken]. In: *Hu Shi wen cun* [Gesammelte Werke Hu Shis] (S. 459–460). Huangshan Shushe. (胡适: 介绍我自己的思想.《胡适文存·四》黄山书社. 第459–460页.).
- Liang, Q. C. (2006). *Ou you xinying lu, Xin Dalu youji* [Eindrücke einer Europareise und Reisenotizen aus Amerika]. Dongfang Chubanshe (Orient Verlag). (梁启超:《欧游心影录,新大陆游记》北京: 东方出版社.).
- Liang, S. M. (1949). *Zhongguo wenhua yaoyi* [Hauptkonzepte der chinesischen Kultur]. Luming Shudian. (梁漱溟:《中國文化要義》成都: 路明書店. 第26–27頁.).
- Liang, S. M. (1992). *Dong Xi wenhua ji qi zhexue* [Östliche und westliche Kultur und ihre Philosophien]. Shangwu Yinshuguan [Wirtschaftsverlag]. (梁漱溟:《东西文化及其哲学》北京: 商务印书馆. 第53页.).
- Ma, K. F. (2005). Jindai Zhong Xi wenhua hudong de lishi kaocha [Eine historische Untersuchung der Interaktion zwischen chinesischer und westlicher Kultur in der jüngeren Geschichte]. *Jiaoxue yu Yanjiu* [Unterricht und Forschung], 4, 60–66. (马克锋: 近代中西文化互动的历史考察.《教学与研究》2005年第4期, 第60–66页.).
- Mungello, D. E. (2007). *The great encounter of China and the West, 1500–1800* [Chin. Übersetzung von Jiang Wenjun]. Xinxing Chubanshe [Neue Stern Verlag]. (孟德卫:《1500–1800中西方的伟大相遇》江文君等译. 北京: 新星出版社. 第187–188页.).
- Williams, R. (2005). *Keywords. A vocabulary of culture and society* [Chin. Übersetzung von Liu Jianji]. Sanlian. (雷蒙·威廉斯:《关键词: 文化与社会词汇》刘建基译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.).
- Tang, J. Y. (1984). *Renwen jingshen zhi chongjian* (Wiedererweckung des humanistischen Geistes). Taiwan xuesheng shuju (Taiwan Studentenverlag). (唐君毅:《人文精神之重建》台湾学生书局. 第601页.).
- Tang, J. Y. (1988). *Zhonghua renwen yu dangjin shijie pubian* (Supplement zu „Die chinesischen Geisteswissenschaften und die Welt der Gegenwart“) (Bd. 1. überarb. Aufl.). Taiwan xuesheng shuju (Taiwan Studentenverlag). (唐君毅:《中华人文与当今世界补编》(上). 台湾学生书局1988年5月全集校订版. 第33–34页.).
- Xu, S. (2001). *Shuowen Jiezi* (Nachdruck eines klassischen Wörterbuchs für Chinesisch). Jiangsu Guji Chubanshe. (许慎:《说文解字》. 南京: 江苏古籍出版社.).

**Shan Bo** (单波) (Ph.D., Wuhan University), Director of the Center for Studies of Media Development of Wuhan University, China, Chair of The Chinese Association for History of the Idea of Communication, Vice Chair of the Chinese Association for History of Journalism and Mass Communication. Founder of one of the early research centers in China (founded in 2004) focusing on intercultural communication in mass communication and media contexts, and founder (in 2003) and continuing organizer of the influential annual ICIC (International Conference on Intercultural Communication) in China conference series hosted at Wuhan University. Major research interests and areas include intercultural communication and comparative journalism. Major works include *The Issues and Possibilities of Intercultural Communication* (Wuhan Univ. Press, 2010), *The Nine Horizons of the Mind: The Spiritual Space of Tang Junyi's Philosophy* (Beijing Univ. Press, 2011), and the new Chinese language journal (since 2020): *Intercultural Communication Studies* (with the China University of Communication Press). Contact: shanbo@whu.edu.cn

## Interkulturelles Verstehen als kultureller relationaler epistemischer Prozess

Zhiqiang Wang

### Zusammenfassung

Wie die Interkulturalitätstheorie darstellt, ist interkulturelles Verstehen wohl von der Kulturrelationalität vom Eigenen und Anderen konstruiert und begründet. Damit gemeint ist das wechselseitige Verhältnis von Menschen einer Kultur mit Menschen anderer Kultur. Die so fundierte Dialektik des Eigenen und des Anderen stellt ihrerseits den epistemischen Ausgang interkulturellen Verstehens dar. Davon ausgehend versucht der folgende Beitrag darzustellen, wie sich die Kulturrelationalität interkulturellen Verstehens konstruiert, welche epistemischen Besonderheiten das interkulturelle Verstehen hat und welche Faktoren dabei mitwirken. Auf dieser Grundlage werden einige Überlegungen zum kulturgerechten interkulturellen Verstehen formuliert.

### Einleitung

Interkulturelles Verstehen ist ein epistemischer Prozess zwischen dem Eigenen und dem Anderen, mit Els Oksaar ein Prozess, „in dem die Beziehungen etabliert werden.“ (Oksaar, 1991: 13) Demzufolge bildet die Relationalität zwischen dem Eigenen und dem Fremden die grundlegende epistemische Eigenschaft der Interkulturalität (Wang, 2006, 2013). „So bestimmt die kulturelle Beziehungskonstruktion im interkulturellen Verstehen, wie man interkulturell versteht.“ (Wang, 2017: 318)

Z. Wang (✉)

German-Department, Shanghai international Studies university, Shanghai, China  
E-Mail: wangzhiqiang@shisu.edu.cn