

Holenstein

China ist nicht ganz anders ***Vier Essays in global vergleichender Kulturgeschichte***

Zürich: Ammann Verlag. 2009. 201 S. ISBN 978-3-250-30024-3
handliches Format, sorgfältige Gestaltung, lesefreundlicher Druck

Eine Kurzfassung des Buches von Richard Dähler

Inhaltsverzeichnis	Seitenzahl im Original
Einführung	7
Komplexe Kulturen	15
China – eine altsäkulare Zivilisation	41
Chinesisches in europäischen Alphabetschriften Ein Versuch in vergleichender Schriftgeschichte	99
Die Schweiz – ein Studienobjekt interkultureller Politologie »Typisch Ostasiatisches« in der Verfassungstradition der Schweiz	175
Quellennachweis	201

Literaturhinweise finden sich am Ende jedes Essays.

Klappentext

Wie anders ist China wirklich? Mit konkreten Beispielen arbeitet Elmar Holenstein in seinem kulturgeschichtlichen Vergleich an der **Überwindung europazentrierten Denkens**. Dabei wird die Notwendigkeit offenbar, die Komplexität der eigenen wie jeder anderen Kultur zu erkennen: Ein *Clash of Civilizations*, so die These, ist immer ein *Clash of Complex Civilizations*. Die Grenzlinien zwischen den Kulturen sind nicht als starre Fronten aufzufassen, denn in den Tiefen vermeintlich »fremder« und »traditioneller« Kultur lassen sich Parallelen zu dem finden, was uns in der eigenen »vertraut« und »modern« erscheint. Somit büssen eigene Errungenschaften ihre scheinbare Exklusivität ein. Der Westen etwa verweist stolz auf sein drei Jahrhunderte altes »säkulares Zeitalter«. Ostasien hingegen kennt eine säkulare Zivilisation, die sich dort seit gut zweieinhalbtausend Jahren kulturkampflos und kontinuierlich zu halten vermochte. Umgekehrt entdecken wir bei sorgfältigem Hinsehen in der eigenen Kultur Phänomene, die wir gewohnt sind, als »typisch chinesisch« oder zumindest »typisch ostasiatisch« anzusehen. Wer daran glaubt, dass Modali-

täten und Mentalitäten kulturell geprägt sind, muss die Herkunft dieser kulturellen Prägungen hinterfragen – und dabei womöglich gängige Kategorien und Vorurteile überdenken.

Biographie

ELMAR HOLENSTEIN, geboren 1937 in St. Gallen, war als Professor für Philosophie in Bochum, Tokio, Hong Kong und Zürich (ETH) tätig. Seit seiner Emeritierung lebt er in Yokohama. Im Ammann Verlag erschien zuletzt sein Philosophie-Atlas (2004).

Die Internetsuche nach Einträgen zu Elmar Holenstein ist ergiebig und widerspiegelt seine jahrzehntelange Tätigkeit. Mir hat es ganz besonders sein Philosophie-Atlas angetan, eine kartographische Sichtbarmachung der Ausbreitung von Philosophien.

Mit dieser Kurzfassung der Essays über China hoffe ich Neugierde zu erwecken. Das Buch ist gut verständlich geschrieben, wendet sich nicht nur an einschlägig Gebildete. Hervorhebungen und Fussnoten von R.D.

Einführung

Können Menschen verschiedenster Herkunft und Kultur miteinander auskommen, ja gar voneinander profitieren? Kulturen sind nicht einheitlich, sondern voll innerer Gegensätze. Der Verfasser will über Zweiteilungen wie Ost-West, Christentum-Islam, Europa-China hinwegkommen. Es gibt nicht nur Unterschiede, sondern auch überraschende Überlappungen und Angleichungen. In seinen vier Essays prüft Elmar Holenstein an konkreten kulturellen Erscheinungen die Gleichheit und Verschiedenheit weit auseinander liegender Zivilisationen, die sich über Jahrtausende nur geringfügig und meist nur indirekt beeinflusst haben.

Der erste Essay über *Komplexe Kulturen* handelt von der Aussenstehenden oft genug verborgenen internen Heterogenität der Kulturen.

Der zweite Essay über *China - eine altsäkuläre Zivilisation* - befasst sich mit dem in **Europa und Nordamerika seit gut dreihundert Jahren** bestehenden *säkularen Zeitalter*, **das säkulare Ostasiens besteht seit zweieinhalbtausend Jahren**. Wichtiger als das ist aber der Umstand, dass es keinen Grund gibt für China anzunehmen, Religion und Moral seien zwar grundsätzlich trennbar, soziale und politische Wertvorstellungen würden insgeheim aber doch von Religion und ihrer langen Geschichte getragen.

Im dritten Essay, *Chinesisches in europäischen Alphabetschriften*, wird an einem griffigen und dazu im wörtlichen Sinn anschaulichen Beispiel gezeigt, dass die einfache kulturelle Zweiteilung - Europäisches hier, Chinesisches dort – nicht zu halten ist. Anders als es bei oberflächlicher Betrachtung scheint, sind die chinesischen und die europäischen

Alphabetschriften einander nicht diametral entgegengesetzt. Die Schriften der Menschheit sind ein Paradebeispiel für die kulturtheoretische Daumenregel, dass etwas, das in einer Kultur besonders stark ausgeprägt ist, in vielen anderen Kulturen zumindest ansatzweise gleichfalls zu finden ist.

Der vierte Essay – *Die Schweiz – ein Studienobjekt interkultureller Politologie*, befasst sich mit drei Themen. (a) Informelles Recht, typisch für ostasiatische Staaten, Japan ebenso wie China, hat auch in der Schweiz eine beachtliche Tradition. Sie ist jedoch zurzeit in der Schweiz stärker gefährdet als in Ostasien. (b) Kollektive Rechte, denen man im liberalen »Westen« mit Misstrauen begegnet, sind in der für ihre Freiheitsliebe viel gerühmten Schweiz, wie die Verfassungsbestimmungen zum Schutz gefährdeter Landessprachen beweisen, eine Selbstverständlichkeit. (c) Die Schweiz verstand es 1848, in einer epochalen Umbruchsituation, archaische (»mittelalterliche«) und moderne politische Strukturen umsichtig zu fusionieren.

Komplexe Kulturen (15)

Kulturelle Traditionen sind keine kompakten, deutlich voneinander abgehobenen und homogene Einheiten. Sie sind in aller Regel kontinuierlich ineinander übergehende und entsprechend heterogene Gebilde. Die Grenzen von Kontinenten, Klimazonen, Populationen, Staaten, Wirtschaftsregionen, Sprachen und Religionen decken sich nicht. Auch in Europa, deckten sie sich nie. Kulturelle Traditionen sind nicht homogen, weil die Komponenten einer Kultur nicht dauerhaft aufeinander einwirken. Dem Sprachwandel liegen andere Ursachen zugrunde als dem Wandel der Religionen und Bevölkerungsverschiebungen.

Statt von „Hochkulturen“ wie früher sprechen die Sozialanthropologen heute lieber von „komplexen Gesellschaften“, „komplexen Kulturen“ oder „komplexen Zivilisationen“.

Unterschiede gab es schon in den archaischen Kulturen, früher als „primitive“ von den „Hochkulturen“ abgegrenzt. Die Unterschiede sind jedoch ausschliesslich biologisch bedingt: Lebensalter, Geschlecht, Verwandtschaftsbeziehungen. Der wichtigste Faktor für den Wandel dieser Gesellschaften scheinen ökologische, also ebenfalls natürliche Bedingungen, zu sein. In den folgenden Phasen der Geschichte sind es die Domestikation von Pflanzen und Tieren, die Bildung von Städten und Staaten, die Entstehung von Berufen, Ständen, Besitzenden und Besitzlosen usw. Jede Berufsgruppe und gesellschaftliche Schicht entwickelt eine andere Rangordnung von wichtig/unwichtig.

Obwohl es sich hier nicht um natürliche, biologische Faktoren handelt, die für die Gliederung archaischer Gesellschaften entscheidend sind, sondern kulturelle Faktoren,

haben sie mit den biologischen doch etwas gemeinsam: Sie alle sind transkulturelle Faktoren. Sie haben ihren Ursprung nicht in spezifischen Kulturen, sie sind nicht auf die ethnische Herkunft, die Sprache oder die Religion der Menschen zurückführbar. Keiner Kultur, keiner grossen Religion und keiner moderner Gesellschaftsideologie ist es gelungen, eine dieser Weiterentwicklungen dauerhaft rückgängig zu machen.

Komplexe Wertesysteme (19)

Die menschlichen Kulturen sind voll innerer Spannungen. Ein wichtiger Grund dafür ist, dass dies auch für die menschlichen Wertesysteme der Fall ist. Wertedilemmata und Wertekonflikte sind unvermeidlich. Stark ausgeprägte individuelle Freiheit verträgt sich nicht mit optimaler sozialer Gerechtigkeit.

