

Jürgen Osterhammel

Transfer und Migration von Ideen: China und der Westen im 19. und 20. Jahrhundert

Das Thema dieses Aufsatzes scheint für sich zu sprechen. Bei näherer Betrachtung freilich bedarf jedes seiner Elemente der Definition und Erläuterung. Ideen: das ist mobiles Sinnkapital. Es wird irgendwo produziert und später konsumiert oder eingesetzt. Es gelangt in die Zirkulation, wird Marktprozessen unterworfen, kann akkumuliert und vernichtet werden. Solche ökonomistischen Analogien bringt ein Historiker, der sich der Geistes- und Kulturgeschichte im Sinne Urs Bitterlis verpflichtet weiss, nicht leichtfertig zu Papier. Aber gerade von Urs Bitterli haben wir gelernt, Erfahrungen und ihre Läuterung zu Wissen in jeweils konkreten und spezifischen Kontexten zu sehen. Bereits in *Die «Wilden» und die «Zivilisierten»* hat Bitterli 1976 jenes «encounter model» entwickelt und in gelehrter Breite ausgeführt, das Peter Burke heute der «neuen» Kulturgeschichte als Ausweg aus Textimmanenz und Eurozentrismus ans Herz legt.¹

Von Ideen als «Sinnkapital» zu sprechen, öffnet den Blick für Verwendungs- und Verwertungszusammenhänge, ohne deren Berücksichtigung man Gefahr läuft, die Bewegung von Ideen zwischen unterschiedlichen Zivilisationen allein als Pilgerschaft von Inhalten zu betrachten. Bewegung soll hier als Transfer eingegrenzt werden: Im Unterschied zu «Diffusion»² ist Transfer ein intentionaler und transistiver Vorgang mit zumeist angebbaren Handlungsträgern. Jemand – ein einzelner, eine Gruppe, eine Institution – transferiert eine Idee oder einen Ideenkomplex von einem Ursprungs- in einen Zielkontext. Damit verbinden sich Absichten und Erwartungen. Ob sie realistisch waren und erfüllt wurden, wäre dann eine Frage späterer Beurteilung.³

Da Transfer in diesem Sinne etwas ziemlich Konkretes ist, erscheint es wenig sinnvoll, ganze Nationalgesellschaften oder gar Zivilisationen, also etwa «China» oder den «Westen», als Subjekte solcher Vorgänge anzusetzen. Ein Satz wie der, «China» habe sich die Idee der westlichen Demokratie nicht zu eigen gemacht, ist diskutierbar und vermutlich auf einer sehr allgemeinen Ebene nicht falsch. (Es sind solche plakativen Botschaften, die das Publikum gewöhnlich von

Experten für die Kultur und Geschichte ferner Länder erwartet.) Hält man jedoch an einem Anspruch auf zumindest minimale Nachprüfbarkeit der eigenen Aussagen fest, wird man ehrlicherweise anders formulieren müssen. Man wird dann sagen, westliche Vorstellungen von Demokratie hätten in China während eines bestimmten Zeitraums nur wenige Anhänger gefunden, die ihrerseits auf wenig öffentliche Resonanz gestossen seien. Dass solche Superkategorien wie «China» und «der Westen» überhaupt nur Kürzel sein können, steht auf einem anderen Blatt. Um schliesslich die Exegese des Titels dieses Aufsatzes abzuschliessen: «Migration» soll andeuten, dass auch Ideen, vermittelt über die Köpfe, in denen sie stecken, Beine haben können. Sie emigrieren und sie immigrieren. «Brain drain» wäre dafür eine zeitgemässe Illustration.

Die folgenden Überlegungen gliedern sich in zwei Teile. Im ersten Teil soll eine «Rezeptionsbilanz» aufgestellt werden, eine sehr allgemeine Abwägung des Ideentransfers zwischen dem Westen und China bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Die Entwicklung nach der Gründung der Volksrepublik China im Jahre 1949 wäre ein Thema für sich. Im zweiten Teil wird versucht, einige allgemeine Schlussfolgerungen zu ziehen.

Es geht um China und den Westen während einer Zeit, die man die «Epoche des modernen Imperialismus» nennen und für Ostasien durch die Jahreszahlen 1842 und 1945 begrenzen kann: die sogenannte «Öffnung Chinas» durch den Opiumkrieg und den Zusammenbruch des japanischen Imperiums. Für China war Japan lange die bedrohlichste und – zwischen 1931 und 1945 – tatsächlich auch die bei weitem brutalste imperialistische Macht. Zugleich war es in den Augen fast aller chinesischen Reformer seit dem späten 19. Jahrhundert ein bewundertes Vorbild: ein Land, das es zu Macht, nationaler Unabhängigkeit und den Anfängen industrieller Modernisierung gebracht hatte. Viele Ideen des Westens erreichten China über Japan und in japanischer Umdeutung. China wollte sich wie Japan entwickeln – aber nicht unter japanischer Herrschaft oder Bevormundung.⁴ Der Konflikt war letzten Endes unvermeidlich. Er endete in einem grossen Krieg und der vorübergehenden Abwendung Chinas von Japan und dem Westen, der sich nach 1945 rasch wieder politisch auf die Seite seines vormaligen Kriegsgegners Japan stellte.

