

ORIENTIERUNGEN

Zeitschrift zur Kultur Asiens

Herausgegeben von Berthold Damshäuser und Wolfgang Kubin

Herausgeberbeirat:

Agus R. Sarjono (Jakarta Arts Council, Indonesien), Bei Dao (Davis, USA),
Stephan Conermann (Universität Bonn), Kay Genenz (Universität Bonn),
Solvay Gerke (Universität Bonn), Manfred Hutter (Universität Bonn), Konrad
Klaus (Universität Bonn), William Nienhauser (University of Wisconsin,
Madison), Bernd Nothofer (Universität Frankfurt am Main), Lauren Pfister
(Hong Kong Baptist University), Peter Schwieger (Universität Bonn), Wang
Ping (East China Normal University, Shanghai)

Redaktion und Satz:

Silke Simons

Ständige Mitarbeiter:

Katja Greuel, Albrecht Huwe, Christian Schwermann, Gabi Stemmer und
Thomas Zimmer

Anschriften der Redaktion:

Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn
Abteilung für Orientalische und Asiatische Sprachen, Arbeitsbereich Indone-
sisch
(Tel.: 0228/739743), E-Mail: uso008@uni-bonn.de, Universität Bonn,
Nassestr. 2, 53113 Bonn
Abteilung für Sprache und Geschichte Chinas, Regina-Pacis-Weg 7, 53113
Bonn (Tel.: 0228/735849, Fax: 0228/737255, E-Mail: silkesimons@gmx.net)

Verlag, Anzeigen, Vertrieb:

edition global, Adalbertstr. 51, 80799 München, Fax: 089/28673881
© edition global

Umschlaggestaltung: Volker Loschek, Erich Rome

Herstellung: Rosch-Buch, Scheßlitz

Gedruckt mit Unterstützung des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften
der Universität Bonn

ORIENTIERUNGEN erscheint zweimal jährlich. Preis des Einzelheftes:

14 Euro. Das Jahresabonnement kostet 28 Euro inkl. Versand, ein Studenten-
abonnement 24 Euro inkl. Versand nach Vorlage einer gültigen Studienbe-
scheinigung. Preise für das außereuropäische Ausland auf Anfrage.
Bestellungen über den Verlag.

ISSN 0936-4099

ORIENTIERUNGEN

Zeitschrift zur
Kultur Asiens

1/2006

(18. Jg., Nr. 1)

Inhalt

<i>Die Wahrnehmung des Fremden: China und Indonesien</i>	
GOTELIND MÜLLER-SAINI: Gu Hongming (1857–1928) und Chinas Ver- teidigung gegen das Abendland.....	1
DIETER MACK: Zur Aktualität interkultureller Beziehungen. Erfahrungs- bericht von einem Festival indonesischer Gamelanmusik in Berlin.....	24
<i>Der Blick nach Indien und Tibet</i>	
HEINZ WERNER WEBLER: Unbewegte Beweger. Über Götter und Menschen auf Indiens heiligen Bergen.....	40
INDU PRAKASH PANDEY: Jenseits des »Romantischen Feminismus«. Der Beitrag der Frauen zur zeitgenössischen Hindu-Literatur.....	67
RAINER MARIA GASSEN: Der fünfte Januar. Der fünfte Tag unserer Rundreise	81
PETRA MAURER: Theorie und Praxis der tibetischen Geomantie.....	92
<i>Literatur aus Indonesien und China</i>	
ASMORO. Kurzgeschichte von DJENAR MAESA AYU. Aus dem Indonesischen vom »Arbeitskreis Moderne Indonesische Literatur«.....	110
Die Drei Schluchten. Essay von YU QIUYU. Aus dem Chinesischen von Katrin-Marlene Opiolla.....	120

Nachruf

- BERTHOLD DAMSHÄUSER: Ich bin nur ein Wanderer. Nachruf auf Ramadhan K.H. (1927–2006) 131

Rezensionen

- Chen Guidi, Chuntao, *Untersuchung zu den chinesischen Bauern*, besprochen von Ylva Monschein 136
- Jianfei Krall, Dennis Schilling (Hrsg.), *Schreiben über Frauen in China. Ihre Literarisierung im historischen Schrifttum und ihr gesellschaftlicher Status in der Geschichte*, besprochen von Wolfgang Kubin 145
- Meihua Goatkoei Lang-Tan, *Begegnungen mit Anton Tschechow (1860–1904), Cao Xueqin (1715–63), Wang Shifu (ca. 1250–1300) und dem mongolischen Dramen-Dichter Sa Dula (1308–) in der Erzählung »Blumentempel« (1925) der Autorin Ling Shuhua (1900–1990)*, besprochen von Wolfgang Kubin 147
- Dagmar Hemm, *Wege und Irrwege der Frauenbefreiung in China. Radikalismus und Idealismus der Frauenemanzipation gesehen in Zeitschriftenbeiträgen aus der Vierten-Mai-Ära (1916–1922)*, besprochen von Wolfgang Kubin 149
- Monika Übelhör (Hrsg.), *Frauenleben im traditionellen China. Grenzen und Möglichkeiten einer Rekonstruktion*, besprochen von Wolfgang Kubin 150
- Andrea Stocken, *Die Kunst der Wahrnehmung. Das Ästhetikkonzept des Li Yu (1610–1680) im Xianqing ouji im Zusammenhang von Leben und Werk*, besprochen von Wolfgang Kubin 151
- Heinrich Peuckmann, *Das Lied an den Schmetterlingsquellen. Erzählungen*, besprochen von Wolfgang Kubin 153
- Ge Fei, *Das Paradies auf dem Antlitz der Menschen (Renmian taohua)*, besprochen von Thomas Zimmer 154
- Bi Feiyu, *Die Mondgöttin*, besprochen von Thomas Zimmer 159

Gu Hongming (1857–1928) und Chinas Verteidigung gegen das Abendland

Gotelind Müller
(Universität Heidelberg)

Für gewöhnlich pflegt man die Zeit, in der wir heute leben, als »globalisiert« zu bezeichnen, und wenn es denn auf diesem Planeten noch eine geographische Schwerpunktregion der Zukunft geben sollte, so sei dies der pazifische Raum.² In diesem Sinne spricht man außerhalb Chinas derzeit gern vom sich abzeichnenden Aufstieg Chinas zu einer Weltmacht – eine Vorstellung, die den einen Schrecken einflößt, den anderen zu Neid Anlaß gibt, wieder anderen Bewunderung abnötigt. Eine solche Einschätzung basiert natürlich vornehmlich auf offiziellen Wirtschaftsdaten und nicht so sehr auf Kenntnis oder tiefergehendem Interesse bezüglich des Innenlebens Chinas. Was aber – um einmal die Perspektive zu wechseln – bedeutet eine augenscheinlich zunehmende Vernetzung Chinas mit der Welt im »globalen« Zeitalter für China selbst? Welche Folgen hat dies für die Konstruktion einer modernen chinesischen Identität, bzw. was soll daran modern, was chinesisch sein und wer vor allem soll sie definieren?

Dieser Artikel ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung in Heidelberg, 22. 6. 2005.

² Besonders Mitte der 1990er Jahre wurde das 21. Jahrhundert als »pazifisches« ausgerufen.