Transkulturelle Wertesysteme und Wertekonflikte (20)

Die verschiedenen Kulturen unterscheiden sich nicht durch je andere Grundwerte. Jene, die in einer Kultur besonders ausgeprägt sind und die für sie als »typisch« angesehen werden (zum Beispiel die »Fünf Tugenden« der konfuzianischen Ethik: Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Sittlichkeit, Weisheit und Vertrauenswürdigkeit), findet man zumindest dem Ansatz nach auch in jeder anderen Kultur, die sich über einen grösseren Raum und eine längere Zeit erstreckt.

Nicht alle Grundwerte lassen sich in jeder Situation optimal realisieren. Das hat zur Folge, dass man in überregionalen Kulturen nicht nur den gleichen Werten begegnet, sondern immer wieder auch den gleichen Wertekonflikten. Ein Beispiel dafür sind die Erörterungen darüber, was wichtiger ist, das Familien- oder das Gemeinwohl. Diskussionen über dieses Dilemma finden sich sowohl in der europäischen als auch in der chinesischen Literatur.

Allianzen über die Grenzen der Kulturen hinweg (22)

Komplexität, Inhomogenität und Disharmonie sind den Kulturen und den Wertesystemen inhärent. Eine Folge, die sich aus der Komplexität der Kulturen ergibt, zeigt sich, wenn wir statt bloss von Kulturen oder Zivilisationen ausdrücklich von komplexen Kulturen oder komplexen Zivilisationen sprechen. Aus Samuel Huntington's *Clash of Civilizations* wird so ein *Clash of Complex Civilizations*. Man wird sich bewusst, dass ein Kampf zwischen Kulturen stets ein Kampf zwischen Gebilden mit einer heterogenen Binnenstruktur sein wird.

Es sind nicht nur die »Proletarier aller Länder«, die sich über die Landesgrenzen hinweg verstehen. Die Erfolge der europäischen Kolonisatoren in Asien und auch in Afrika, vor den grossräumigen Eroberungen im 19. Jahrhundert, sind zu einem erheblichen Teil den gleichgelagerten Interessen der einheimischen und der fremden Kaufleute zuzuschreiben und nicht allein der waffentechnischen Überlegenheit der Europäer.

Fatale Folgen der Homogenitätsannahme 24)

Die dogmatische Annahme, Kulturen seien homogene Gebilde, führt zu widersprüchlichen, einander polar entgegen gesetzten Charakterisierungen der einzelnen Traditionen. Für Friedrich Nietzsche sind das Christentum lebensverneinend und der »Hinduismus« lebensbejahend. Für Albert Schweitzer sind umgekehrt das Christentum lebensbejahend und der »Hinduismus« lebensverneinend. Max Weber und Jürgen Habermas halten Christentum und Hinduismus für weltverneinend, den Konfuzianismus und die griechische Metaphysik hingegen für weltbejahend.

Eine andere verhängnisvolle Folge der Homogenitätsannahme ist, dass die verschiedenen Strömungen und Ausgestaltungen einer Kultur unilinear angeordnet werden und nichts Eigenwüchsiges aufzuweisen scheinen. Der Glaube an die Homogenität der Kulturen lässt dann nur noch Unterschiede im Grad der Entwicklung zu.

Homogenität — kein kulturelles Ideal (26)

Homogene Kulturen sind weder anthropologische Realität noch ein Ideal. Optimale Selbstverwirklichung ist nur möglich, wenn man vorübergehend und in mancher Hinsicht auch dauerhaft auf völlige Eigenständigkeit verzichtet. Das Beispiel der Sprache ist dafür lehrreich. Das Ausdruckspotential jeder einzelnen Sprache bleibt hinter dem Ausdruckspotential, über das die Menschen von Natur aus verfügen, zurück. Die Bedeutung einer sprachlichen Äusserung ist abhängig vom jeweiligen Kontext und vom jeweiligen Sprachsystem. Die sprachlichen Konnotationen und Assoziationen sind andere, wenn wir dasselbe in deutscher oder englischer, in chinesischer oder japanischer Sprache sagen.

Die vielfältigen Anlagen, mit denen ein Mensch geboren wird, werden nicht alle zusammen optimal in einer einzigen kulturellen Tradition verwirklicht.

Widersprüchliches innerhalb komplexer Traditionen (28)

Komplex sind nicht erst die heutigen Kulturen. Ebenso mannigfaltig, reich an Variationen und nicht frei von Widersprüchen, sind die Traditionen, aus denen sie sich herleiten. In Europa hat man sich daran gewöhnt, bei einer Erörterung der allgemeinen Menschenrechte nur jene Passagen aus der Bibel, der hellenischen Philosophie und dem römischen Recht zu zitieren, mit denen sie sich begründen und als Erbgut der eigenen Tradition darstellen lassen. Allzu oft bleibt ausgeblendet, dass man sich bei der Ablehnung allgemeiner Menschenrechte – für Frauen, Besitzlose, Sklaven und »barbarische« Völker – ausgerechnet auf die beiden überragenden Autoritäten der hellenischen Philosophie, Platon und Aristoteles, und innerhalb der Bibel auf ihren philosophischsten Denker, den Apostel Paulus, berufen kann und dies in der Tat Jahrhunderte lang auch getan hat.

Es ist unfair und unwissenschaftlich dazu, in der eigenen christlichen Tradition nur das herauszuheben, was mit heutigen Überzeugungen verträglich ist, und in den Traditionen einer anderen Kultur und Religion ausschliesslich das, was ihnen widerspricht.

Universales Entwicklungs- und Rechtfertigungspotential komplexer Traditionen (30)

Die Komplexität der kulturellen Traditionen hat eine bemerkenswerte Folge: Es gelingt immer wieder, die Anregung zu radikalen gesellschaftlichen Reformen durch ausländische Vorbilder herunterzuspielen und die Neuerungen statt dessen mit Vorgaben aus der eigenen Tradition zu motivieren oder nachträglich zu legitimieren. Als Beispiel dient die Verfassung der Schweiz aus dem Jahre 1848, für die man an die eigene, idealisierte Tradition anknüpfende Worte wählte und all das vermied, was an das wirkliche Vorbild erinnerte: Die Erste Französische Republik.

Auch in China wurden von europäischen Modellen angestossene Modernisierungsbestrebungen, nicht erst im 19. und 20. Jahrhundert, immer wieder mit Rückgriffen auf die eigene Tradition begründet, so die Forderung von gleichen Rechten für alle und von individueller Freiheit sowie das Ideal der globalen Solidarität.

Chinesische Befürworter einer grundlegenden staatlichen Reform weisen immer wieder darauf hin, dass schon im antiken China, in Abhängigkeit von den veränderten Lebensbedingungen, ein revolutionärer Wandel der Staatsstruktur stattgefunden hat.

Die Einsicht, dass lokale und regionale Unterschiede naturbedingt und selbstverständlich sind, ist eine noch ausgeprägtere traditionelle chinesische Überzeugung als die Unumgänglichkeit des geschichtlichen Wandels. Formelle demokratische Staatsverfassungen sind eine hellenische Errungenschaft, und die grundsätzliche politische Gleichberechtigung aller Menschen, Besitzlose und Frauen miteingeschlossen, eine (späte) europäisch-amerikanische.

Die Nichtreduzierbarkeit der kulturellen Traditionen auf ihre erste Blütezeit (34)

Lange glaubte man, die Eigenart einer kulturellen Tradition in ihrer Frühgeschichte in »originaler« und damit zugleich in »reiner« und allein »echter« und gleich auch noch in »definitiver«, nicht überholbarer Form vor sich zu haben, unbefleckt von späteren Degenerationen und Fremdeinflüssen. Von Fremdeinflüssen nahm man dogmatisch an, dass sie oberflächlich blieben und das »Wesentliche« einer Kultur nur verdunkelten oder verschleierten, nicht aber, dass sie es tiefgreifend umzugestalten vermochten. Als Beispiel nennt der Autor diese Einstellung in der evangelischen Theologie mit ihrer Konzentration auf die Bibelforschung. Die Kanonisierung der frühesten Zeugnisse des Christentums, d. h. die Annahme, dass sie als der Massstab (»Kanon«) zu nehmen sind, an dem alles Folgende zu messen ist, wird in ihr durch eine zusätzliche religiöse Annahme gestützt, durch den Glauben an die göttliche Inspiration der biblischen Schriften. Mit der Gleichsetzung von »früh« mit »echt« und »kanonisch« verband sich gleich noch die weitere dogmatische Annahme, dass es schriftliche Texte sind, die als Kanon und alleinige Autorität zu betrachten sind.