Was ist für die Epoche, die uns hier interessiert, unter «China» zu verstehen? Die Frage klingt sonderbar, ist aber für das Thema des

Ideentransfers von grosser Wichtigkeit. Zweierlei ist zu beachten: Erstens ermöglicht die Emigration von Millionen von Chinesen nach Übersee – besonders nach Südostasien und in die USA – seit dem 18. Jahrhundert, von einem «Greater China» zu sprechen, das heute neben dem chinesischen Kernland auch die organisierten Gemeinschaften von Chinesen ausserhalb der Volksrepublik umfasst, an erster Stelle Taiwan und Singapur.⁵ Dieses kulturelle Verständnis von Chinesentum ist von erheblicher historischer Bedeutung.⁶ Die neuere Geschichte Chinas muss im Zusammenhang der weltweiten Vernetzungen der chinesischen Diaspora, vor allem um den Pazifik herum, gesehen werden: der Chinatowns an der amerikanischen Westküste, der wirtschaftlich aktiven Minderheiten in Vietnam und Indonesien, der Kaufmanns- und Reederfamilien in Hongkong. Die chinesische Revolution des 20. Jahrhunderts wurde durch politische Emigranten im britischen Hongkong, in Japan und Südostasien entscheidend geprägt. Sie importierten die Ideen und die Instrumente radikalen politischen Wandels. Auch haben auslandchinesische Unternehmer vom 19. Jahrhundert bis heute eine entscheidende Rolle bei Kapitalakkumulation und Wirtschaftswachstum auf dem Festland gespielt. Die Diaspora war und ist eine wichtige Quelle chinesischer Stärke. Sie diente und dient als Transmissionsmedium materieller und immaterieller Ressourcen aus fortgeschrittenen kapitalistischen Umwelten in ein rückständiges und auf sich selbst zentriertes China.

Zweitens ist China zu gross, um eine «Geopolitik» von Aussenkontakten und Ideentransfer überflüssig zu machen. Dass das gewaltige Land gleichmässig von äusseren Einflüssen durchdrungen worden wäre, widerspricht jeder Plausibilität. Frühere Innovationsschübe waren auf dem Landweg eingetroffen, besonders der erst durch Händler, später durch Wandermönche – ein schönes Beispiel für eine sehr konkrete «Migration» von Ideen! – seit dem 2. Jahrhundert eingeführte Buddhismus. Den «Westen» lernte China hingegen paradoxerweise aus dem Osten kennen – von der Seeseite her. Von dort waren im 17. und 18. Jahrhundert die Jesuitenmissionare gekommen, deren Arbeit sich dann allerdings auf den Kaiserhof im kontinentalen Peking (Beijing) konzentrierte. Im 19. Jahrhundert erzwangen die Westmächte die Abtretung von Hafenkolonien und die Öffnung von Enklaven, von sogenannten Treaty Ports, für Niederlassung und Geschäftsaktivitäten von Fremden. Um die Jahrhundertwende gab es beinahe hundert Treaty Ports. Während die allermeisten davon bedeutungslos blieben, wurde Shanghai zur grössten Stadt Chinas und zum wichtig-

sten Ort kultureller, politischer und wirtschaftlicher Erneuerung. Shanghai entwickelte sich zum Presse- und Verlagszentrum des ganzen Landes, zum Sitz von Universitäten, Forschungsinstituten und modernen medizinischen Einrichtungen. Seine bis zum Beginn des Pazifischen Krieges im Dezember 1941 durch Extraterritorialitätsrecht geschützte Internationale Niederlassung bot Dissidenten oft – durchaus nicht immer – Schutz vor dem Zugriff der chinesischen Staatsmacht. Neben Shanghai blieb die britische Kronkolonie Hongkong, die eng mit der benachbarten Metropole Kanton (Guangzhou) verbunden war, ein wichtiges Einfallstor für Ideen aus dem Ausland. Peking überflügelte Shanghai noch als Universitätsstadt, wenn es auch nach dem Ende des Kaiserreiches 1912 sonst an Bedeutung verlor. Hier befanden sich drei der besten Hochschulen des Landes: die 1895 gegründete Peking-Universität sowie die amerikanischen Missionsuniversitäten Yanjing und Qinghua. In der Geographie des Ideentransfers spielen die drei Städte Peking, Hongkong-Kanton und Shanghai vor 1949 die entscheidenden Rollen. Selten gelangten ausländische Ideen auf anderen Wegen ins Landesinnere.

«Ausländisch» – das hiess zunächst vor allem europäisch und amerikanisch. Der «Westen» bedeutete in Ostasien früher als in anderen Teilen Asiens und erst recht in Afrika auch die USA. Zwar gab es die nützliche Einheitsbezeichnung *yang*, wörtlich «Ozean» oder «Übersee», die jedem beliebigen Wort vorangestellt werden konnte, um die auswärtige Herkunft des bezeichneten Objekts oder Konzepts («Western style») zu signalisieren. Doch war man in China schon frühzeitig in der Lage, zwischen mehreren Formen westlicher Modernität zu unterscheiden. Dazu trug auch die Politik der Grossmächte bei. Während zum Beispiel das zaristische Russland sich um sein Image in der chinesischen Öffentlichkeit überhaupt nicht kümmerte und Deutschland lange über die Gründung einer medizinischen Fachschule in Shanghai (1906), aus der später eine kleine Universität wurde, nicht hinauskam, betrieben die USA eine zielstrebige Kulturpolitik. Sie begann damit, dass die amerikanische Regierung 1908 ihren Anteil an der drakonischen Boxerentschädigung, die China 1901 auferlegt worden war, für kulturelle Aufgaben in China vorsah. Von solchem «recycling» der sehr erheblichen Mittel profitierte etwa die bereits erwähnte Qinghua-Universität in Peking, die zu Chinas führender technischer Hochschule aufstieg. Die Rückgabe der Boxer-Strafe, ergänzt durch umfangreiche Stipendienprogramme für chinesische Studenten und grosszügige Investitionen amerikanischer Missions-