Unübersehbar ist die zunehmend gewichtigere Rolle der Exilchinesen – oder besser: der Chinesen, die nicht in der VR China leben³ – im Diskurs über eben eine solche moderne Identitätskonstruktion zwischen chinesischen Traditionen und westlich dominierten Weltstandards. Dies ist insofern nicht erstaunlich, als gerade sie sich häufig persönlich als Projektions- und Reibungsfläche empfinden – als wandelndes Pilotprojekt, könnte man überspitzt sagen. Dieser Blick halb von außen eröffnet zwangsläufig andere Perspektiven, wird jedoch nicht immer von denen, die die reine Innensicht vertreten, anerkannt, etwa indem die Qualifikation des Chineseseins der Exilanten in Zweifel gezogen wird bzw. diese – sofern im Westen ansässig – leicht in den Geruch westlicher Kontamination geraten. Andererseits impliziert ihr Halb-Außenblick interessante zusätzliche Brechungen zur reinen Innensicht. Gerade der westliche Betrachter (inklusive des Sinologen), der den Blick ganz von außen wirft, ist daran nicht von ungefähr interessiert. Die Problematik dieser Halb-Außensicht und der Zwist darüber sind jedoch nichts nur Rezentes, wie ein Blick zurück in die Geschichte schnell lehrt.⁴ Vielmehr reichen sie mindestens bis ins 19. Jahrhundert zurück,⁵ wenn nicht noch länger. Eine Person, die sich dabei provokativ vor die Linse historischer Betrachtung schiebt (zumal gerade hier in Deutschland zeitweise stark rezipiert), ist Gu Hongming.

Gu Hongming 辜鴻銘, 1857 geboren und 1928 gestorben, wurde bekannt als Kulturkritiker. Schon zu Lebzeiten provozierte er sehr un-

³ Dies sei gerade mit Blick auf Chinesen in Taiwan betont, die sich natürlich in keiner Weise als »im Exil« empfinden, auch wenn manche westlichen Meinungsmacher gern suggerieren, daß es sich hier nicht um »richtiges« China handele – eine Sicht, die, anders und positiv gewendet, sich wiederum mit taiwanesischen Identitätskonstruktionen jenseits eines hegemonialen »Chinesentums« assoziieren läßt.

⁴ Ein bekanntes historisches Beispiel sind die ersten Botschafter und Auslandsstudenten Chinas im Westen, die zum Teil regelrechten Diskriminierungen daheim ausgesetzt waren, bis sich das Phänomen »normalisierte«.

⁵ Im 19. Jahrhundert begannen Chinesen erstmals in größerem Stil nach Westen zu migrieren, wohingegen die Migration nach Südostasien schon sehr viel länger zu verzeichnen ist. Inwieweit dies jedoch in einen Bezug zur Konstruktion einer »modernen« chinesischen Identität gesetzt werden kann, ist fraglich.

terschiedliche Reaktionen und gilt bis heute als Persönlichkeit, an der sich die Geister scheiden.⁶ Entsprechend reichen die Urteile, die in Ost und West über ihn gefällt wurden, von höchstem Lob bis zu vernichtender Kritik. Nimmt man etwa ein westliches wissenschaftliches Standardwerk wie das *Biographical Dictionary of Republican China*, das in den 1960/70er Jahren in Amerika kompiliert wurde, zur Hand, so findet man folgende Kurzcharakterisierung: Gu Hongming, in Europa ausgebildeter Gelehrter und langjähriger Untergebener von Zhang Zhidong [einem hohen Beamten der letzten Dynastie in China], bekannt für seine schneidende Kritik an der Verwestlichung Chinas und als vehementer Verteidiger traditioneller konfuzianischer Werte.⁷

In chinesischen Lexika wird daraus beispielsweise: »Gu Hongming [...] war politisch extrem konservativ, verehrte die Lehre des Konfuzius und lehnte die Neue Kultur[bewegung] ab.«⁸ Und der Sinologe Paul Pelliot meinte bereits 1903, daß Gu »genau der Typ von europäisiertem Chinesen [sei], den China und Europa versuchen sollten zu verbieten.«⁹

Eine ganz andere Wertung präsentierte 1916 der deutsche Schriftsteller Oscar Schmitz in seiner Einleitung zur deutschen Übersetzung einer Schrift Gu Hongmings mit dem Titel *Der Geist des chinesischen Volkes*. Dort heißt es:

[Gu Hongming] gehört zu den ganz seltenen Naturen, die ebenso frei sind von völkischer Beschränktheit wie von charakterlosem Interna-

⁶ An wissenschaftlichen biographischen Arbeiten zu Gu sind im Westen zwei längere Artikel erschienen: ARKUSH 1965; RIEDIGER 1987. Ferner hat sich Lo Hui-min speziell mit der Periode der Ausbildungszeit Gus beschäftigt: LO 1988. Lo hatte hier eine ausführliche Biographie angekündigt, die jedoch meines Wissens bislang nicht erschienen ist. Ferner wurde ein kurzer Artikel von Wu Xiaoqiao ins Netz gestellt, welcher zwar im Biographischen fehlerhaft ist, dafür aber Gus Einfluß besonders auf Deutschland fokussiert und kurz die »Gu-Renaissance« in der VR China seit den 1980er Jahren dokumentiert: WU 1999. Der chinesische Forschungsstand zu Gu wird verarbeitet in einer neuen, halb-wissenschaftlichen Biographie: LI 2002.

⁷ BOORMAN/ HOWARD 1967, S. 250.

⁸ Zhongguo Jin-Xiandai Renming Da Cidian 1989, S. 673.

⁹ Zitiert nach ARKUSH 1965, S. 207.

tionalismus. Er ist vielmehr ein national gesinnter Chinese, der mit dem äußersten Unwillen die Europäisierung seines Landes betrachtet, sich aber vollkommen bewußt ist, daß China durch die Kenntnis der europäischen Kulturen sich befruchten kann, solange es nicht seiner eigenen Überlieferung dadurch untreu wird. In Gu Hongming hat sich jedenfalls diese Befruchtung bei vollkommener Erhaltung der heimischen Art vollzogen.¹⁰

Gu Hongming als Brücke zwischen Ost und West oder gar als inkarnierte Synthese versus Gu als früher Apologet eines *clash of civilizations* – das ist die eine Achse, um die sich die Bewertungen seiner Person drehen. Eine andere ist sein Verhältnis zu Tradition und Moderne, was nicht unbesehen mit der Ost-West-Dichotomie in eins gesetzt werden darf. War Gu, wie er sich selbst nach 1912, dem Jahr der Ausrufung der Republik in China, gern darstellte, der letzte »wahre« Chinese, bzw. – in den Augen seiner Gegner – der letzte Zopf, der abgeschnitten gehörte, oder war sein zur Schau gestellter Traditionalismus eher Kind der Moderne? Oder sollte man ihn überhaupt nicht in diesen Kategorien erfassen, sondern primär als Individualist und Eigenbrötler einstufen?¹¹

Ein Blick auf die Biographie Gus zeigt, daß er, der für so manche zur Inkarnation des alten China avancierte und der sich selbst in dieser Pose so sehr gefiel, de facto ein höchst untypischer Chinese war. Seine Vorfahren väterlicherseits stammten aus der südostchinesischen Provinz Fujian, lebten jedoch seit Generationen in Malaya und hatten, seitdem die Briten dort regierten, unter ihnen gedient und Geschäfte gemacht. Gu gehörte somit zu den Nanyang 南洋-Chinesen, also den Überseechinesen in Südostasien. Seine Mutter jedoch war nicht chinesischer, sondern zumindest teilweise portugiesischer und daher gewissermaßen »westlicher« Herkunft.¹² Somit war er selbst ethnisch kein reiner Chinese – ein *halfie* oder »Hybride« im

¹⁰ GU 1916, S. 2.

¹¹ Zu letzterem Schluß gelangt RIEDIGER 1987.