Bei europäischen Gelehrten vom 18. bis weit ins 20. Jahrhundert hinein findet man eine Voreingenommenheit für frühe klassische und schriftliche Dokumente bei der Darstellung aussereuropäischer Kulturen. Noch immer erscheinen philosophische Lesebücher, die sich bei der Auswahl aussereuropäischer Denker in Süd- und Ostasien nahezu gänzlich mit Philosophen der vorchristlichen Achsenzeit¹ und im Islam mit solchen der Goldenen Zeit der muslimischen Philosophie vom 9. bis 12. Jahrhundert begnügen. Die frühesten Erklärungen zur Gleichheit aller Menschen und zu einer universalen Ethik stammen aus Südasien. Jaina- und Buddhadharma hatten sie verkündet. Ein Arzt namens Xu Yan-zuo, der sich 1896 in Guangzhou für die Gleichbehandlung aller Kranken, armer wie rei-

¹ Von Carl Jaspers, 1883-1969, geprägter Begriff für die Zeitspanne von 800 bis 200 v. Chr., in der gleichzeitig in vier voneinander unabhängigen Kulturräumen die philosophischen und die technologischen Fortschritte gemacht wurden, die bis heute Grundlagen aller Zivilisationen sind.

cher, einsetzte, berief sich nicht auf die europäische oder amerikanische Erklärung der universalen Menschenrechte, sondern auf buddhaitische² Klassiker.

China – eine altsäkulare Zivilisation (41)

Die Sicht vom säkularisierten nordatlantischen Kirchturm auf das Erdenrund

In China ist Atheismus seit der vorchristlichen Achsenzeit mit grösster Selbstverständlichkeit eine legitime Wahl. Die »Trennung von Staat und Kirche« ist im »Westen« in vielen rechtlich verbindlichen Dokumenten festgeschrieben, wird jedoch in den wenigsten Staaten kompromisslos praktiziert. **Jahrhunderte bevor Europa und die USA als »weltweit säkularisierende Mächte« mit durchmischten Mitteln und Resultaten tätig wurden, wirkte China in Ostasien nachhaltig säkularisierend in Vietnam, Korea und Japan.** Über das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einem säkular geführten Staatswesen hat man sich in Ost- und Südasien aber nie Illusionen hingegen. Nicht einmal der kommunistischen Partei Chinas fehlt heute, nach den katastrophalen Entgleisungen ihrer revolutionären Unternehmungen, das Sensorium dafür, dass das Land von einem moralischen Motivationsschub durch den wieder freigegebenen Unterricht der konfuzianischen Klassiker profitieren kann. 2006 verkündete der Leiter des staatlichen Amtes für religiöse Angelegenheiten: „Religiöse Kraft ist eine der wichtigen gesellschaftlichen Kräfte, von denen China Stärke bezieht“.

Das Fortbestehen der Religionen in der Moderne und erst recht ihre Fähigkeit, sich zu erneuern, hat dazu geführt, dass Säkularisierung und Modernisierung nicht mehr als koevolutionäre Prozesse betrachtet werden. Nun werden weitanschaulicher Pluralismus als Kennzeichen der Moderne und »patchwork religions« als Kennzeichen der Postmoderne ausgegeben. Für beides sind das traditionelle China und Japan bekannte Vorzeigebispiele.

»Das Edikt von Nantes [1598] machte erstmals den Versuch, zwei Religionen in einem Staate zuzulassen«. Es war ein klassisches Toleranzedikt. Die den Hugenotten gewährte Duldung enthielt nichts von einer positiven Anerkennung der Glaubensinhalte und der zivilen Reformen der tolerierten Konfession. Ganz anders das berühmte zwölfte Felsenedikt des südasiatischen Maurya-Herrschers Ashoka aus dem 3. Jahrhundert. Es ist weit mehr als ein Toleranzedikt und zeugt auch von mehr als blos-

² Elmar Holenstein hat in seinem Philosophie-Atlas (2004: 28) neue Bezeichnungen eingeführt, u.a. buddhaitisch anstelle von buddhistisch.

ser Anerkennung. Es ist ein eigentliches »Reverenzedikt«, wie man es in der Geschichte der Christenheit und Europas nicht findet: „Der König ehrt alle Religionsgemeinschaften mit Geschenken und Ehrungen. [...] Geehrt werden müssen fremde Religionsgemeinschaften in dieser oder jener Form. [...].“

Das Gegenteil zu einem hedonistischen und materialistischen Leben ist in China weniger ein spirituelles als vielmehr ein weises und ehrenhaftes Leben. Nicht Mystik, sondern Weisheit ist ein Lebensziel.

Trennung von Religion und Staat (55)

Die Trennung von Religion und Staat ist das offensichtlichste Kennzeichen einer säkularen Gesellschaft. Sie ist umso dringender und einer verfassungsrechtlichen Sicherung bedürftiger, je kirchlicher, kirchen- und staatsähnlicher die Religionsgemeinschaften organisiert sind und je ganzheitlicher ihr Anspruch ist, sämtliche Lebensbereiche, private und öffentliche, zu regulieren. Die Religionsgemeinschaften im westlichen Teil der »Alten Welt« waren dies in der Regel mehr als die grossen Religionen (Buddhadharma, Jainadharmas, Daojiao) in Süd- und Ostasien.

Eine Ausnahme in dieser Hinsicht waren in Ostasien (und sind es in Südasien immer noch) einzelne Mönchsorden, vor allem buddhaische. Deren Macht hat in China, Korea und Japan mehrfach zu gewaltsamen Aushebungen und Aufhebungen von Klöstern geführt. Die offizielle Begründung der Klosteraufhebungen im Zuge der evangelischen Reformation war theologisch. Es ging um die Durchsetzung einer anderen, für allein richtig gehaltenen Konzeption der christlichen Heilslehre und Lebensgestaltung. Die Begründung in Ostasien war dagegen wie die im Gefolge der Französischen Revolution säkular-anthropologischer und offen politischer und wirtschaftlicher Natur.

Mit dem Verweis auf die negativen Erfahrungen mit religiösen Bewegungen ist es in China bei einer bis heute anhaltenden polizeistaatsähnlichen Überwachung aller religiösen Gemeinschaften geblieben.

Humanpsychologische Fundierung der Moral (59)

Ein gewichtigeres Kennzeichen einer säkularen Gesellschaft als die formelle Trennung von Religion und Staat und für diese grundlegend ist die **Trennung von Religion und Moral**. Die Autonomie der Moral ist eine Errungenschaft, die in Ostasien an-

ders als in Europa, nie in den Hintergrund gerückt, ganz vergessen oder gar gelehnet wurde.

Der auffälligste Unterschied zwischen den achsenzeitlichen Moralbegründungen in China und den neuzeitlich-europäischen, besonders der kantischen, besteht darin, dass in China ältere religiöse Begründungen keine spürbare und insgeheim animierende Rolle spielen.

Menschliche Moral ist doppel- oder gar mehrbödig. Die Überzeugung der moralischen Autonomie, begleitet von einem Gefühl der Selbstgerechtigkeit, die sich mit dem Bewusstsein, über die richtige Gesinnung zu verfügen und moralisch zu handeln, einstellen mag, ruht auf einem komplexen und oft auch brüchigen Fundament. Für den Konfuzianer Meng Zi ist die moralische Veranlagung dem Menschen von Natur aus eigen. Eine solche Erklärung findet man bei Charles Darwin und heute im Anschluss an ihn in der Evolutionären Psychologie.

Den Standardeinwand gegen eine Ableitung moralischer Gebote aus angeborenen Gefühlen hat Darwins erster wortmächtiger Anhänger, Thomas Huxley, formuliert: Angeboren sind den Menschen nicht nur moralische Gefühle, sondern gleichermaßen unmoralische. Der Natur können wir entnehmen, wie wir zu unseren Gefühlen gekommen sind, nicht aber, warum die unmoralischen zurückzuweisen sind.

Moralische und religiöse Überzeugungen und Praktiken haben im Verlauf der frühen Geschichte der Menschheit allmählich feste Konturen gewonnen. Der Gottesbegriff wird ethisiert und damit einhergehend das religiöse Leben. Religiosität manifestiert sich nicht mehr in Riten, bei denen es nicht darauf ankommt, ob sie mit innerer Anteilnahme oder rein mechanisch vollzogen werden. Opfer haben nicht mehr den Sinn, irgendwelche Bedürfnisse von Geistern und Göttern zu befriedigen. Wichtiger oder gar allein entscheidend ist die Befolgung von Gottes moralischen Geboten.