gesellschaften vor allem in die medizinische Forschung und Versorgung, war ein ausserordentlich kluger Schachzug. Sie schuf, wie man sagen könnte, eine Transferpräferenz der modernen chinesischen Bildungselite zugunsten der USA. Bedenkt man zudem, dass diese als einzige der Grossmächte in China keine territorialen Ziele verfolgte, so erklärt sich, dass der amerikanische Kultureinfluss im republikanischen China den der Europäer bei weitem übertraf.⁷ Die USA bewahrten sich im Grunde bis zum Beginn des Koreakrieges 1950 einen guten Ruf in China. Auch Mao Zedong und die chinesischen Kommunisten zeigten lange keine besonderen Animositäten gegen die führende kapitalistische Macht.

Wir haben es also in der Sicht chinesischer Gelehrter und Intellektueller keineswegs mit einem als monolithische und undifferenzierte «Alterität» verstandenen Westen zu tun. Da, anders als in Indien oder Vietnam, keine einzige Kolonialmacht imstande war, ihr eigenes Modernitätsmodell zu oktroyieren, besaßen die Chinesen (ähnlich den Japanern) durchaus Vergleichs- und Wahlmöglichkeiten, die sie auch nutzten. Zu dem Ideenrepertoire, aus dem gewählt werden konnte, zählten nicht nur die Elemente der «offiziellen» Kultur des Westens, sondern auch dessen dissidente Traditionen im Spektrum zwischen Anarchismus und Bolschewismus. Genau dieser revolutionäre Gegen-Westen hat im China des 20. Jahrhunderts einen ungeheueren Einfluss entfaltet.

Welche Transferprozesse haben sich nun zwischen China und dem Westen abgespielt? Was haben China und der Westen voneinander gelernt?

Betrachten wir als erstes die Prägung des Westens durch China.⁸ Es wäre im Sinne eines kosmopolitischen und nicht-europazentrischen Geschichtsverständnisses, dieser Frage mit besonderer Sorgfalt nachzugehen. Dabei sollte man allerdings zwischen einem blossen Interesse, das man im Westen China entgegenbrachte, und einer wirklich tiefdringenden Beeinflussung der intellektuellen und materiellen Kultur unterscheiden. Dann führt um folgenden Befund leider kein Weg herum: Der Höhepunkt einer wirklich spürbaren Einwirkung der chinesischen Zivilisation auf Europa lag in der Periode vor der Öffnung des Landes im 19. Jahrhundert. Niemals danach haben chinesische Exportgüter den europäischen Massengeschmack so tief geprägt wie im 18. Jahrhundert Seide, hochwertige Baumwollstoffe, Porzellan und vor allem Tee. Vom Ausfuhrland solcher bedeutungstragender Prestigewaren wurde China im 19. Jahrhundert zum

Exporteur herkunftsmässig kaum identifizierbarer Nahrungsmittel und Rohstoffe wie Sojabohnen und Pflanzenöle. Die meisten übrigen Beeinflussungslinien seit etwa 1840 beschränken sich auf das Hochkulturelle, und selbst auf dieser Ebene hat China weniger tief auf Europa gewirkt als andere Zivilisationen Asiens. Für die bildende Kunst waren nach 1860 die japanischen Farbholzschnitte bei weitem wichtiger als chinesische Inspirationen. Die javanische Gamelanmusik gab stärkere Impulse als das chinesische Tonmaterial, wie es etwa Puccini und Mahler in einigen Spätwerken verwendeten. Die Popularität «östlicher Weisheitslehren» von Schopenhauer über die Theosophie der Jahrhundertwende bis zu heutigen «New-age»-Phantasien verdankt sich viel eher dem, was man für «indisch» zu halten beliebte. Kein massgebender europäischer Philosoph nach Christian Wolff, der im frühen 18. Jahrhundert schrieb, hat zum Beispiel den Konfuzianismus, das am ehesten universalisierungsfähige Denksystem Chinas, wirklich ernst genommen. Allein die chinesische Lyrik hat im Westen – bei Bertolt Brecht oder Ezra Pound – Eindruck gemacht und Spuren hinterlassen.⁹

Selbstverständlich lassen sich zahllose Detailbeispiele für eine westliche Aufgeschlossenheit gegenüber Chinesischem finden. Aus heutiger Sicht lässt sich sogar sagen, dass der Siegeszug der familienbetrieblichen chinesischen Gastronomie in den Ländern des Westens die sichtbarereren Erfolge des «Multinational» MacDonald's in Asien weit in den Schatten stellt.¹⁰ Anders strukturiert ist die Erfolgsgeschichte der Akupunktur im Westen. Im Unterschied zur Kochkunst wird sie zumeist von nicht-chinesischen Ärzten praktiziert. Das Verfahren ist inzwischen als ergänzende Therapie in solchem Masse instrumentalisiert und verbreitet worden, dass sich manche Patienten über seine chinesische Herkunft kaum noch Rechenschaft ablegen dürften. – *Sub specie aeternitatis* waren die Einflüsse von China auf den Westen im letzten Vierteljahrtausend erstaunlich gering. Die machtpolitische Asymmetrie zwischen einem expandierenden Westen und einem China, das in gewisser Weise sein Opfer wurde, kann dieses Rezeptionsdefizit nicht völlig erklären.