¹² Dies berichtet etwa Zhou Zuoren. Vgl. auch LI 2002, S. 26.

heutigen Jargon –,¹³ auch wenn er nach der in China üblichen patri-linearen Deszendenzrechnung problemlos zur eindeutig chinesischen väterlichen Linie zählte.¹⁴ Seine Bildungslaufbahn verlief ebenso untypisch. Eine gediegene chinesische Ausbildung war für ihn offensichtlich nicht vorgesehen, vielmehr kam er durch seinen schottischen Ziehvater, den Arbeitgeber seiner Eltern, im Alter von etwa 10 Jahren nach Schottland, wo er nach über einer Dekade und einem längeren Zwischenaufenthalt in Berlin seine Ausbildung mit einem *Master of Arts* an der Universität Edinburgh abschloß.¹⁵ Obwohl offiziell britischer Staatsbürger, gehörte er gewissermaßen zu den frühesten chinesischen Auslandsstudenten überhaupt, doch wuchs er offenbar ganz im schottischen Umfeld auf, ohne nennenswerte Kontakte zu anderen Chinesen.¹⁶ Nach seinem Studienabschluß reiste er auf dem europäischen Festland umher, besuchte möglicherweise auch eine Zeit lang die Universität in Leipzig und hielt sich eine Weile in Paris auf,¹⁷ bevor er 1880 nach Malaya zurückkehrte. Dort wurde er von Ma Jianzhong 馬建忠, einem ebenfalls in Europa, nämlich Frankreich, erzogenen Chinesen, der inzwischen chinesi-

¹³ Vgl. z.B. Homi Bhabha und Lila Abu-Loghod.

¹⁴ Es ist daher selbst in LI 2002 auffallend, daß Gu zwar anfangs klar als »Mischling« bezeichnet wird (vgl. Kapitel 1), aber die Darstellung im Folgenden einseitig darauf abgestellt ist, daß Gus Vater ihm nachdrücklich beibrachte, sich immer und überall bewußt zu bleiben, Chinese zu sein. Seine Identität wird danach stets als die eines Chinesen in fremden Ländern (sei es in Südost-Asien, sei es in Großbritannien) behandelt. Formal gesehen war Gu britischer Staatsbürger.

¹⁵ Die im Vergleich zu Arkush und Riediger weitergehenden Informationen zu Gus Biographie verdanken sich vor allem den neu zugänglichen Reminiszenzen chinesischer Freunde und Bekannten Gus, die ihn häufig selbst als Informationsquelle anführen. Diese Erinnerungen werden von Li in seiner Biographie hauptsächlich herangezogen. Lo Hui-min weist darauf hin, daß der MA-Abschluß an der Universität Edinburgh, der selbst in späteren Publikationen (u. a. den von Gus Enkel Gu Nengyi besorgten Ausgaben) herausgestrichen wird, de facto lediglich den erstmöglichen Universitätsabschluß darstellte, den Gu auch ohne Auszeichnung erlangte. (LO 1988, S. 58).

¹⁶ Immerhin hatte vor ihm bereits ein Chinese an der Universität in Edinburgh studiert, allerdings etliche Jahre früher, nämlich in den 1850er Jahren. Siehe ARKUSH 1965, S. 229, Anm. 7.

¹⁷ Über diese Phase ist wenig Gesichertes greifbar. Die Gu zuweilen zugeschriebenen Diplome diverser europäischer Universitäten dürften jedoch eine Mär sein.

scher Beamter geworden war, zum »Chinesentum« bekehrt.¹⁸ Gu Hongming hing nun seinen westlichen Anzug an den Nagel, ließ sich einen Zopf wachsen und begann, sich mit der chinesischen Überlieferung intensiver zu beschäftigen, um kein – in seinen eigenen Worten – »imitation Western man« mehr zu sein.

Anfang der 1880er Jahre als Mittzwanziger betrat Gu zum ersten Mal China selbst und wurde bald Mitarbeiter im Stab Zhang Zhidongs 張之洞, eines der einflußreichsten Beamten der Zeit. Trotz seiner langen Ausbildung im Westen und seiner herausragenden Sprachkenntnisse, die nicht nur das Englische und das ihm seit Kindesbeinen bestens vertraute Malaiische sowie Tamil betrafen,¹⁹ sondern auch die im Westen erlernten Sprachen wie Deutsch, Französisch und Latein, etwas Griechisch und Italienisch, machte Gu in China keine spektakuläre Karriere. Dies ist insofern interessant zu vermerken, als andere frühe chinesische Auslandsstudenten zwar zunächst Schwierigkeiten hatten, in China wieder Fuß zu fassen, zumal ihre westliche Bildung sie leicht in den Geruch brachte, ihre chinesische Identität kompromittiert zu haben;²⁰ doch gelang es schließlich den meisten von ihnen, eine gute Stelle zu ergattern. Gu hingegen vermochte aufgrund seiner zusätzlichen Außenseiterrolle als Nanyang-Chinese sowie wegen seiner selbst eingestandenen schwierigen Persönlichkeit nicht, größeres Kapital aus seinen Fähigkeiten zu schlagen. Sein später Zugang zum chinesischen Bildungskanon verhinderte auch, daß er sich für die chinesischen Beamtenprüfungen qualifizieren konnte. Daher bekleidete er nur wenig einflußreiche Posten.

¹⁸ Vgl. hierzu WEN 1937, S. 386. Ma selbst war ein Jesuitenschüler und in Frankreich ausgebildet. Heute ist er vornehmlich bekannt als Verfasser der ersten Grammatik des Chinesischen im westlichen Sinn *Ma-Shi Wentong* 馬氏文通. (Einer seiner Brüder war Ma Xiangbo 馬相伯, der mehrere bedeutende Universitäten in China gründete).

¹⁹ Vgl. ARKUSH 1965 S. 195, der vermutet, daß Gu eine indische Amme gehabt haben könnte. In LI 2002 wird nichts dergleichen erwähnt.

²⁰ Ein bekanntes Beispiel wäre Yung Wing (Rong Hong 容闈), der zu den frühesten chinesischen Auslandsstudenten in den USA gehörte und später seine Erinnerungen verfaßte. Vgl. auch Anmerkung 2.

Seine Bekanntheit erreichte Gu vielmehr durch öffentliche Auseinandersetzungen mit Westlern in China, die er mit den Waffen seiner westlichen Bildung in den englischsprachigen Zeitungen der Vertragshäfen führte. Er legte sich dabei primär mit den Missionaren und den Geschäftsleuten an, die ihm die geistige und materielle Wohlfahrt seiner Wahlheimat China zu gefährden schienen, doch ging die Stoßrichtung stets auch ins Politische als dezidiertes Aufbegehren gegen das imperialistische Gebaren der westlichen Mächte. Andererseits wandte er sich entschieden gegen die innerchinesische Reformbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts und schließlich gegen die anti-dynastischen revolutionären Kräfte des beginnenden 20. Jahrhunderts, deren Führer Sun Yatsen (Sun Yixian 孫逸仙) von Gu bezeichnenderweise als »degenerierter« bzw. verwestlichter Chinese eingestuft wurde, der leichtfertig diejenigen tradierten Lebensnormen über Bord warf, zu denen Gu sich gerade bekehrt hatte. Gu seinerseits trat vehement für die regierende Mandschu-Dynastie ein und lobte die besonders nach der Niederschlagung der Reformbewegung von 1898 und dem folgenden Boxerdesaster auch in der westlichen Presse viel geschmähte Kaiserinwitwe Cixi 慈禧 als Inkarnation chinesischer Staatskunst und eine hehre Persönlichkeit.

Gu, der offensichtlich davon träumte, Cixis Ratgeber für den Umgang mit den westlichen Mächten werden zu können, aber realiter noch nicht einmal bei Zhang Zhidong in größerem Umfang Gehör fand, zog sich nach dem Tod dieser beiden für ihn vorbildlichen Gestalten 1908/1909 aus dem öffentlichen Leben zurück und wirkte von nun an fast nur noch durch die Feder.

Nach der Ausrufung der Republik geriet Gu in China ganz ins Abseits. Er blieb den Qing, der letzten Dynastie, loyal und war 1917 in dem gescheiterten Versuch, die Dynastie nochmals auf den Thron zu bringen, involviert. Daß er die ihm in den 1920er Jahren gewährte Audienz bei Puyi 溥儀, dem letzten Kaiser, als Höhepunkt seines Lebens begriff,²¹ unterstreicht diese emotionale Bindung an die

²¹ Vgl. JOHNSON 1985 [1934], S. 345–346.