Böckenfördes Problem in Ostasien (68)

Das von Ernst-Wolfgang Böckenförde³ als Paradoxon formulierte Problem besteht darin, dass ein freiheitlicher säkularer Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben. In Europa und Amerika zehren die sittlichen Grundhaltungen und kulturellen Formen des Zusammenlebens, von denen die liberale Staatsordnung getragen wird, auch wenn sie längst wie der Staat selbst säkularisiert sind, von religiösen Traditionen.

³ Deutscher Verfassungsrechtler, *1930.

In China ist die Erinnerung an die theokratische Konzeption des Staates und eine theologische Begründung der Moral, die der säkularen Auffassung des Staates und der naturalistischen Begründung der Ethik vorausgingen, längst verblasst. Der Wandel setzte nicht vor gut drei Jahrhunderten ein, sondern vor bald drei Jahrtausenden. In Ostasien mit seinen alten säkularen Traditionen vertraut man jedenfalls mehr auf natürliche Anreize zur Verwirklichung ethischer Lebensformen als in Europa.

Nicht nur die Natur des Menschen ist ambivalent, die Religionen sind es ebenfalls, das Christentum ist keine Ausnahme. Gegen eine religiöse Kultur, von der die Religionsfreiheit und andere Menschenrechte abgelehnt werden, »ist der Staat ungeachtet seiner Freiheitlichkeit und Offenheit gehalten, Barrieren zu errichten«, so Böckenförde.

Seit alters diskutieren Philosophen in Europa wie in China, was ein gedeihliches Zusammenleben der Menschen eher garantiere, strenge Gesetze oder eine gute Erziehung. In Europa und ebenso in Asien, in der aristotelischen ebenso wie in der konfuzianischen und in der buddhaitischen Literatur stösst man noch auf einen **dritten Faktor: gesicherte Lebensbedingungen**, die über dem Existenzminimum liegen und ein menschenwürdiges Leben zuallererst ermöglichen. Diese Auffassung ist wohl auch hinter der Forderung der chinesischen Regierung nach einem Recht auf wirtschaftliche Entwicklung vor den übrigen Menschenrechten zu sehen.

Es ist etwas anderes, mit wirtschaftlichen Infrastrukturmassnahmen den Boden zu bestellen, auf dem – getragen vom Eigeninteresse einer Mehrheit der Bevölkerung – zivile Tugenden erstarken, als ihr diese mit einem von einer staatlichen Ethikkommission verfassten Moralkodex beibringen zu wollen.

Konfuzianische Zivilreligion (77)

In China ist das staatstragende Ethos seit mehr als zwei Jahrtausenden nicht in einer theologischen Religion fundiert, sondern in einer säkularen Lebenslehre, der konfuzianischen. Gute Werke werden nicht mit einer Belohnung und persönliche Opfer zugunsten anderer nicht mit einer Kompensation nach dem Tode in einer jenseitigen Welt motiviert, sondern allein mit ihren Folgen für die Angehörigen und die Gemeinschaft, der man angehört. Wenn es ein Korpus von Ideen gibt, das den Namen »Zivilreligion« verdient, dann ist es die konfuzianische Moral- und Staatsphilosophie. Unter diesem von Jean-Jacques Rousseau geprägten Begriff versteht man weltanschauliche Überzeugungen, die man als unerlässlich für das solidarische Zusammenleben in

einem Staat betrachtet. Dazu gehören: Existenz einer Gottheit, ein Leben nach dem Tod mit der Möglichkeit zu einer ausgleichenden Gerechtigkeit und »die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze«.

In der konfuzianischen Zivilreligion sind der Glaube an überirdische, anthropomorph vorgestellte personale Wesen und ein Leben nach dem Tod ohne Bedeutung für die Ethik. Der in der Tradition und nach wie vor im Volk vorgefundene Geisterglaube wird von den konfuzianischen Weisen respektiert und zugleich auf Abstand gehalten.

Der Himmel ist in der konfuzianischen Philosophie nicht als eine übernatürliche Gegebenheit gedacht, sondern als ausserirdischer Teil der Natur, der als Ordnungsfaktor von dieser nicht abtrennbar ist. Als ethisches Regulationsprinzip manifestiert sich der Himmel denn auch vor allem in den intuitiven moralischen Überzeugungen der Menschen. Traditionelle an den Himmel adressierte Zeremonien werden nur mehr symbolisch als Ausdruck der Ehrfurcht und der Dankbarkeit einem wenig fasslichen Schicksal gegenüber verstanden. Die neokonfuzianischen Philosophen haben die überlieferte konfuzianische Moral- und Staatslehre einem umfassenden Lehrsystem von der Welt und der Natur des Menschen weiterentwickelt. Da sie nach wie vor als eine nichttheologische Weltanschauung verstanden wurde, hatten die neuzeitlichen Revolutionen in den Naturwissenschaften in der konfuzianischen Zivilreligion jedoch weit geringere Konflikte und Konvulsionen zur Folge als in den abrahamitischen Religionen. Es wurden keine göttlichen Offenbarungen und heiligen Schriften widerlegt, sondern nur ein der aristotelischen Naturphilosophie vergleichbares, von Menschen geschaffenes Theoriegebäude.

Konfuzianische Zivilreligion in ihren klassischen Zeiten und heute (86)

Als Menschen mit »modernen« wissenschaftlichen Vorstellungen brauchen Konfuzianer an weniger zentralen naturtheoretischen Vorstellungen ihrer Klassiker tiefgreifende Nichtigkeitserklärungen vorzunehmen als Anhänger der drei »westlichen« Offenbarungsreligionen. Konfuzianer, die sich zu »modernen« Konzeptionen des menschlichen Individuums, der Familie, der Gesellschaft und des Staates bekennen, haben jedoch nicht anders als die europäischen und amerikanischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts im Kernbereich der überlieferten Moral- und Staatsphilosophie einschneidende Änderungen vorzunehmen. Man denke an die fehlende Gleichberechtigung der Besitzlosen und der Frauen, an den Paternalismus und an die obrigkeitsstaatliche

Konzeption des Staates. Heute als unhaltbar angesehene »vormoderne« soziale und politische Verhältnisse sind ja auch den heiligen Schriften und gar vielen historischen Autoritäten der Offenbarungsreligionen nicht fremd. Luthers »Freiheit des Christenmenschen« war primär eine Freiheit vor Gott und gegenüber nicht biblisch legitimierten kirchlichen Institutionen.

Es besteht ein bemerkenswerter Unterschied in der Geschichte der drei grossen »**Gedankenreligionen**« in Ostasien und in derjenigen der drei grossen „**Offenbarungsreligionen**“ im westlichen Teil der »Alten Welt«. Die drei „Offenbarungsreligionen“ begannen als genuin religiöse Glaubenslehren. Theologische Reflexionen führten mit der Zeit zu einer Anlehnung an philosophische Gedankengebäude, die man im eigenen Umfeld vorfand und schliesslich zu mehr und mehr rein philosophischen Konzeptionen der Glaubenslehren. In der Folge davon kam es zu einer Aufspaltung in orthodox-orthopraktische und liberale Strömungen innerhalb von Judentum, Christentum und Islam.

In den drei »Gedankenreligionen« Konfuzianismus, Daoismus⁴ und Buddhismus verlief die Entwicklung umgekehrt. Sie begannen als atheistische oder atheologische, d. h. positiv formuliert, als säkulare, weltliche, auf das »Diesseits« zentrierte Philosophien. Im Lauf der Zeit kam es unter ihren Anhängern zur Ausformung volksreligiöser Vorstellungen und Praktiken, meistens in Verbindung mit polytheistischen Volksreligionen.

Chinesisches in europäischen Alphabetschriften (99)

Ein Versuch in vergleichender Schriftgeschichte

Dieser Abschnitt ist mit 70 Seiten der umfangreichste des Buches. Den von grossem Wissen zeugenden Ausführungen und der gekonnten Darstellung kann man in Kürze gar nicht gerecht werden. Interessierten ist nur eines zu empfehlen: das Buch in die Hand zu nehmen.

Eine bewährte Forschungsmaxime der vergleichenden Sprachwissenschaft besagt: Wenn ein Verfahren in einer Sprache stark ausgeprägt ist, kann man davon ausgehen, dass dasselbe Verfahren mindestens ansatzweise auch in vielen anderen, wenn nicht gar in nahezu allen Sprachen zu finden ist. **Analog lässt sich sagen, dass das, was in einer menschlichen Kultur besonders ausgeprägt ist, mit grosser Wahrscheinlichkeit auch in vielen anderen, wenn nicht gar in nahezu allen**

⁴ Siehe Anna Seidel, Taoismus: http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Seidel_Taoismus.pdf.

menschlichen Kulturen zu finden ist. Noch immer wird die auf Leibniz zurückgehende Auffassung herumgeboten, dass die chinesische Schrift eine »Ideenschrift« ist, die sich ihrer Art nach radikal von den alphabetischen »Lautschriften« unterscheidet. Nicht nur schriftwissenschaftlich, sondern humanwissenschaftlich insgesamt bedenklich wird diese Ansicht, wenn sie in Anlehnung an Wilhelm von Humboldts These des sprachlichen Determinismus mit der Ansicht verbunden wird, dass einander diametral entgegengesetzte Schriftarten auch mit gegensätzlichen Denkart oder gar unterschiedlichen kognitiven Fähigkeiten einhergehen.