In umgekehrter Richtung verliefen viel stärkere Einflüsse. Insgesamt gesehen hat das «halbkoloniale» China vom Westen jedoch weniger übernommen als etwa das koloniale Indien, das seine wichtigste offizielle Landessprache aus Europa importierte, aber auch weniger als das niemals kolonisierte Japan. Schauen wir uns die Lage in den wichtigsten Bereichen an. Dabei mögen Philosophie, Künste

und Wissenschaften, über die man in der gebotenen Kürze wenig Allgemeines sagen kann, beiseite bleiben.

Erstens: politische Institutionen. Eine vergleichende Übersicht über den Export des europäischen Staates nach Übersee hat jüngst ergeben, dass nirgendwo westliche Formen politischer Organisation auf grösseren Widerstand stiessen als in China.¹¹ Im 19. Jahrhundert gab es einen bemerkenswerten, aber in seiner Ausstrahlung begrenzten Versuch einer Symbiose chinesischer und europäischer Verwaltungstraditionen: die 1863 gegründete Kaiserliche Seezollbehörde, die als Organ des chinesischen Staates von westlichen Verwaltungsfachleuten organisiert und jahrzehntelang geführt wurde. Von ihr ging jedoch kein Impuls zu einer rationalisierenden Gesamtmodernisierung der chinesischen Staatsbürokratie aus. Es entstand kein chinesisches Äquivalent zum berühmten Indian Civil Service der Kolonialzeit, den dann das unabhängige Indien nach 1947 als Indian Administrative Service weiterführte, und erst recht nicht zur japanischen Staatsverwaltung der Meiji-Zeit, die einem Max-Weberschen Idealtypus bürokratischer Rationalisierung so nahe kam wie keine andere auf der Welt.¹²

Ebensowenig vermochten demokratisch-repräsentative Institutionen in China Fuss zu fassen. In Indien bereitete seit dem Ersten Weltkrieg eine allmähliche Teilparlamentarisierung von unten gegen oben die demokratischen Verhältnisse der postkolonialen Zeit vor, während Japan immerhin zwischen etwa 1890 und 1930 so etwas wie einen halbwegs funktionierenden Parlamentarismus unter dem Tennô-System ausbildete. In China wurden nach der Revolution von 1911, die das kaiserliche System stürzte, zentralstaatliche Organe westlichen Typs eingerichtet: ein Parlament, das Präsidentenamt, ein Kabinett, usw. Sie blieben jedoch eine Fassade für die Realitäten ausserkonstitutioneller Militärherrschaft. Von der Entmachtung des Kaisers bis zum heutigen Nationalen Volkskongress hat China eine lange Kette von Repräsentativversammlungen rein symbolischen Charakters erlebt. Das erste tatsächlich souveräne Parlament in der Geschichte Chinas ist die taiwanische Nationalversammlung von 1991 gewesen. Bis dahin hatte es niemals einen Transfer lebensfähiger demokratischer Politikformen aus dem Westen nach China gegeben.

Zu dieser Regel ist eine Ausnahme zu verzeichnen. In den beiden britisch dominierten kolonialen Enklaven an der Chinaküste, der Kronkolonie Hongkong und der Internationalen Niederlassung im Zentrum der Metropole Shanghai, wurde ein derart minimalistischer

Regierungsstil praktiziert, dass dort keine Institutionen entstanden, die man hätte übernehmen können. Was es aber gab, war eine rudimentäre Rechtsstaatlichkeit (*the rule of law*), wie sie in der chinesischen Tradition unbekannt war. Daher wurden Hongkong und die Internationale Niederlassung nicht nur zu Zufluchtsorten und Operationsbasen revolutionärer Bewegungen, sondern auch zu Sphären einer staatsabwehrenden Freiheitlichkeit, zu Modellen eines Lebens ohne die Willkür (aber auch ohne die Fürsorge) einer absoluten Staatsmacht. Alle späteren Demokratiebewegungen haben an diesen kolonialen Rechtsstaatsgedanken anknüpfen können.

Etwas anderes ist die Rezeption von Straf- und Zivilrecht. Europäisches Recht, wie es zuerst in den Treaty Ports als das Recht der dort ansässigen Ausländer praktiziert wurde, traf in Ostasien auf festgefügte einheimische Rechtstraditionen, die aber weniger abweisend waren als zum Beispiel das mit der Religion aufs engste verknüpfte islamische Recht. China assimilierte Rechtselemente aus einem breiten Spektrum von Quellen: portugiesisches, englisches, deutsches und japanisches Recht in den verschiedenen Kolonialgebieten entlang seiner Peripherie; angelsächsisches, französisches, schweizerisches und deutsches Recht während verschiedener Versuche zur Rechtsreform im frühen 20. Jahrhundert, sowjetisches Recht nach 1949. Der erste chinesische Zivilkodex, stückweise zwischen 1929 und 1931 in Kraft gesetzt, war keinem Vorbild so getreu nachgebildet wie dem deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch von 1900. Noch die heute gültigen Grundsätze des Zivilrechts, 1986 in Kraft getreten, lassen sich als den allgemeinen Teil eines Zivilgesetzbuches deutscher Art charakterisieren.¹³