Monarchie. Die Bestrebungen des als Präsident der Republik eingesetzten Yuan Shikai 袁世凱, sich anstelle der abgedankten Mandschus nun als Chinese zum Kaiser aufzuschwingen, hatte er jedoch nicht unterstützt. Vielmehr kreidete er Yuan, dem »Emporkömmling«, seinen »Verrat« an den Mandschus an, die für ihn die legitimen Herrscher waren, da sie das alte Kulturerbe bewahren wollten und den nach Gus Meinung zur Regierung notwendigen Adel besaßen. Kulturelles Verdienst und Fähigkeit zu regieren, nicht ethnische Herkunft, waren nach Gu der einzig legitime Maßstab. Aus all dem ergibt sich, daß Gu mitnichten ein simpler Han-Chauvinist war, wie ihm gern aufgrund seiner vordergründig anti-westlichen Polemiken vorgeworfen wurde, sondern eher Traditionalist bzw. politisch Monarchist. Er selbst konnte sich in der Republikzeit nur durch Beiträge zu in China erscheinenden englischsprachigen Zeitungen und durch etwas Lateinunterricht an der Peking-Universität über Wasser halten. Wegen seiner Ablehnung der Neuen Kulturbewegung, die maßgeblich an eben dieser Universität in den ersten Jahren der Republik angestoßen worden war und die für eine radikale kulturelle Neuorientierung stand, haftete ihm jedoch in China weithin der Ruf des Erzreaktionärs an.

Auf der anderen Seite wurde Gu in dieser Zeit in Europa immer bekannter, da seine moralische Diskreditierung des Westens und Kontrastierung mit dem von ihm beschworenen »chinesischen Geist« im vom Ersten Weltkrieg gebeutelten Europa auf offene Ohren stieß. Besonders im Nachkriegs-Deutschland erzielten seine Schriften eine beachtliche Popularität, zumal Gu während des Krieges vor einer einseitigen Verurteilung Deutschlands gewarnt hatte und somit als »objektiv« empfunden wurde.²² Die damals in Deutschland studierenden Chinesen erstaunte es jedoch nicht wenig, daß der in der Heimat Geschmähte hierzulande Konjunktur hatte.

Während Gu also in China im Grunde seit der Abdankung des letzten Kaisers als wandelnder Anachronismus galt oder – mit den Worten des damals ebenfalls an der Peking-Universität lehrenden

²² Vgl. die deutsche Ausgabe in GU 1920, S. 3–5.

Schriftstellers Zhou Zuoren 周作人 – als »Kauz«, war er in manch europäischen Augen zum »Licht des Ostens« geworden, das die marode westliche Zivilisation vor dem Untergang bewahren und ihr den Weg in eine bessere Zukunft erleuchten sollte. In diesem Paradox spiegelt sich die völlig unterschiedliche Ausgangslage der Rezeption von Gus Gedanken in China im Vergleich zu Europa. Wo die Modernisierung als vordringlichste Aufgabe begriffen wurde, mußten Gus per se diesen Wert in Frage stellende Überzeugungen als obsolet gelten, dem modernisierungsmüden Europa der Zeit dagegen als zukunftsweisend erscheinen.

Betrachtet man nun Gus schriftstellerische Tätigkeit genauer, so fällt auf, daß er – wie erwähnt – bevorzugt Beiträge zu in China erscheinenden englischsprachigen Zeitungen schrieb.²³ Dementsprechend hatten seine Artikel oft aktuelle Bezüge und waren im Tonfall polemisch gehalten. Das Medium wie die Schreibweise deuten somit – trotz traditionalistischer Pose des Inhaltes – auf Gus Verankerung in der modernen Zivilisation hin. Seine Gewährsmänner suchte er meist in der westlichen Literatur vornehmlich des 18. und 19. Jahrhunderts heraus, zitierte mit Vorliebe Matthew Arnold, Carlyle, Emerson, Tennyson und Goethe – Autoren, die ihm wohl durch seine Ausbildung in Schottland in den 1860er und 1870er Jahren vermittelt worden waren –, sowie die Bibel. Dabei ging es Gu darum, einerseits den Europäern und Amerikanern mit den ausgewählten Größen ihrer eigenen Tradition angesichts ihres Verhaltens in und zu China einen Spiegel vorzuhalten. Andererseits wollte er natürlich auch demonstrieren, daß er sich als in Europa ausgebildeter Chinese durchaus qualifiziert fühlte, den Westlern auf Augenhöhe die Meinung zu sagen. Wie dabei immer wieder durchschien, litt Gu offensichtlich darunter, als Nicht-Westler von den Weißen nicht für voll genommen zu werden. Zentraler Vorwurf Gus war die existentielle Bedrohung der alt-ehrwürdigen chinesischen Zivilisation durch westliche Ideen – und Kanonenboote. Christliche Mission und wirt-

²³ Sein chinesischsprachiges Werk ist dagegen bescheiden. Zu den neueren verfügbaren chinesischen Ausgaben siehe Li 2002, S. 15.

schaftliche Durchdringung waren für ihn integraler Bestandteil des Imperialismus. Entsprechend ergriff er bei den sich Ende des 19. Jahrhunderts mehrenden Konflikten zwischen westlichen Missionaren und ihren Konvertiten mit Teilen der chinesischen Bevölkerung wie auch bei der Boxerkrise Partei gegen die Westler, deren Präsenz in China erst die Unruhen provoziert hätten – eine Sicht, die im übrigen einige kritische britische Kommentatoren wie der in Cambridge lehrende Goldsworthy Dickinson teilten (vgl. dessen *Letters from John Chinaman*).²⁴ Bei aller Polemik bot Gu jedoch Argumente und eigene Analysen der jeweiligen Situation, weshalb seine Leserschaft ihn nicht einfach als Chauvinist beiseite schieben konnte und sich entsprechend provoziert fühlte. Guss Strategie war es, durch stete Vergleiche des tatsächlichen Geschehens mit westlichen moralischen Ansprüchen oder mit vermeintlich parallelen Vorgängen in der westlichen Geschichte Verständnis für die chinesischen Reaktionen zu wecken und so den dominanten Meinungstrends in der englischsprachigen Presse entgegenzuarbeiten. Nolens volens geriet er dabei – wohl nicht unbeabsichtigt, wie sein häufig gebrauchtes Pseudonym »a Chinese« (später dann »Sinensis«) nahelegt – in die Rolle der »Stimme« Chinas. Eine weitere Komponente seines Vorgehens war, wo irgend möglich auch Konflikte innerhalb des westlichen Lagers auszuspielen. Daß diese Strategie durchaus erfolgreich war, zeigt zum einen die Tatsache, daß Guss zunächst meist anonym bzw. eben als »a Chinese« veröffentlichte Artikel unter in China lebenden Westlern vehement diskutiert wurden, wobei Gu wohl nicht zu Unrecht feststellte, daß die Tatsache, daß ein Chinese so selbstbewußt aufzutreten wagte, als besonders provokant empfunden wurde. Zum anderen bestätigte sich die Effizienz seiner Vorgehensweise darin, daß seine erste bekannte Aufsatzsammlung *Papers from a Viceroy's Yamen* bzw. *Papiere aus dem Amt eines Vizekönigs*, worin etliche der oben angesprochenen Beiträge nun explizit unter seinem Namen versammelt waren, in Europa selbst rezipiert wurde. So zeigte sich u.a. Tolstoj tief bewegt und schrieb daraufhin seinen

²⁴ Erschienen London 1901.