Sämtliche traditionelle Schriften sind, wenn auch in unterschiedlichem Grad und in unterschiedlichen Hinsichten, **Mischformen.** So ist die chinesische Schrift eine Wortsilbenschrift mit semantischen und phonographischen Zeichen und Zeichenkomponenten. Einer Gruppe ihrer Zeichen und Zeichenkomponenten lässt sich die Bedeutung eines Wortes ablesen, einer anderen dessen Aussprache. Die Verfahren, die für die chinesische Schrift in auffälliger Weise konstitutiv sind, lassen sich alle mehr oder weniger ausgeprägt auch in alphabetischen Schriften finden.

Terminologische Vorabklärungen (102)

Die meisten frühen Schriftzeichen sind aus Piktogrammen und Ideogrammen hervorgegangen. Ein Piktogramm ist ein Zeichen, das eine sichtbare Gegebenheit (meistens schematisiert oder skizzenhaft) abbildet. Kennzeichnend für ein piktographisches Zeichen ist eine Ähnlichkeitsbeziehung zwischen der Gestalt des Zeichens und der Gestalt des Bezeichneten.

Ein Ideogramm ist ein Zeichen, das für eine Idee steht. Eine Idee ist nicht wie ein Ding sinnlich sichtbar und entsprechend auch nicht im eigentlichen Sinn abbildbar. Sie kann mit einer abstrakten Figur (Beispiel: unsere indoarabischen Ziffern) oder aber sinnbildlich oder symbolisch mittels eines Piktogramms oder einer Kombination von Piktogrammen wiedergegeben werden. Eine Ideenschrift oder Ideographie ist ein Zeichensystem, das ausschliesslich aus Ideogrammen besteht.

Statt von Ideen spricht man in den Sprach- und Schriftwissenschaften von Bedeutungen und statt von Ideographie von Logo- und Morphographie.

Eine logographische Schrift oder Wortschrift ist eine Schrift, die ausschliesslich Zeichen für Wörter (Logogramme) hat. Keine der geschichtlich gewachsenen Schriften ist eine rein logographische Schrift. In allen traditionellen Schriften, in denen Lo-

gogramme den Grundstock bilden, finden sich Zeichen, die für Laute, ganze Silben oder Einzellaute, stehen.

Die zwei Haupttypen von Lautschriften oder Phonographien sind die Silben- und Alphabetschriften. Eine Silbenschrift besteht aus Schriftzeichen, Syllabogramme genannt, die für Silben stehen. Eine Silbe ist ein fließend für sich artikulierbarer Wortbestandteil, der lautlich (phonisch) und nicht semantisch (mit Bezug auf seine Bedeutung) definiert ist. Als prototypische Beispiele für Silbenschriften gelten heute die aus der chinesischen Wortsilbenschrift hervorgegangenen japanischen Kana-Schriften. Eine Wortsilbenschrift oder logosyllabische Schrift ist eine semantisch-phonographische Schrift, deren Zeichen für Wörter oder Morpheme und Silben stehen und nicht wie Piktogramme für sichtbare Dinge und Vorkommnisse oder wie Ideogramme für mentale Vorstellungen. Die heute exemplarische logosyllabische ist die chinesische Schrift.

Drei Grundprinzipien zur Schaffung einer vollständigen Schrift (111)

Drei Prinzipien führten zur Schaffung einer vollständigen Schrift. Das erste Prinzip liegt der Schaffung von Schriftzeichen überhaupt zugrunde. Das zweite führte zur Entwicklung von Wortsilben- und anschließend zu reinen Silbenschriften, das dritte zur Entwicklung der ersten alphabetischen Schrift.

Das erste und grundlegende Prinzip ist das **Metasemieprinzip**. Eine *Metasemie* liegt vor, wenn ein Zeichen für eine Gegebenheit auf das Wort für diese Gegebenheit übertragen wird. Ein Zeichen, das z. B. einem Pferd gleicht und deshalb zur Darstellung eines Pferdes dient, wird als Schriftzeichen für das Wort »Pferd« übernommen. Das Bildzeichen (Piktogramm) wird so zu einem Wortzeichen (Logogramm).

Das zweite Prinzip ist ein **Homophonieprinzip**. Ein Schriftzeichen für ein Wort wird zum Zeichen für die Lautgestalt des Wortes und als solches übertragen auf gleichlautende Wörter und Wortteile. Ein bekanntes Beispiel ist die indoarabische Ziffer 4, die im Englischen als *four* gelesen wird, für das gleichlautende Wort *for* in Reklamen wie »Appels 4 sale«.

Das dritte Prinzip ist als **Akrophonieprinzip**. Das Schriftzeichen für ein Wort wird zum Schriftzeichen für den Anlaut dieses Wortes. Ein Logogramm (Wortzeichen) wird zu einem Buchstaben (Einzellautzeichen). Beispiele sind die ersten Buchstaben des frühesten Alphabets. Das ägyptische Schriftzeichen für »Rind«, in der protokanaanäischen Sprache Palästinas, *alp* und in der phoinikischen *aleph*, das stilisierte

Bildchen eines Rindkopfes, wurde zum Buchstaben für den Knacklaut oder Kehlkopfverschlusslaut am Anfang dieses Wortes.

Es gibt kein vollständiges Schriftsystem, dessen Existenz nicht dem Homophonie- oder dem Akrophonieprinzip zu verdanken ist.

Logographie in Alphabetschriften (120) *Vertraute Logogramme in europäischen Schriften*

Um Zahlen zu schreiben, gebrauchen wir indoarabische Ziffern. Diese Zahlzeichen sind klassische Logogramme. Jedes kann von Sprechern verschiedener Sprachen in ihrer eigenen Sprache gelesen werden, die Ziffer 2 als *deux*, *two*, *zwei* usw., nicht anders als das gleiche chinesische Schriftzeichen in China, in Korea und in Japan in der landesüblichen Sprache gelesen werden kann. Die Zahlzeichen sind nicht die einzigen nichtphonographischen Schriftzeichen. Auf der Tastatur unserer Computer finden wir graphische Zeichen für Paragraph (§), plus (+), und (&), Prozent (%) usw. Der Computer fördert mutmasslich sowohl die Bewahrung wie die Neuschaffung von logographischen und desgleichen von phraseographischen Zeichen. Das inzwischen beliebteste ist das Zeichen @. Die Rückverwandlung von Buchstaben in piktographische Zeichenbestandteile blüht, z.B. *U-Turn*, *T-Shirt* usw., man könnte von *formnachahmenden Logogrammen* oder von *graphemopoetischen Wörtern* sprechen.

Flutartige Wiederkehr piktographischer Schriftzeichen (122)

Von den elektronischen Drucktechnologien nicht nur gestützt, sondern regelrecht stimuliert, zeichnet sich eine Wiederkehr piktographischer Logo- und Phraseogramme ab. Ein schon antik anmutendes neopiktographisches Logogramm – der Umriss des Herzens – steht für das Verb *lieben* in all seinen Abwandlungen. Grassierend sich vermehrende piktographische Phraseogramme sind die *Smileys*. Auch sie sind schon mit einem semiotischen Fachausdruck versehen worden: *Emoticons*.

Selbst wenn die logosyllabische chinesische Schrift auf eine rein syllabische Schrift reduziert würde (mit 400 bis 1300 standardisierten Silbenzeichen, je nachdem, ob man die verschiedenen Tone mitzählen würde), wie es vor allem einige amerikanische auf Effizienz bedachte Sinologen empfehlen, oder wenn sie eines Tages gänzlich durch die offizielle alphabetische Pinyin-Umschrift ersetzt würde, könnten wir immer noch sicher sein, dass das Schriftsystem in China nie ein rein phonographisches

bleiben würde. Die »allen Nationen beiwohnende Neigung zur bildlichen Darstellung«, die Humboldt als eine der Grundlagen der Bilder- oder Zeichenschrift anführt, lässt sich nicht so leicht von zelotischen Schriftvereinfachern ausrotten.