Welche gesellschaftsverändernde Sprengkraft Recht haben kann, hat gerade in China das Ehe- und Familiengesetz von 1950 gezeigt.¹⁴ Schon das chinesische Bürgerliche Gesetzbuch von 1929/31 hatte die Ehe vom Einverständnis beider Brautleute abhängig gemacht, Mann und Frau in der Ehe gleichgestellt und das traditionelle Monopol des männlichen Familienoberhaupts auf das Ahnenopfer mit Schweigen übergegangen. Es war jedoch kaum verwirklicht worden, zumal nicht auf dem Lande. Daher kam das Ehegesetz vom 1. Mai 1950, wenige Monate nach der kommunistischen Machtergreifung erlassen und unverzüglich angewendet, einer «Familienrevolution» gleich. Mit einem Schlag wurde die konfuzianische Unterordnung der Frau beseitigt und damit eine Hauptforderung der chinesischen Frauenbewegung erfüllt. Zumindest auf dem Papier genossen die chinesischen

Frauen nun Rechte, die der liberalsten Gesetzgebung in westlichen Ländern entsprachen. Das Gesetz war kein interkultureller Kompromiss, sondern die radikale gesellschaftspolitische Verwestlichungsmassnahme einer ideologisch und aussenpolitisch scharf anti-westlich eingestellten Regierung.

Die einzige politische Erfindung des Westens, die sich in China mit phänomenalem Erfolg verwurzelte, war die leninistische Kaderpartei.¹⁵ Sie war nicht einfach die chinesische Adaptation europäischer Ideen, sondern Ergebnis einer ganz konkreten Migration von Ideen. 1920 trafen die ersten Komintern-Agenten in China ein. Sie formten aus den Diskussionszirkeln radikaler Professoren eine Kommunistische Partei: ein diszipliniertes Werkzeug für Propaganda und Massenmobilisierung. Neben der Kommunistischen Partei organisierten sie gleichzeitig deren grösseren Bündnispartner, die nichtkommunistische Guomindang des Nationalrevolutionärs Sun Yatsen, nach dem Muster des «demokratischen Zentralismus». Auch hier obsiegten Linientreue und Gehorsam über innerparteiliche Demokratie. Seit 1927 lieferten sich die Guomindang und die Kommunistische Partei einen blutigen Bürgerkrieg. Obwohl sie unterschiedliche soziale Interessen, unvereinbare Ideologien und einen antagonistischen Machtwillen vertraten, blieben sie beide ihrer ursprünglichen politischen Form treu: der zentralisierten und autoritären Partei leninistischen Typs. Sie war das erfolgreichste politische Transplantat, das von Europa nach China gelangte.

Nur ein einziges ideologische Band verknüpfte alle politische Richtungen Chinas miteinander: der Nationalismus.¹⁶ War auch er ein Import aus dem Westen? In der Form, wie er um die Jahrhundertwende – genauer: als Reaktion auf die unerwartete Niederlage Chinas im Krieg gegen Japan 1895 – aufkam, verdankt er der Französischen Revolution und einflussreichen Anregern wie Mazzini, Herder oder Fichte ziemlich wenig. Er lässt sich nur schwer den bekannten Typen des europäischen Nationalismus – vom westlichen Staatsbürgernationalismus bis zum östlichen Sprach- und Volkstumsnationalismus – zuordnen. Im Kern war er ein anti-imperialistischer, defensiver Nationalismus, dem eine Vision der Nation als Gemeinschaft gleichberechtigter Staatsbürger fehlte. Da die ethnische und kulturelle Identität der Han-Chinesen seit Jahrhunderten gefestigt war, anders gesagt: da man nicht erst definieren musste, wer ein Chinese war und wer nicht, spielte die Volkstum-Komponente keine grosse Rolle; die Rassismusanfälligkeit dieses Nationalismus war entsprechend gering.

Wir verstehen ihn erst wenig, aber es ist ratsam, von der Arbeitshypothese auszugehen, dass er **mindestens** ebenso sehr ein einheimisches Produkt wie ein Westimport war.

Eine bis heute nicht weniger wichtige Frage ist die nach den Wurzeln des chinesischen Kapitalismus.¹⁷ Angesichts der wirtschaftlichen Erfolge der letzten zwei oder drei Jahrzehnte nahezu überall in «Greater China» muss gefragt werden, ob und in welcher Weise der Westen während des Jahrhunderts der «Öffnung» zu dieser späteren Entwicklung beitrug. Das Problem wird sehr kontrovers diskutiert, so dass man beim heutigen Stand der Debatte keinen Konsens der Forschung, sondern nur die eigene Deutung mitteilen kann. Zuerst spürten die Chinesen die Auswirkungen von Industrie und Kapitalismus des Westens am eigenen Leibe; später lernten sie auch die Theorien kennen, die dahinter standen; um die Jahrhundertwende lagen die Hauptwerke der Politischen Ökonomie auf Chinesisch vor. Die westliche Wirtschaftspräsenz in den Treaty Ports hat direkt wenig zur Entwicklung Chinas beigetragen. Der Technologietransfer auf diesem Wege blieb gering; Gewinne wurden typischerweise repatriiert. Die Zusammenhänge waren eher indirekter Natur. Die Einbindung Chinas in die Weltwirtschaft seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ermöglichte in den Treaty Ports unter dem Rechtsschutz der sogenannten Ungleichen Verträge eine beträchtliche Kapitalakkumulation in privaten chinesischen Händen, etwa denen der «Kompradore», einheimischer Kaufleute, die zwischen ausländischen Firmen und den Handelsnetzen im Binnenland vermittelten. Mangels politischer Sicherheit und investiver Möglichkeiten im Binnenland verliess der grösste Teil dieses Kapitals niemals die küstennahen Enklaven, d. h. die grossen Treaty Ports mit Shanghai an der Spitze. Politische Entwicklungen, vor allem die japanische Invasion von 1937 und die kommunistische Machtübernahme von 1949, vertrieben dann die Shanghaier Geschäftsleute nach Hongkong, Taiwan oder nach Südostasien. Hongkongs Wirtschaftswunder verdankt sich nicht zuletzt diesem Zufluss von Kapital und Unternehmertalent.