berühmten »Brief an einen Chinesen«, in dem er die alte chinesische Zivilisation lobte und vor der westlichen sogenannten »Moderne« eindringlich warnte. Wenn Gu auch nicht, wie erhofft, politische Entscheidungen beeinflussen konnte, wie er es etwa auch mit seinen Kommentaren zum russisch-japanischen Krieg 1904/05 erneut versuchte, so präsentierte er doch mit seiner deutlichen Abgrenzung von der üblichen westlichen Pressemeinung eine Sicht, die manch kritische Geister im Ausland zum Nachdenken brachte und ihm in jedem Fall Publizität garantierte. Gu avancierte daher nicht nur zum Adressaten von Briefen namhafter Persönlichkeiten, neben Tolstoj etwa auch des deutschen Kaisers Wilhelm,²⁵ sondern wurde von einer Reihe prominenter Chinareisender direkt aufgesucht. Von deutscher Seite sind hier etwa Graf Keyserling oder der heute kaum mehr bekannte Schriftsteller Alphons Paquet zu nennen, wobei der renommierte China-Missionar und Sinologe Richard Wilhelm wohl den eigentlichen Knotenpunkt der Kontakte darstellte.²⁶ Gu unterhielt stets Kontakte zu Westlern in China, die sich meist von seiner Person beeindruckt zeigten, wenn auch nicht immer Sympathie verspürten, was offenbar auf Gegenseitigkeit beruhte.²⁷ Im übrigen pflegte Gu, dessen erste Frau ein japanisches Freudenmädchen gewesen war, auch Umgang mit Japanern, in denen er offensichtlich kulturell Verwandte sah,²⁸ und wurde u.a. von dem bekannten Literaten Akutagawa Ryūnosuke 芥川龍之介 (Autor von u.a. *Rashōmon* 羅生門) aufgesucht.

Gu selbst ging es mit seinen kritischen Beiträgen jedoch um mehr als nur darum, aktuelle politische Entscheidungen im Sinne Chinas

²⁵ Siehe Li 2002, S. 12.

²⁶ Vgl. Kap. 11, »Die Alten von Tsingtao«, in WILHELM 1980[1926], sowie WILHELM 1956, S. 183–184. Einige weitere direkte und indirekte Kontakte sind in RIEDIGER 1987, S. 200 ff., zusammengestellt.

²⁷ So jedenfalls skizzierte es Somerset Maugham nach einem Treffen mit Gu in seinem Werk »On a Chinese screen« im auf Gu Hongming gemünzten Abschnitt »The Philosopher«, vgl. SOMERSET MAUGHAM 1957 [1922], Kap. XXXVIII.

²⁸ Dem Aspekt von Guss Beziehungen zu Japan wird besonders in RIEDIGER 1987 Beachtung geschenkt.

zu beeinflussen oder zivilisationskritische Geister im Ausland strategisch auf seine Seite zu ziehen. Er versuchte vielmehr, seine eigene Version von Geschichtsverständnis durch Vergleiche zwischen chinesischen und europäischen Vorgängen zu verbreiten, um dadurch seine weltanschaulichen Optionen für westliche Leser plausibel zu machen. Dies offenbarte sich in seiner nach Zhang Zhidongs Tod verfaßten Schrift über die von ihm so bezeichnete »chinesische Oxford-Bewegung«, worin er die Gruppe um Zhang Zhidong, zu der er ja selbst zählte – in China gewöhnlich als *Qingliudang* 清流黨 oder Partei der »Reinen« bezeichnete –, mit der gegen den Liberalismus gerichteten Oxford-Bewegung Kardinal Newmans im 19. Jahrhundert verglich. Seine darin enthaltene Kritik an oberflächlicher Modernisierung auf Kosten kultureller Substanz demonstrierte er zwar primär am chinesischen Beispiel. (Dies war besonders auf die mit Zhang Zhidongs Gruppe konkurrierende Richtung um Li Hongzhang 李鴻章 gemünzt, wobei er bewußt als – wenn auch subaltern – »Insider« des chinesischen Establishments posierte und populäre, in den Medien verbreitete Charakterisierungen von maßgeblichen Personen revidieren wollte). Doch wurde die über China hinaus zielende Infragestellung modischer Meinungstrends durch ein den Positiva der eigenen Tradition verbundenes Selbstbewußtsein im Westen durchaus wahrgenommen. Entsprechend fand etwa in Deutschland die 1911 erstmals erschienene deutsche Übersetzung der zweiten bekannten Aufsatzsammlung Gus, worin auch diese Schrift über die »chinesische Oxford-Bewegung« als zentraler Text enthalten war und die von dem bereits erwähnten Richard Wilhelm besorgt wurde, unter dem Titel *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen* begeisterte Aufnahme. Die Rheinisch-Westfälische Zeitung etwa urteilte:

Wenn wir Gu Hongming gelesen haben, dann müssen wir doch erkennen, daß es sich um tiefere Probleme handelt als lediglich um einen Kampf des Ostens mit den sogenannten »liberalen« Ideen des Westens,

daß dieser Kampf nicht seine Begrenzung findet in dem Kampfe zwischen der weißen und der gelben Rasse.²⁹

Somit hatte Gu zumindest erreicht, daß die West-Ost-Kulturfrage nicht mehr nur auf dem *clash-of-civilizations*-Level erörtert wurde, sondern sowohl die divergierenden Tendenzen innerhalb einer jeden Tradition wie auch die Frage nach möglichen tieferen Übereinstimmungen zwischen den beiden Kulturkomplexen in den Blick genommen wurde.

Diese Linie führte Gu schließlich in seiner dritten, im Westen bekannt gewordenen größeren Aufsatzsammlung fort, die den Titel des Hauptbeitrages trug: *The Spirit of the Chinese People* bzw. *Der Geist des chinesischen Volkes*. Diese bereits vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs konzipierte und dann angesichts des Krieges aktualisierte Schrift wurde gewissermaßen Gus positives Glaubensbekenntnis. Er, der sich inzwischen aus der aktiven Politik verabschiedet hatte, schlüpfte nun zunehmend in die Rolle des Missionars in chinesischer Sache und Mahner der Menschheit.

Gu glaubte, im Konfuzianismus einen Königsweg für die wahre Zivilisation der ganzen Menschheit gefunden zu haben, die zwischen der Skylla eines falschen Liberalismus und der Charybdis des Materialismus zu zerschellen drohe. Dabei war Gus Interpretation des Konfuzianismus – neben den erkennbaren Spuren neokonfuzianischer Orthodoxie³⁰ – jedoch auch stark von seiner im Westen erworbenen Bildung geprägt. Dies zeigten bereits die wenigen Übersetzungen, die Gu aus dem Chinesischen anfertigte, etwa die Übertragung der *Aussprüche des Konfuzius* (*Lunyu* 論語), worin er frei Konfuzius und Goethe oder andere von ihm geschätzte westliche Autoritäten parallelisierte. Auch seine Übertragung des Klassikers *Bewahrung der Mitte* (*Zhongyong* 中庸, häufig auch als »Maß und Mitte« übersetzt) suchte die chinesische Begrifflichkeit mit west-

²⁹ Siehe die letzte Seite in GU 1916.