Wortzentrierte Lektüre alphabetischer Schriften (125)

Alphabetisch geschriebene Texte werden keineswegs nur ein Buchstabe nach dem anderen, sondern mehrheitlich Wort für Wort, oder Phrase für Phrase gelesen. Wir schreiben und lesen primär Wörter und nicht Einzellaute. Sobald jemand fließend zu lesen vermag, sind Augen und Verstand nicht mehr auf die einzelnen Buchstaben gerichtet, sondern unmittelbar auf ganze Wörter und auf bedeutungstragende Wortkomponenten, sie wirken als Blickfang. Der Linguist Dwight L. Bolinger prägte 1946 den Ausdruck *visual morphemes*.

Heterographie als semantisches Disambiguierungs- und Profilierungsmittel (127)

Verschiedene Schreibung (Heterographie) gleichlautender Wörter und Wortbestandteile ist eine zusätzliche Eigenart, die viele Alphabetschriften mit der chinesischen Schrift teilen. Heterographie signalisiert, welche Bedeutung gleich ausgesprochenen, jedoch unterschiedlich geschriebenen Wörtern, zu eigen ist. Deutsche Beispiele sind *Bote* und *Boote*, *Mann* und *man*, *Leere* und *Lehre*, *Lid* und *Lied* usw.

Benutzer der chinesischen Schrift haben die Möglichkeit der Wahl zwischen Schriftzeichen mit unterschiedlichen Bedeutungen für ein und denselben Namen oder Begriff um eine bestimmte Meinung, Wertschätzung, Konnotation oder Assoziation auszudrücken, was mit der blossen Aussprache eines Namens oder eines Begriffs nicht möglich ist.

Europäer verfahren bei Bedarf grundsätzlich nicht anders, wenn sie die Möglichkeit einer unterschiedlichen Schreibung für dieselben Laute haben. Sie benutzen die Heterographie ebenfalls zur Profilierung. *Meyer* und *Mueller*, geschrieben mit einem raren *y* bzw. dem ebenfalls nur ausnahmsweise gebrauchten Digraphen *ue*, wirken vornehmer als die homophonen Schreibungen. Dasselbe gilt heute für *Carl*, geschrieben mit dem lateinischen *C* anstelle des üblich gewordenen *K* (*Karl*). Immer wieder wird die Heterographie auch dazu gebraucht, um auf eine bestimmte regionale oder ethnische Zugehörigkeit oder eine Identifikation mit sonst einem Anliegen hinzuweisen.

*Semantisch motivierter Widerstand gegen eine strikt
»lautgetreue Schreibung« alphabetischer Schriften (130)*

Ein Ziel der radikalsten Vertreter der deutschen Sprachreform war die Schreibung vom »Transport semantischer Informationen« zu entlasten«, angestrebt wurde eine »lautgetreue Schreibung«. In unserem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass sich der zentrale Einwand gegen die vorgesehene Radikalreform mit dem Hauptargument deckt, das die Gegner einer Alphabetisierung der chinesischen Schrift ins Feld führen: Eine lautgetreue Schrift für eine Sprache wie die deutsche (oder eben die chinesische) ist sprachbedingt eine weniger leserfreundlich Schrift als eine Schrift, die semantische Informationen »transportiert«. Die Entwicklung unterschiedlicher Schreibweisen hat sich nicht nur im Deutschen nicht ohne Grund ergeben. Heterographische Schreibungen würden sich im Fall der Alphabetisierung wohl alsbald auch im Chinesischen wieder einstellen: Aufhebung der Eins-zu-eins-Abbildung zwischen Laut und Schriftzeichen, Variation von Gross- und Kleinschreibung, Getrennt- und Zusammenschreibung von aufeinander bezogenen Wörtern und Morphem- statt Sprechsilbentrennung.

Phonographie in der chinesischen Schrift (138)

Die chinesische Schrift hätte sich ohne phonographische Elemente nie zu einer vollständigen Schrift zu entwickeln vermocht. Die überwiegende Mehrheit der chinesischen Schriftzeichen (gegen 90 Prozent) verweisen auf die Lautgestalt der Wörter, für die sie stehen. **Es gibt gar keine rein logographische Schrift.** Die ägyptische, sumerische, akkadische, hethitische und desgleichen die Maya-Schrift, die als ideographische Schriften angesehen wurden, haben sich alle als logosyllabische Schriften, d. h. gemischt semantisch-phonographische Schriften erwiesen.

Erforscher der chinesischen Schrift bestehen im Anschluss an Pionierarbeiten von Peter A. Boodberg darauf, dass Zeichenkomponenten, die heute semantisch interpretiert werden, ursprünglich als phonographische Komponenten fungierten.

Die perfekteste Lautanalyse einer Sprache vor dem 20. Jahrhundert, Paninis Grammatik, am wahrscheinlichsten im -4. Jahrhundert redigiert, bezog sich auf das zu jener Zeit noch nicht verschriftlichte Sanskrit. Sein monumentales Werk hatte Panini mit grosser Wahrscheinlichkeit auch nichtschriftlich verfasst. Seine 2959 Regeln des vedischen Sanskrit sind in ebenso vielen *sutrani* (Lehrversen) abgefasst. Paninis

Werk ist das eindrucklichste Gegenbeispiel zur Widerlegung von Humboldts Überzeugung, dass mit der Schrift »erst Nachdenken über die Sprache und Bearbeitung derselben eigentlich möglich werden« und dass die Buchstabenschrift »allein erst die Einsicht in die Gliederung [einer Sprache] vollendet«

Schrift – Sprache – Ideen – Sachen (147)

Zu Beginn seines die Sprachphilosophie im westlichen Teil der »Alten Welt« jahrhundertlang bestimmenden Texts *Peri hermeneias* (De interpretatione) erörtert Aristoteles das Verhältnis zwischen Schrift, Sprache, seelischen Eindrücken und den Sachen, von denen die Sprache handelt. Grapheme sind Zeichen für das, »was in der Stimme« ist; »was in der Stimme ist« sind Zeichen für »die Eindrücke in der Seele«, die ihrerseits Ebenbilder von Sachen sind.

Der semantische Aspekt ist in einer Vielzahl der chinesischen Schriftzeichen visualisiert, wenn eine ikonische oder eine sinnbildliche Beziehung zwischen der Gestalt des Schriftzeichens und der Sache erkennbar ist, für die das vom Schriftzeichen bezeichnete Wort steht. Eine Assoziation aufgrund einer ikonischen oder symbolischen Beziehung ist jedoch für den Gebrauch einer visuellen Figur als Schriftzeichen weder hinreichend noch notwendig. Entscheidend ist dafür vielmehr die zu einer Konvention gewordene Intention, die Figur als Schriftzeichen für ein Wort zu gebrauchen. Die semantische Komponente eines Logogramms ist auch nicht mit der vollen Bedeutung oder Definition des bezeichneten Wortes zu verwechseln. Sie erschöpft diese in der Regel so wenig, wie die wörtliche Bedeutung eines deskriptiven Ausdrucks (z. B. Fahrrad, Handschuh) dessen unverkürzte Definition wiedergibt, so dass jeder, der den Ausdruck zum ersten Mal hört, sofort und zweifelsfrei zu erfassen vermag, was mit ihm gemeint ist. Die Gestalt der Schriftzeichen ist häufig derart verkürzt oder zusammengeschrumpft, nicht mehr ohne Erklärung erkennbar ist, was mit ihm gemeint ist.

Redundanz in Sprache und Schrift (159)

Die auch in den Wissenschaften geglaubte Losung, Einfachheit sei ein Sigel der Wahrheit, ist nur eine halbe. Bereits die Basis aller Lebewesen, der genetische Code, ist, von der Anzahl seiner Zeicheneinheiten abgesehen, alles andere als einfach strukturiert. Er ist voller Redundanz. Sparsamkeit ist kein Prinzip, das den ständig wechselnden Lebensbedingungen angepasst ist.

Für Mittel und Wege gilt, dass sie in der Regel zur Erreichung mehrerer Ziele benutzbar sind. Und für Ziele gilt, dass sie mit mehreren Mitteln und über verschiedene Wege erreicht werden können. In der ersten Hinsicht erweisen sich die Mittel und Wege als mehrwertig, in der zweiten als gleichwertig.

Wenn es um das gleichlautende chinesische Wort *an* mit der Bedeutung »Frau« und mit der Bedeutung »Frieden« gibt, erwarten sensible Sprecher und Hörer einen Sinnzusammenhang, sobald sie das Schriftzeichen für »Frau« als Komponente im Schriftzeichen für »Frieden« sehen. Warum sollte eine Zeichenkomponente nur eine Funktion haben?

Wissenschaftlich eingestellte Forscher neigen zu einer Bevorzugung und Überschätzung (a) der eindeutigen Zeichen und (b) des Ursprungs eines Phänomens im Unterschied zu seinen späteren strukturalen Abwandlungen und funktionalen Umwandlungen. Eindeutige Zeichen sind ein Ideal in wissenschaftlichen Abhandlungen, aber nicht unbedingt in geschichtlich gewachsenen multifunktionalen Gebilden, wie es Sprachen und Schriften sind.