Sämtliche herrschenden Kräfte auf dem Festland – die Guomindang, die japanische Besatzungsmacht und später die Kommunisten – knebelten oder unterdrückten den entstehenden Privatkapitalismus auf dem chinesischen Festland. Er emigrierte an die Peripherien von Greater China und wurde zu einem wichtigen Faktor beim Aufstieg der «Kleinen Tiger»-Ökonomien im Westpazifik. Von dort kehrte er in den achtziger Jahren zurück, um Deng Xiaopings embryonale Markt-

ökonomie zu dynamisieren. Der überwiegende Teil der Auslandsinvestitionen in der Volksrepublik China stammte zum Zeitpunkt der Eingliederung Hongkongs Mitte 1997 nicht aus den USA und Europa, sondern aus auslandchinesischen Quellen.

Der «chinesische Kapitalismus», der viel weniger als der europäische und der japanische auf Grosskonzernen und anonymen Korporationsstrukturen und viel mehr auf informellen Familien- und Vertrauensbeziehungen beruht und den ausserdem sein Abstand zum Staat kennzeichnet, ist kein reines Imitat westlicher Vorbilder. Er entstand im frühen 20. Jahrhundert, als es zunächst einzelnen Reedern, Industriellen und Bankiers (manche waren all dies in einer Person) gelang, die oft jahrhundertelangen Erfahrungen mit Aufbau und Betrieb grossräumiger Handelsorganisationen an die Erfordernisse der modernen kapitalistischen Weltwirtschaft anzupassen. Man hat nicht einfach westliche Lehrbücher der Betriebswirtschaftslehre in die Realität umgesetzt, sondern nach lebensfähigen Kombinationen östlicher und westlicher Organisationselemente gesucht. Dies geschah lange Zeit unter wenig günstigen politischen Umständen und hat manche Bereiche, wie etwa die Schwerindustrie (die es in Taiwan, Hongkong oder Singapur nicht gibt und die in der Volksrepublik China nach wie vor dem Staat untersteht), nicht berührt.

Beim Stichwort «Ideentransfer» denkt man vermutlich weniger an Wirtschaft als an Kultur. Über die Hochkultur, also Künste und intellektuelles Leben, liesse sich endlos berichten. Die Wissenschaft der Sinologie hat seit langem einen ihrer Schwerpunkte gesetzt. An dieser Stelle seien fragend einige Aspekte genannt: Wie reagierten die Chinesen, als sie im 17. Jahrhundert durch Jesuitenmaler mit dem Phänomen der Perspektive konfrontiert wurden? Was passierte bei der Begegnung der voneinander unabhängigen chinesischen und europäischen Romantraditionen? Wie wurde europäisches Sprech- und Musiktheater in eine kulturelle Umwelt eingeführt, in der die Gattungen anders voneinander abgegrenzt waren und auch die Trennlinien zwischen «hoher» und volkstümlicher Kunst anders – und in China: viel undeutlicher sichtbar – verliefen? Wie erklärt sich das heute zu beobachtende ausserordentlich schnelle Zurückweichen der traditionellen chinesischen Künste vor der westlichen Medien- und Massenkultur?

Der für die Lebensführung in einer Gesellschaft vielleicht bedeutendste Aspekt von «Kultur» ist die Religion. Der grösstmögliche Ideentransfer, den man sich im Verhältnis Chinas zum Westen hätte

vorstellen können, wäre die Christianisierung des bevölkerungsreichsten Landes der Welt gewesen. Dazu ist es trotz grösster Anstrengungen des Westens nicht gekommen – auch wenn die wachsende Bedeutung von Christen im heutigen China und die Verfolgungen, denen sie nach wie vor ausgesetzt sind, nicht verschwiegen werden dürfen. An Versuchen zur Bekehrung der chinesischen «Heiden» hat es nicht gefehlt.¹⁸ Der Jesuitenorden machte seit Beginn des 17. Jahrhunderts das Reich der Mitte zu einem Schwerpunkt seiner weltweiten Anstrengungen, vor allem im Jahrhundert nach der Vertreibung des Ordens aus Japan 1639.¹⁹ Wie die christliche Lehre durch die hochgelehrten Patres in die chinesische Sprache und Vorstellungswelt übersetzt wurde, wie die chinesischen «Literati», die die Adressaten dieser heroischen Bemühungen waren, darauf reagierten, und wie das grosse Unternehmen schliesslich zwischen den Mühlsteinen qing-kaiserlicher Ordnungssicherung und römischer Orthodoxie zermahlen wurde, ist eine der spannendsten Geschichten über Kulturkontakt.