³⁰ Gu beruft sich explizit auf Zhu Xi 朱熹. Sein Verständnis des Konfuzianismus dürfte sich im Wesentlichen an Zhang Zhidong und dessen Umfeld orientiert haben.

lichen religiösen und philosophischen Termini zu identifizieren und so dem westlichen Leser nahezubringen – in erklärter Abgrenzung von sinologisch-philologischen Übertragungen à la James Legge,³¹ was ihm entsprechend von sinologischer Seite angekreidet wurde. Er glaubte sich dazu berechtigt, da – so sein von Wordsworth übernommenes Credo – die Weise der Darstellung (*the manner*) entscheidend für die Vermittlung des Inhaltes (*the matter*) sei, und der Übersetzer, um diese Weise des Originals übertragen zu können, sich in den Gemütszustand der Weisen des Altertums versetzen müsse. Mit anderen Worten nahm er hier für sich in Anspruch, im Geist mit diesen verbunden zu sein – ein Ansatz, der, so Gu, in modernen fortschrittsgläubigen Zeiten nicht leicht zu realisieren sei.³²

In all dem ist natürlich kein »neues Wissen« [eine Anspielung auf westlich geprägte Bildungsinhalte, die damals in China propagiert wurden], aber, was besser ist, hierin ist *wahres* Wissen. Die Darlegung desselben in der einen oder anderen Form findet sich in der besten Literatur einer jeden Nation, die je eine Zivilisation [hervorgebracht] hat; und was am bemerkenswertesten ist: [...] die Darlegung in der gleichen Form und Sprache wie in diesem Buch [dem *Zhongyong*], das vor 2000 Jahren geschrieben wurde, findet sich in den neuesten Schriften der besten und größten Denker des modernen Europa.³³

Ziel des Missionskritikers Gu war somit ein missionarisches: die Belehrung und – wenn möglich – Bekehrung der Europäer zu seiner wahren Menschheitsreligion, dem Konfuzianismus, der zwar, nach Gu, die »chinesische Religion« war, aber an sich keine Rassengrenzen anerkenne – ein Faktum, das dem ursprünglich kulturellen Außenseiter Gu persönlich besonders wichtig war. Dieses Anliegen breitete er nun in seiner Schrift *Der Geist des chinesischen Volkes* aus mit dem Selbstbewußtsein, daß der Wert der chinesischen Zivilisation dadurch definitiv »bewiesen« werden könne, daß sie Antworten auf die in Selbsterstörung begriffene westliche Welt gebe.

³¹ Vgl. Gus Einleitung zu seiner *Zhongyong*-Übersetzung, S. 7–8. (GU 1956).

³² GU 1956, S. 9.

³³ GU 1956, S. 13.

Zentraler Gedanke war dabei der moralische Impetus des Konfuzianismus, der ohne religiösen Überbau auskomme und – so mag man ergänzen – daher dem modernen Menschen entgegenkomme. Außerdem fokussiere der Konfuzianismus auch nicht nur den Menschen als Individuum, sondern thematisiere seinen innerweltlichen Status als soziales Wesen. Statt ontologischer Spekulationen führe er daher zur Definition des Menschen als Teil des Gemeinwesens, womit die Vereinzelung überwunden und der Mensch als wesensmäßiger Bürger entdeckt werde. Loyalität und Kindesliebe, die Staat und Familie stützten, waren für ihn die Kardinaltugenden, woraus er auch seine durch sein so definiertes »Chinesentum« bedingte Haltung unerschütterlicher Loyalität der abgedankten Mandschu-Monarchie gegenüber rechtfertigte. Allerdings kann man sich des Gefühls nicht erwehren, daß hinter dieser Beschwörung der Treuepflicht auch westliche Vorbilder einer Rittertugend à la Artus standen, wie auch seine öffentliche Verteidigung der Ehre Cixis an solch ritterliche Vorbilder gemahnt. Wie »rein chinesisch« daher diese Definition des »Chinesentums« de facto war, erscheint somit durchaus fraglich.

Der Konfuzianismus wiederum könne, so Gu, als säkulare moralische (und somit moderne) Kraft nun an die Stelle des Christentums treten, da dieses im Westen als moralische Kraft ausgedient habe. Entscheidender Pluspunkt der chinesischen Zivilisation war nach Gus Verständnis die Annahme der Güte der menschlichen Natur (ein auf Menzius zurückgehender Gedanke), weshalb China nicht – wie der Westen – auf Kraft zur Unterdrückung angenommener Boshaftigkeit bauen müssen. Daher habe man sich Priester und Soldaten (das heißt geistige und physische Disziplinierung) weitgehend ersparen können. – Daß diese Sicht die chinesische historische Realität schönredete, ist offensichtlich, doch wird hier Gus Bemühen klar erkennbar, den westlichen »Verstandesmenschen«, wie er sie nennt und gern den chinesischen »Herzensmenschen« gegenüberstellt, zu zeigen, daß die chinesische Zivilisation durchaus vernünftig gewesen sei – ein Chinabild, wie es die Aufklärung ja schon von den

Jesuiten übernommen hatte. Inwieweit dieses Erbe Gu bewußt war, sei dahingestellt.

Gu bemühte sich, die Chinesen bzw. den »wahren« Chinesen als sittliches Wesen zu präsentieren, wobei er bewußt auch gegen die häufig negativen und ihn persönlich wohl auch verletzenden Bilder des Chinesen im Ausland anschreiben wollte bzw. übliche Beobachtungen von China bereisenden Westlern etwa bezüglich mangelnder Reinlichkeit als zwar zutreffend, doch unwesentlich zu erklären versuchte. Sein Bemühen zielte darauf ab, China als anders, aber gleichberechtigt darzustellen. Gu appellierte somit daran, unter die »gelbe Haut« zu schauen und den konfuzianischen Edlen darunter zu entdecken, oder, wie er einmal an anderer Stelle sagte: »Ihr müßt China von der wesentlichen, der moralischen Seite her betrachten, nicht nur von der Seite des elektrischen Lichts.«³⁴

Letztendlich war er jedoch überzeugt, daß Ost und West, »wahrer« Chinese und »wahrer« Europäer, nicht so weit voneinander entfernt seien. Nach Gu besteht »nur ein geringer Unterschied zwischen dem Osten des Konfuzius und dem Westen Shakespeares und Goethes,«³⁵ aber viele Verschiedenheiten zwischen diesen »wahren« Vertretern und der populären – oder, mit Gus Worten – der Pöbelkultur.³⁶ Damit offenbart sich erneut ein gewisses aristokratisches Moment bei Gu, der für die Verwirklichung einer gelungenen Kultursynthese auf solche »wahren« Repräsentanten bzw. Führungspersönlichkeiten hoffte. Daß er damit auch ein Selbstbild entwerfen wollte, darf man wohl vermuten.

In China war Gu nicht der einzige, der sich zu dieser Zeit über Ost und West und eine mögliche Kultursynthese Gedanken machte. Vielmehr löste insbesondere der Erste Weltkrieg als vermeintliche Bankrott-Erklärung westlicher Zivilisation in China ein neues Nachdenken über den Wert der verschiedenen Zivilisationen aus. Offensichtlich reichten Reichtum und Stärke, die Schlagworte, unter denen

³⁴ Gu 1956, S. 12.

³⁵ Gu 1916, S. 156.

³⁶ Ebd., u.a. S. 25–26.

die vorangegangene Rezeption westlicher Kultur gestanden hatte, nicht für den Aufbau eines neuen China, sondern führten zu Konkurrenzkampf und Selbstzerfleischung. Liang Qichao 梁啟超 und Liang Shuming 梁漱溟 waren herausragende Exponenten einer Neubewertung auf »asiatische Werte« – wie wir heute sagen würden. Liang Qichao, der einstige Reformator von 1898 und entsprechend damals von Gu attackiert, zog seine Schlüsse aus einer Reise durchs verwüstete Nachkriegseuropa³⁷ und veranlaßte bald die Einladung Rabindranath Tagores nach China, der östliche Weisheit pries und auch mit Gu zusammentraf. Liang Shuming, der nie in Europa gewesen war, entwickelte sein bekanntes Modell dreier Kulturtypen, repräsentiert vom Westen, China und Indien, wobei er seine Version des Konfuzianismus als Inbegriff des chinesischen Kulturtyps und Weiterführung des vom Westen begangenen Weges der bloß materiellen Bedürfnisbefriedigung präsentierte.³⁸ Liang war – wie Gu – an der Peking-Universität tätig, aber wesentlich jünger. Während Gus Lob auf die konfuzianische Tradition an dieser Universität, an der derweil Hu Shi 胡適 im Rahmen der Neuen Kulturbewegung seine viel zitierte Parole »Zertrümmert den Konfuzius-Laden« ausgab, als »Spintisiererei« eines alten Mannes abgetan wurde, zumal Gu so unpopuläre Aspekte der Tradition wie das alte Ehesystem, das tradierte Bild der Frau, Fußbinden, Konkubinat und Opiumrauchen mit zum Teil galligen Bemerkungen verteidigte,³⁹ entfesselte Liangs Buch *Die Kulturen des Ostens und Westens und ihre Philosophien* (Dong-Xi Wenhua Jiqi Zhaxue 東西文化及其哲學) eine heftige Debatte in China über die Relevanz traditioneller Werte. Immer mehr chinesische Studenten hatten nun im Ausland studiert und kannten daher den Westen aus eigener Erfahrung. Ihre Bildungsinhalte und persönlich erlebten Umfeldler waren sehr verschieden von denen Gu Hongmings, der wohl nach seiner Ausbildung in Europa in

³⁷ LIANG 1941. Der Text stammt von 1919.