In dieser Hinsicht haben auch die Liebhaber der bildhaften Aspekte der chinesischen Schrift eine Knacknuss. Wie kommt es dazu, dass entgegen der allgemeinsprachlichen Tendenz, in abstrakten Malereien und Zeichnungen konkrete Figuren zu suchen und dann auch zu finden, viele chinesische Schriftzeichen im Verlauf der Zeit derart vereinfacht und stilisiert worden sind, dass sie kaum mehr als ikonische oder sinnbildliche Zeichen erkennbar sind?

Für Sprachwissenschaftler wie Roman Jakobson und seine Kollegen im *Cercle linguistique de Prague* waren »pragmatische« Maximen vom Typ der *Gricean conversational maxims*⁵ von Anfang an nicht die alleinigen Leitlinien bei der Erforschung der Geschichte der Sprachen und der Freilegung ihres multifunktionalen Gebrauchs. Kooperation mit so wenig Aufwand wie möglich ist nicht das einzige Ziel menschlicher Konversation. Ihr besonderes Interesse galt der poetischen Funktion der Sprache, die von den meisten anderen »funktionalistischen Linguisten« ausser Acht gelassen worden ist. Dieses Interesse bewahrte sie vor einem übervereinfachten Sprachverständnis.

⁵ Die Konversations-Maximen von H. P. Grice: „(a) Maxime der Quantität (Mache deinen Beitrag zur Kommunikation so informativ wie erforderlich); (b) Maxime der Qualität (Versuche deinen Beitrag zur Kommunikation so zu machen, dass er wahr ist); (c) Maxime der Relation (Mache deinen Beitrag relevant) und (d) Maxime der Modalität (Sei klar und deutlich)“.

*Chinesisches in der Maya-Schrift oder
Die Menschheit als eine globale Verständigungsgemeinschaft (164)*

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war mit einigem Publikumserfolg die pseudowissenschaftliche These vertreten worden, die Maya-Kultur mit ihren imposanten Pyramiden und Hieroglyphen sei von phoinikischen Seefahrern aus Ägypten nach Mexiko gebracht worden sei.

Die Entschlüsselung der Maya-Schrift gelang dem kaum dreissigjährigen russischen Ethnologen Knorozov dank dreier **kulturgeschichtlich höchst bedeutsamer**, zu seiner Zeit jedoch noch überhaupt nicht allgemein anerkannter heuristischer **Arbeitshypothesen**. Er veröffentlichte sie im Jahre 1952.

In der **1. Hypothese** ging er davon aus, dass zwischen allen vollständigen Schriften und so auch zwischen der ägyptischen, der chinesischen und der Maya-Schrift trotz fehlender genetischer Verwandtschaft eine strukturelle Vergleichbarkeit besteht. Die drei Schriften sind Mischsysteme, bestehend aus semantischen und phonographischen, konkreten und abstrakten Zeichen oder Zeichenbestandteilen.

In der **2. Hypothese** nimmt er an, dass zwischen der Sprache der »Hochkultur« der alten Maya und der Sprache der vermeintlich »primitiven Kultur« der heutigen Ureinwohner in den Wäldern Yucatans und Guatemalas ein genealogischer Zusammenhang besteht. Entsprechend kann man auch von einer erhalten gebliebenen strukturellen Verwandtschaft in der Lautstruktur, in der Grammatik und im Wortschatz dieser Sprachen, ausgehen.

3. Hypothese: Es gibt einen Stock von heuristischen Regeln, die in allen Kulturen befolgt werden können, in denen man mit offensichtlich aneinander erinnernden Interpretationsproblemen konfrontiert ist. Obwohl es zwischen der Schrift der alten Ägypter und der alten Maya keinen genetischen Zusammenhang gibt, konnte sich Knorozov bei der Entzifferung der Maya-Schrift doch an der Vorgehensweise, den Hypothesen und den Hilfsmitteln orientieren, mit denen Jean-François Champollion 1822 den Durchbruch in der Entschlüsselung der ägyptischen Schrift geschafft hatte.

Man kann sich kaum einen eindrücklicheren Beleg für den »philosophischen Glauben« an die Menschheit als eine einzige grosse Verständigungs- und Kommunikationsgemeinschaft über alle Zeiten, Kontinente und offensichtlichen Entfaltungsmannigfaltigkeiten hinweg vorstellen als die Erfolgsgeschichte der Entzifferung der Maya-Schrift und die Arbeitshypothesen, mit denen Jurii Knorozov diese geglückt ist. Die einzelnen Kulturen mögen geschichtlich und geographisch noch so weit auseinanderliegen, eine Verständigung zwischen ihnen ist möglich.

Die Schweiz – ein Studienobjekt interkultureller Politologie
»Typisch Ostasiatisches«
in der Verfassungstradition der Schweiz (175)

In der Regel findet sich in einer Kultur etwas in den Vordergrund gerückt, das in anderen im Hintergrund bleibt. Der Rekurs im Fall eines Rechtsstreits auf einen Schlichter, der das Vertrauen beider Streitparteien besitzt, und informelle Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens wie »Billigkeit« (fairness/equity) und »Treu und Glauben« sind dafür gute Beispiele. In der nicht mehr nur auf den »Westen« beschränkten vergleichenden Rechtswissenschaft werden sie als besonders typisch für Japan ausgegeben, ebenso prominent sind sie auch in China vertreten, wo man sich dazu auf Kong Zi (Konfuzius) und Lao Zi berufen kann.

Informelles Recht (176)

Informelle Konfliktlösungsverfahren sind aber auch in »westlichen« Rechtstraditionen kein Fremdkörper, traditionell besonders ausgeprägt in der Schweiz. In China sind sich die beiden bekanntesten und zivilgesellschaftlich wirkungsmächtigsten philosophischen Bewegungen, Rujia (»Gelehrtenschule«, Konfuzianismus) und Daojia (»Wegschule«, Daoismus), an einer Front einig: in der Ablehnung der dritten klassischen philosophischen Strömung, des Fajia (»Gesetzschule«, Legismus). In einem in der chinesischen Philosophie viel zitierten Brief des Traditionalisten Shu Xiang an Zi Chan, den Kanzler des Staates Zheng, im sechsten Jahrhundert vor unserem Zeitrechnungswechsel liest man:

Wenn die Leute erst einmal wissen, dass es Gesetze gibt, werden sie keine [von Respekt getragene] Scheu mehr vor den [kompetenzmässig und moralisch legitimierten] Autoritäten haben. Sie werden einem streitsüchtigen Geist verfallen, sich auf die Buchstaben des Gesetzes berufen und spekulieren, dass ihre Übeltaten nicht unter die vorgesehenen Bestimmungen fallen. [...] Mein Herr, dies hat man mir beigebracht: Wenn ein Staat vor dem Untergang steht, gibt es immer viele Regierungsverordnungen.

Sucht man heute eine nicht minder eindrücklich formulierte Bestätigung für den 2500jährigen chinesischen Gesetzesstaat-Skeptizismus, findet man sie in der parlamentarischen Debatte über die Neufassung des Sprachenartikels der schweizerischen Bundesverfassung. Umstritten war in der sich über ein halbes Jahrzehnt hinziehenden Auseinandersetzung einzig und allein die Überführung von zwei bisher un-

geschrieben und auch unbestritten gebliebenen Verfassungsprinzipien in geschriebene Verfassungsartikel.

Eine formelle und konzise Kodifikation kann zu spitzfindigen Folgerungen verleiten und zu Ausführungsbestimmungen zwingen, die gerade verhindern, was mit ihnen angestrebt worden war: Klarheit und Rechtssicherheit.

Kollektives Recht (181)

Die Sprachenfreiheit ist in rechtsphilosophischer Hinsicht ganz besonders bemerkenswert. Sie ist ein griffiges Beispiel dafür (a) wie menschliche Individualität und Sozialität, Freiheitsrechte und körperschaftliche Bedingungen miteinander verschränkt sind, (b) wie kollektive Rechte allererst gewisse individuelle Rechte ermöglichen und (c) wie hinreichende gesellschaftliche Voraussetzungen der Freiheitsrechte nicht in jedem Fall von einem Staat – in einklagbarer Weise - garantiert werden können. Der eigentliche Zweck der Sprachenfreiheit ist eine menschenwürdige und allseits geachtete Entfaltung der individuellen Persönlichkeit. Der Nutzen des Territorialitätsprinzips im Fall einer traditionellen Landessprache wird darin gesehen, dass sie als »ein einigendes Band« zwischen allen Bevölkerungsteilen, Alteingesessenen und Zugewanderten, fungiert. Im Fall von Minderheitensprachen ist der Nutzen des Prinzips jedoch empfindlich beschränkt. Es ist ein grosser Unterschied, ob jemand eine Sprache spricht, die von weniger als 100'000 Menschen gesprochen wird, oder eine Sprache mit über 100 Millionen Sprechern.