Jedenfalls wurde das ehrgeizige Ziel, den Kaiser vom Christentum zu überzeugen, innerhalb des Mandarinats eine stabile Anhängergruppe aufzubauen und von dort, also «von oben», grössere Bevölkerungsgruppen zu missionieren, vollkommen verfehlt. Seit etwa 1730 waren die verbliebenen Jesuiten nurmehr Höflinge und technische Experten – Astronomen, Kartographen, Baumeister oder Dolmetscher – des chinesischen Kaisers. Als die Missionare nach 1860 unter ganz anderen Vorzeichen mit der «Christian occupation of China» (so der Titel eines Hauptwerks der damaligen Missionärliteratur) begannen, schien der Erfolg greifbarer zu sein. Doch die mit weltweit beispiellosem Aufwand betriebene Mission – um 1920 erreichte sie ihren Höhepunkt – musste als gescheitert gelten, schon bevor das kommunistische Regime in den fünfziger Jahren sämtliche Missionare als Agenten des Imperialismus denunzierte und aus dem Lande warf.

Die Gründe für den Fehlschlag der beiden Missionsanläufe sind komplex und lassen sich nur durch eine ebensolche Analyse erschliessen. Dazu würden Überlegungen zur Distanz zwischen dem Christentum und den chinesischen Religionen und Glaubenssystemen ebenso gehören wie Betrachtungen zur Missionsstrategie, zu ihrer Einbindung in die imperialistische Gesamtpräsenz und zu ihren Wirkungen auf die chinesische Gesellschaft, besonders auf Dorfebene. Es wäre sicher vorsehnlich, zu behaupten, das Christentum sei der chinesischen Kultur oder gar Mentalität «zu fremd», um assimiliert oder absorbiert werden zu können. Korea wäre da ein bedenkenswerter Parallelfall,

wo sich heute immerhin ein Fünftel der Bevölkerung zum Christentum bekennt. Oberflächlich könnte auch gesagt werden, die Missionare hätten sich einfach ungeschickt angestellt. Ganz ohne die Dimension der Politik kann auch hier die Kultur- und Ideengeschichte nicht auskommen. Ein langfristig konstanter Faktor war nämlich die – durchaus berechnete – Furcht chinesischer Machthaber vor der christlichen Mission als einer rivalisierenden Gegenmacht oder gar einem Staat im Staate. Schon die Unterdrückung des Christentums im Japan des frühen 17. Jahrhunderts war ähnlichen Motiven entsprungen. In China bemerkte eine Mehrheit von Missionaren erst nach dem Ersten Weltkrieg, dass sich die Allianz von Mission und Imperialismus, die im französischen und im deutschen Fall besonders eng war, als verhängnisvoll erwiesen hatte. Kurskorrekturen wurden vorgenommen und die missionarischen Bemühungen auf das höhere Erziehungswesen und die soziale Wohlfahrt in den Städten umgelenkt. Doch es war bereits zu spät, um die politische Diskreditierung des Christentums als «unnational» nachhaltig zu korrigieren. Der grosse Ideentransfer scheiterte nicht nur an kulturellem, sondern auch an politischem Widerstand.

Ist es möglich, über diese – bei weitem nicht vollständige – Rezeptionsbilanz hinaus zu einigen allgemeineren Schlussfolgerungen vorzudringen? In den abschliessenden Bemerkungen soll dies versucht werden.

Das konzeptionelle Werkzeug zur Untersuchung von Transfers innerhalb Europas und zwischen Europa und Asien ist bis zu einem bestimmten Punkt dasselbe. Besonders deutlich wird dies beim Technologietransfer, für den Japan, der «Musterknabe des Technologieimports»²⁰, geradezu zum Laboratorium der Theoriebildung geworden ist. Japanische Ökonomen und Innovationsforscher haben daran übrigens einen bedeutenden Anteil. Kulturspezifisch spielt in einigen dieser Theorien eine Rolle (etwa in Thomas Hughes' Konzept der «technologischen Stile»), selten aber eine dominierende. Was den Kulturtransfer in einem etwas engeren Sinne betrifft, so kann man auch für die europäisch-asiatischen Beziehungen ein formales Schema verwenden, wie es Rudolf Muhs, Johannes Paulmann und Willibald Steinmetz aus Anlass britisch-deutscher Transfervorgänge entwickelt haben.²¹ Sie zerlegen den idealen Transferprozess in sechs Segmente:

- Definition oder implizite Annahme einer Grenze zwischen zwei Handlungseinheiten, also die Unterscheidung zwischen dem Eige-

nen und dem Nicht-Eigenen (um den romantisch vibrierenden Begriff des Fremden zu vermeiden);

- Entstehung eines Aneignungs- und/oder Exportwunsches;
- Auswahl des Wissenswerten;
- «primäre Aneignung» und Speicherung des Angeeigneten;
- «sekundäre Aneignung», d. h. Einfügung des importierten Wissens in Argumentations- und Handlungszusammenhänge des eigenen Landes;
- Reflexion über das eigene «Bild» des anderen Landes und den Sinn oder Unsinn der Beschäftigung mit ihm.

Manche Transfers gelangen nie über das vierte Segment, also die primäre Kenntnisnahme, hinaus, und das sechste Segment, die Selbstreflexion, ist keinesfalls die Regel. Ein solches Schema, wenig mehr als eine Hilfskonstruktion, kann für Transferstudien aller Art nützlich sein.

Inneuropäische und interzivilisatorische Transfers unterscheiden sich nicht in jeder Hinsicht qualitativ voneinander. Manchmal handelt es sich eher um graduelle Unterschiede, um Differenzen zwischen Nah- und Ferntransfer. Zivilisationsunterschiede fallen aber an einigen Punkten dennoch ins Gewicht:

Die Widerstände gegen Transfers können im Extremfall grösser sein und bis zur völligen Transferverweigerung reichen. Dafür gibt es zahlreiche Beispiele, etwa auf dem Gebiet des internationalen Handels. Heute ist es eine Aufgabe von transkulturellem Marketing, die Abneigung von Verbrauchern gegen «fremde» Konsumgüter zu überwinden. Auf weltgeschichtlicher Ebene wäre an das Scheitern der christlichen Mission zu denken: nicht nur in China, sondern auch in der islamischen und weithin der buddhistisch geprägten Welt.