³⁸ LIANG 1982 [Erstauflage 1921].

³⁹ Besonders berühmt wurde Gus Vergleich des Konkubinats mit einem Teeservice: Überall sehe man eine Kanne mit vielen Tassen, aber nirgends den umgekehrten Fall.

den 1860ern und 1870ern den Westen nicht mehr besucht hatte und sich vermutlich nur durch seine Kontakte mit in China lebenden Westlern bzw. Lektüre von Publikationen auf dem Laufenden hielt. Gus Kompetenz nicht nur bezüglich der chinesischen Kultur sondern auch bezüglich der westlichen mochte daher den Jüngeren als gänzlich obsolet erscheinen, zumal – wie selbst heute noch oft zu beobachten – die Auslandsstudenten bemüht waren, nur das Allerneueste zu erlernen und nach Hause zu bringen. Schließlich sah man China als in seiner Entwicklung zurückgeblieben an und wollte schnellstmöglich aufholen. Ältere Fundamente der westlichen Kultur erschienen in dieser Perspektive somit nicht unmittelbar relevant, aber gerade auf Teile derselben berief sich ja Gu.

Nur wenige im republikzeitlichen China interessierten sich daher für Gu, der seinerseits offensichtlich keinen Anschluß an irgendwelche Strömungen suchte, sondern lieber für sich blieb und eher von Ausländern aufgesucht wurde. Eine bekannte Ausnahme jedoch war der ebenfalls später gern Englisch schreibende chinesische Schriftsteller Lin Yutang 林語堂 – wohl einer der meistgelesenen chinesischen Autoren im Westen Mitte des 20. Jahrhunderts. Soweit Gu nicht durch seine eigenen Schriften im Westen weiterwirkte (der Höhepunkt waren die frühen 1920er Jahre), fand er einen Widerhall bei Lin. Die Faszination, die Gu auf Lin ausübte, hatte zwar mit Gus profunder Kenntnis der britischen Kultur angefangen, führte aber weiter zu seiner positiven Präsentation der konfuzianischen Tradition in bewußtem Gegentrend zu den üblichen chinesischen und westlichen Meinungen seiner Zeit. Nicht der Konfuzianismus an sich, sondern dieser Nonkonformismus beeindruckte wiederum Lin Yutang, der ebenfalls untypisch aufgewachsen war, nämlich in einer seit Generationen christianisierten presbyterianischen Pastorenfamilie, deren Erziehungsnormen ihn der eigenen, das heißt chinesischen Tradition entfremdeten, wie er später beklagte. Lin empfand sich als »imitation China man«, um Gus Selbstbezeichnung des »imitation Western man« abzuwandeln, und sah wohl in Gu ein Vorbild, wie biographisch bedingte kulturelle Entfremdung scheinbar selbstbe-

wußt kompensiert werden könne. Aber noch ein weiterer Punkt faszinierte Lin an Gu: der Mut zum eigenständigen moralischen Urteil. Gu war nie ein bloßer Nationalist, der den Westen abkanzeln oder gar mit Chinas Weltmachtpotentialen kokettieren wollte im Sinne eines *China kann nein sagen*, wie ein bekannter chinesischer Buchtitel von 1996 lautete, in dem bezeichnenderweise ehemalige Auslandsstudenten in den USA im Zusammenhang mit der Taiwan-Krise und – ebenso bezeichnenderweise – in Imitation einer japanischen Vorlage, nationales Selbstbewußtsein demonstrieren wollten.⁴⁰ Man bedenke, daß dies auch im Westen die Phase der Prophezeiungen des »pazifischen Jahrhunderts« war, worauf eingangs angepielt wurde. Gu lag auch nicht direkt auf der Linie der modernen Neu-Konfuzianer, die häufig Liang Shumings erwähntes Buch als ihren historischen Ausgangspunkt begreifen und mit Mitteln der westlichen Philosophie den Konfuzianismus neu interpretieren und aktualisieren wollen, wobei politische Implikationen intendiert sind. Gus intellektuelle Statur war im Verhältnis dazu viele Nummern kleiner. Er war eben – obwohl er oft so betitelt wurde – kein Philosoph, sondern eher ein früher Missionar einer möglichen moralisch fundierten Kultursynthese, und dies war wohl der Hauptgrund für Lin Yutangs Faszination für Gu. Gu wie Lin waren primär bemüht, einem westlichen Publikum gegenüber die Respektabilität der chinesischen Kultur zu demonstrieren und somit – in Anlehnung an Gus Buchtitel gesagt – China gegen das Abendland zu verteidigen. Dies setzte jedoch voraus, daß beide die westliche Kultur nicht nur

⁴⁰ SONG 1996. Auf dieses Buch folgten noch einige andere im gleichen Tenor. Die japanische Vorlage, genaugenommen der Anfang einer ganzen Serie ähnlicher Publikationen (meist von oder mit Ishihara Shintarō), war Morita Akio 盛田昭夫 und Ishihara Shintarō 石原慎太郎: »No (nō)« to ieru nihon – Shin nichi-bei kankei no hōsaku (kādō) »No (ノ一)« と いえる日本・新日米関係の方策(カード) (Das Japan, das »nein« sagen kann – Die Strategie (Karte) einer neuen Beziehung zwischen den USA und Japan), Tokyo 1989. Ishihara erweiterte dann die Polemik auf Asien insgesamt mit einer Kopublikation zusammen mit Malaysias damaligem Premierminister Mahathir (*Asien kann nein sagen*), die 1994 in Japan erschien und wie die erste Kopublikation mit Morita (dem einstigen Sony-Chef) rasch ins Englische übersetzt wurde. Es ist anzunehmen, daß die chinesischen Imitatoren durch die englischen Versionen, die im Westen gleich hohe Wellen schlugen, davon Kenntnis bekamen.

kannten, sondern diese bis zu einem gewissen Grad auch zum Ausgangspunkt machten. Mit anderen Worten: die Verteidigung Chinas gegen das Abendland erfolgte *mit* dem Abendland. Insofern kann man hier von einer »Selbst-Orientalisierung« sprechen – um eine gängige Formulierung aufzugreifen. Als untypische Chinesen, die den »Spagat zwischen den Kulturen« beherrschten – wie Lin es gern formulierte –, fühlten sie sich in besonderer Weise genötigt und befähigt, die Verbindungslinien zwischen »Ost« und »West« herzustellen. Bei Gu geschah dies meist in Form von oft gewagten historischen oder sprachlichen Vergleichen, bei dem ungleich bekannteren und produktiveren Lin in Form ausgedehnter Mentalitäts-Charakterisierungen, fiktiver Verarbeitungen oder Übersetzungssammlungen im Stil von »Weisheitsbüchern«.