Dass die Schweiz zwei Minderheitensprachen aufweist, deren Ansehen nicht nur Toleranz (im wörtlichen Sinn von »Duldung«), sondern Respekt ihnen gegenüber erleichtert, ist kein Verdienst, das die Schweizer sich selbst zuschreiben können. Die französische und die italienische Sprache verdanken ihr Achtung einflössendes Ansehen nicht der Schweiz und ihrer besonderen politischen Kultur. Die Schweiz ist deshalb nur in einem sehr eingeschränkten Ausmass ein Modell oder Schulbeispiel, dem man entnehmen kann, mit welchen gezielten Vorkehrungen man ein tolerantes Verhältnis zwischen Sprechern verschiedener Sprachen in einem und demselben Land herbeiführen kann. Sie ist jedoch ein interessantes Studienobjekt zur Erforschung und Klärung der kontingenten Bedingungen, unter denen sprachliche und kulturelle Toleranz (im Sinn von »Achtung«) Minderheiten gegenüber leichtfällt und leicht zu pflegen ist.

China gehörte zu den Staaten, die sich auffällig für die Ergänzung der individuellen Menschenrechte durch kollektive Rechte, insbesondere das Recht auf Entwicklung einsetzten. Es wäre kurzsichtig, dieses Engagement ausschliesslich mit der kommunistischen Ideologie der gegenwärtigen Regierung zu erklären. Schon Sun Yat-sen, der Gründungs-Präsident der ersten Chinesischen Republik, vertrat in den Erläuterungen zu seinen »Drei Volksprinzipien« von 1924 die Ansicht, dass **zur Realisation des Prinzips der Demokratie zuallererst hinreichende wirtschaftliche und soziale Voraussetzungen zu schaffen** sind.

Eine Synthese von archaischen und modernen Strukturen (187)

Bei den schweizerischen Verfassungstheoretikern des 19. Jahrhunderts, vom Schelling-Schüler Ignaz Paul Vital Troxler (1780-1866) bis Carl Hilty (1833-1909), fällt heute auf, wie sehr sie von einer konstitutionellen Kontinuität zwischen der Alten Eidgenossenschaft von 1291 bis 1798 und dem neuen Bundesstaat von 1848 überzeugt waren. Die Überzeugung nährte sich zweifelsohne von einer Idealisierung der politischen Verhältnisse vor 1798. Der Glaube, dass die Kontinuität nicht nur möglich, sondern in Anbetracht der geschichtlich gewordenen Verhältnisse auch zu wahren und zu respektieren ist, kann als ein gewichtiger Impuls für die bundesstaatliche Konzeption der Verfassung von 1848 angesehen werden.

Charakteristisch für die rechtswissenschaftliche Tradition in der Schweiz ist ein ausgeprägtes Bewusstsein dafür, dass menschliche und staatliche Rechtsansprüche natur- wie kulturgeschichtliche, soziologische und psychologische Voraussetzungen haben, von denen sie ermöglicht und in ihrer Eigenart geprägt werden. Eine allein auf abstrakte ethische Ideale ausgerichtete Rechtslehre gilt als unrealistisch.

Von einem philosophischen Standpunkt aus erscheint so die schweizerische Bundesverfassung von 1848 nicht nur (politologiegeschichtlich betrachtet) als eine schöpferische Synthese romantischer (historisch-organischer) und aufklärerischer (naturrechtlich-liberaler) Staatslehren, sondern ebenso (realgeschichtlich betrachtet) als eine Synthese archaischer und moderner politischer Strukturen, die ersten repräsentiert durch die »Alte Eidgenossenschaft« (die knapp 500 Jahre von 1291 bis 1798 währende traditionelle Schweiz), die zweiten durch die »Helvetische Republik« (den nur gerade fünf Jahre von 1798 bis 1803 ersten schweizerischen Verfassungsstaat nach dem revolutionären Modell der Ersten Französischen Republik).

Allzu lange, wenn auch geschichtlich erklärbar, hat sich die Schweiz allzu einseitig als eine Antithese zur sie umgebenden Staatenwelt verstanden. Angemessener und zugleich zukunftssträchtiger, wenn auch ungewohnt und ohne Erläuterung missverständlich, ist ihre Einschätzung als eine Synthese von archaischen und modernen Ordnungsstrukturen oder, noch provokativer ausgedrückt, von sogenannten »modernen europäischen« und sogenannten »traditionellen asiatischen Werten«. Die Problematik dieser Redeweise besteht darin, dass sie leicht zu einer dichotomischen Zuordnung von allgemeinen menschlichen Wertvorstellungen an einzelne Kulturen verleitet.

Wendet man sich China zu, fällt einem, soweit einem die Literatur sprachlich zugänglich ist, nicht allein auf, wie »morallastig« die Staats- und Gesellschaftslehren sind. Es fehlt, wie bereits erwähnt, jedoch keineswegs an einer legistischen Gegenströmung. Was überrascht, ist vielmehr, dass die Erwartung, in China zeichne sich die Philosophie bei allen Themen durch ein »ganzheitliches Denken« aus, von dem untereinander Widerstreitendes und einander Widersprechendes systematisch auch als einander harmonisch ergänzend aufgezeigt wird, in der Politologie eine Enttäuschung erfährt. Zwischen zivilen Tugenden und staatlichen Gesetzen wird in der klassischen Literatur weniger die Komplementarität herausgestellt als vielmehr ein Antagonismus. Faktisch freilich findet man die beiden wohl unvermeidlicherweise dennoch gekoppelt, so in eklatanter Weise in Singapur, wo die Regierung seit Jahrzehnten penetrant einen konfuzianischen Moralismus predigt und gleichzeitig einen rigiden Legalismus praktiziert, d. h. jener politologischen Schule folgt, die in der Vergangenheit den Konfuzianern spinnefeind war und sich auch entsprechend verhalten hatte, bis hin zum Verbot und zur Verbrennung der gegnerischen Bücher.

In der methodologisch führenden Kulturwissenschaft, der **Linguistik**, lässt sich das **Ergebnis der interlingualen Vergleichsstudien** in vier **Sätze** zusammenfassen: (a) Jede Sprache hat ihre individuellen Eigenheiten. (b) Jede Sprache hat mit anderen Sprachen vieles gemeinsam, am meisten nicht nur mit den geschichtlich verwandten, sondern ebenso, infolge kontaktbedingter Anpassungen und Abfärbungen, mit den geographisch benachbarten Sprachen. (c) Immer wieder stösst man jedoch auch bei geschichtlich und geographisch weit auseinander liegenden Sprachen auf gemeinsame typologische Eigenschaften. (d) Insbesondere Strukturen, die in einer Sprache auffallend ausgeprägt sind, lassen sich zumindest ansatzweise auch in nahezu allen anderen Sprachen finden. In jedem der vier Sätze ist »Sprache(n)« problemlos durch »Kultur(en)« ersetzbar.



© Dr. Richard Dähler, Japanologe

www.eu-ro-ni.ch/publications/Holenstein_China.pdf
www.eu-ro-ni.ch

Andere Publikationen von Elmar Holenstein im Internet, alle Zugriffe 15.11.2010.

1. Holenstein, Elmar (1985): Interkulturelle Beziehungen - Multikulturelle Verhältnisse (46,5 MB)
http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Holenstein_interkulturelle_Beziehungen.pdf
2. Holenstein, Elmar (1993): Vergleichende Kulturphilosophie. Chinesische Bilder, japanische Beispiele, schweizerische Verhältnisse (420 KB)
http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Holenstein_Kulturvergleich.pdf
3. Holenstein, Elmar (1998): Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse
<http://them.polylog.org/4/ahe-de.htm>
4. Holenstein, Elmar (1998): Asiatische Werte – Schweizerische Werte?
http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Holenstein_Asiatische_Werte.pdf
5. Holenstein, Elmar (2006): Der Nabel der Welt
www.eurozine.com/articles/2006-02-22-holenstein-de.html
6. Holenstein, Elmar (2009): Zu Japans Andersheit. Eine alternative Art, modern zu sein (56 KB) http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Holenstein_Japans_Andersheit.pdf
7. Holenstein, Elmar (2011): Rossiya - ein Europa-transzendierendes Land. Roman Jakobson als Wegweiser durch die Kulturen in Russland (66 KB)
http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Holenstein_Rossiya.pdf

zu Russland siehe auch

V'junov, Jurij Andreevič (2005): Archetyp der russischen Kultur. Charakter, Denkweise, geistige Ausrichtung (0,5 MB)

http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Russischer_Kultur_Archetyp.pdf