Heute ist Gu zwar im Westen wie in China fast vergessen – sieht man von einer kleinen Renaissance des Interesses seit den 1990er Jahren ab⁴¹ –, und selbst Lin Yutang gilt vielen als obsolet. Aber bei allem, was man berechtigterweise an Gus oft simplistischen Denkfiguren und seiner nur zu oft demonstrierten Überkompensation kultureller Zugehörigkeitsunsicherheit monieren mag, kann seine Figur auch den Lehrenden über China wie den Lernenden immer wieder an einen grundsätzlichen Punkt erinnern: nämlich ob nicht im Zeitalter des als Antidot zum Kulturkampf oft geforderten Dialogs seine Überzeugung, daß die Unterschiede zwischen dem »Osten des Konfuzius« (zu dem man noch viele Namen hinzufügen könnte) und dem »Westen Shakespeares und Goethes« (wozu man ebenfalls noch viele Namen hinzufügen könnte) gar nicht so groß sind, nicht durchaus mehr Stoff für einen fruchtbaren interkulturellen Dialog liefern könnte, als heute nicht zuletzt auch akademisch gängige wertindifferente Formen postmoderner radikal-relativistischer Anti-Essentialismus-Kritik. (Dies sollte – notabene – aber nicht als ein Plädoyer für den »Essentialismus« per se mißverstanden werden!) Das Entscheidende ist vielmehr, daß Gu mit seiner Position gerade den Zu-

⁴¹ Vgl. hierzu Anmerkung 3.

sammenhang und nicht den Gegensatz von kultureller Identität und Dialog unterstreicht, wobei – wie Rémi Brague in einer interessanten Reflexion des Beispiels Europa ausgeführt hat – eine zukunftsfähige »kulturelle Identität« nicht in der Abgrenzung zum »Anderen« besteht, sondern geradezu in diesem wurzelt und sich dieses immer wieder aneignen muß⁴² mit dem »Selbstbewußtsein« (im doppelten Sinne des Wortes) der eigenen Hybridität zwischen latent existenter Barbarei und angestrebten überkommenen (und somit übernommenen) Werten.⁴³ (Insofern hat der »kulturelle Außenseiter« bzw. der eingangs angesprochene heutige Exilant nicht umsonst zuweilen einen gewissen Erkenntnisvorteil, gerade weil ihm die »kulturelle Identität« nicht selbstverständlich ist, sondern er sie bewußt erwerben muß). Gus Position, wenn auch von ihm selbst nicht immer sehr überzeugend vorgebracht, ist daher durchaus aktuell, und trotz seines Rekurses auf präindustrielle Vorbilder entpuppt er sich (was vielen seiner Modernisierungs- und Industrialisierungs-fixierten Landsgegnossen unverständlich blieb) in diesem Sinne als durchaus modern bzw. »global« denkend. Somit findet sich hier – um auf unsere Ausgangsfrage nach einer modernen Identitätskonstruktion in China zurückzugehen – auch ein wichtiges Potential für eine moderne Identität – aber eben nicht nur für eine chinesische. Und dann hat sich wohl auch das Bedürfnis, China gegen das Abendland oder das Abendland gegen China verteidigen zu müssen, von selbst erübrigt.

⁴² Zur Frage der »kulturellen Identität« siehe BRAGUE 1992, besonders Kap. 7 (Interessanterweise trägt die italienische Übersetzung dieses Buches den schärfer konturierten Titel: *Il Futuro dell'Occidente. Nel Modello Romano la Salvezza dell'Europa*. Die deutsche Übersetzung nennt sich in Anlehnung an eine Kapitelüberschrift *Europa: eine exzentrische Identität*).

⁴³ Vgl. ebd., Schlußparagraph des Werkes.

Literatur

- ARKUSH 1965. R. David Arkush: »Ku Hung-ming (1857–1928)« in *Papers on China*, Bd. 19, 1965, S. 194–238.
- BOORMAN / HOWARD 1967. *Biographical Dictionary of Republican China* (hrsg. von H. Boorman, R. Howard), 2. Bd., New York/London: Columbia University Press, 1967.
- BRAGUE 1992. Rémie Brague: *Europe, la voie romaine* (Europa. Eine exzentrische Identität), Paris: Criterion 1992.
- DICKINSON 1901. Goldsworthy Dickison: *Letters from John Chinaman*, London 1901.
- GU 1916. Gu Hongming, *Der Geist des chinesischen Volkes*, 1916.
- GU 1920. Gu Hongming: *Vox clamantis. Betrachtungen über den Krieg und anderes*, Geleitwort von Heinrich Nelson, Berlin 1920.
- GU 1956. Gu Hongming: *The Conduct of Life – or the Universal Order of Confucius. A Translation of one of the Four Confucian Books, Hitherto Known as the Doctrine of the Mean*, Taipei 1956.
- JOHNSON 1985. Reginald F. Johnson: *Twilight in the Forbidden City*, Hongkong 1985 [1934].
- LI 2002. Li Yugang 李玉剛, *Kuangshi Guaijie – Gu Hongming Biezhuan* 狂士怪杰: 辜鴻銘別傳 (Verrückter Gelehrter und seltsames Genie – eine inoffizielle Biographie des Gu Hongming), Peking: Renmin 2002.
- LIANG 1941. Liang Qichao, »Ouyou Xinying Lu Jielu« 歐遊心影錄節錄 (Gegliederte Aufzeichnungen über die Eindrücke auf einer Europareise) in *Yinbingshi Heji* 飲冰室合集 (Sammlung aus der Eistrinker-Klausen), Bd. 5, Shanghai 1941.
- LIANG 1982. Liang Shuming: *Dong-Xi Wenhua Jiqi Zhexue* 東西文化及其哲學 (Östliche und Westliche Kulturen und ihre Philosophien), Ausgabe Taipei 1982 [Erstaufgabe 1921].
- LO 1988. Lo Hui-min, »Ku Hung-ming's Schooling« in *Papers on Far Eastern History*, Sept. 1988, S. 45–64.
- MORITA / ISHIHARA 1989. Morita Akio, Ishihara Shintaô: »No (nô)« to ieru nihon – Shin nichu-bei kankei no hōsaku (kado) (Das Japan, das »nein« sagen kann – Die Strategie (Karte) einer neuen Beziehung zwischen den USA und Japan), Tokyo 1989.
- RIEDIGER 1987. Uwe Riediger: »Ku Hung-ming – Umriss eines Lebens (- 1928)« in *Oriens Extremus*, Jahrg. 31, 1987–1988, S. 197–242.

- MAUGHAM SOMERSET 1957. W. Somerset Maugham: *On a Chinese Screen*. London et al. 1957 [1922].
- SONG 1996. Song Qiang 宋強 et al.: *Zhongguo Keyi Shuo Bu – Lengzhan Hou Shidai De Zhengzhi Yu Qinggan Jueze* 中國可以說不-冷戰後時代的政治與情感抉擇 (China kann nein sagen – Die politische und emotionale Alternative in der Ära nach dem Kalten Krieg), Peking: Zhonghua Gongshang Lianhe 1996.
- WEN 1937. Wen Yuanning 溫源甯: »Ku Hung-ming« in *T'ien hsia Monthly* Bd. IV, Nr. 4, April 1937, S. 386.
- WILHELM 1980. Richard Wilhelm: *Die Seele Chinas*, Frankfurt 1980 [1926].
- WILHELM 1956. Salome Wilhelm: *Richard Wilhelm – Der geistige Mittler zwischen China und Europa*, Düsseldorf 1956.
- WU 1999. Wu Xiaoqiao, »Ku Hung-Ming und der Kulturdialog zwischen China und Europa im 20. Jahrhundert« (http://www.inst.at/studies/s_0712_d.htm; letzter Zugang 23.7.2004.)
- Zhongguo Jin-Xiandai Renming Da Cidian* 中國進現代人名大辭典 (Großes Namenslexikon der Persönlichkeiten des neueren und modernen China), Peking 1989, S. 673.