Der Transfer etwa zwischen Europa und asiatischen Zivilisationen ist nahezu immer mit grösseren semantischen Sprüngen verbunden, als dies innerhalb Europas mit seiner gemeinsamen Latinitätsgrundlage der Fall ist. Die Risiken des Übersetzens sind ungleich grösser und ebenso die Gefahren von Missverständnissen (natürlich auch die Chancen «produktiven» Missverstehens). Forschungen darüber stehen erst in den Anfängen. Grundlegend sind lexikalische Untersuchungen, die der Erlanger Sinologe Wolfgang Lippert 1979 über die Entstehung der chinesischen marxistischen Terminologie veröffentlicht hat; er hat dabei die Mittlerrolle des Japanischen im Detail nachweisen können.²² Seit kurzem arbeiten Forschergruppen in Göttingen und an der Technischen Universität Berlin im Projekt «Modern Chi-

nese Scientific Terminologies» zusammen. Ihr Ziel ist die Erstellung eines historischen Lexikons der modernen chinesischen Wissenschaftssprache. In einer ersten Phase konzentriert man sich auf die vier Fächer Philosophie, Physik, Chemie und Geographie während des Zeitraums von 1840 bis 1920.

Allgemein gesagt, scheinen die semantischen Probleme nicht dort am gravierendsten zu sein, wo europäisches Wissen kulturelle Lücken oder Vakua füllt, sondern dort, wo die kulturelle Matrix bereits dicht besetzt ist. Als im 19. Jahrhundert westliche Konzepte von Philosophie, Wissenschaft und politischer Ordnung nach China projiziert wurden, gab es dort eigene Sinnbildungen von höchster traditionaler Autorität. So traf der moderne westliche Begriff von Wissenschaft auf komplexe Vorstellungen und Terminologien über «Wissen» und seine Ordnung, «Gelehrsamkeit» und ihr kulturelles Prestige, «Forschung» bzw. «Erkundung» und deren erkenntniserweiternden Möglichkeiten. Aber es gab keinen äquivalenten Begriff zu «science» (was ja bekanntlich auch schon etwas anderes ist als die deutsche «Wissenschaft»). Der radikale Vorschlag, sich mit der bedeutungslosen phonetischen Nachbildung «sai-en-si» zu begnügen, setzte sich nicht durch. Die Übersetzung von «science» ins Chinesische, die man heute in Wörterbüchern findet – «kexue» (etwa: «systematisch klassifiziertes Wissen») – ist ein vermutlich 1871 in Japan (mit der Aussprache «kagaku») unter dem Eindruck von Auguste Comtes und John Stuart Mills Wissenschaftsbegriff eingeführter Neologismus, der um die Jahrhundertwende nach China gelangte. Er verband sich dort mit einer gleichzeitig erfolgenden Bildungsreform, so dass «kexue» bald als das Wissen verstanden wurde, das in den «neuen» Universitäten und Oberschulen gelehrt wurde.²³ Symptomatisch für einen fundamentalen Einstellungswandel unter chinesischen Intellektuellen war, dass der Ausdruck «westliches Wissen» («xi xue»), der im 19. Jahrhundert zur Bezeichnung importierter naturwissenschaftlicher und technischer Kenntnisse üblich war, im Zuge der Erweiterung des Bildungssystems aus der Mode kam und allmählich durch «xin xue» (neues Wissen) ersetzt wurde. Dies signalisierte die Anerkennung eines universalen, nicht kulturgebundenen Begriffs von Wissenschaft.²⁴

Der Wissens- und Wissenschaftstransfer innerhalb Europas war zumeist weniger eingreifend und umwälzend als der zwischen Europa und den einzelnen asiatischen Zivilisationen. Selten wurden ganze Wissenssysteme verpflanzt. Innerhalb Europas kann man feststellen, wie die französische und die schottische Aufklärung im 18. Jahrhun-

dert europaweit ausstrahlten, ähnlich im 19. Jahrhundert die deutsche historistische Geschichtsforschung oder der in England entstandene Darwinismus. Viel dramatischer als eine solche Erweiterung von Einflüssen war die Transplantation der modernen Naturwissenschaften nach Asien. Deren Importschicksal muss vor dem ganz spezifischen Hintergrund der einheimischen Systeme des Wissens gesehen werden, die keineswegs einer totalen Ersetzung von Tradition durch Moderne zum Opfer fielen.

Der Komparatist und Transferforscher Shigeru Nakamura ist für Ostasien zu bemerkenswerten Ergebnissen gelangt²⁶: Da die westliche und die japanische Mathematik hermetische, sich gegenseitig ausschliessende Systeme mit ganz unterschiedlicher Notationsweise waren, verschwand die japanische Mathematik nach der Meiji-Restauration von 1868 plötzlich von der Bildfläche. Dies geschah nicht deshalb, weil sie «primitiver» gewesen wäre. Es war für japanische Mathematiker einfach ökonomischer und praktischer, das neue System komplett zu übernehmen als das alte zu modifizieren.

Ganz anders verlief die Entwicklung in der Medizin. Hier bestanden die einheimische chinesische bzw. japanische und die importierte westliche Lehre weithin unverbunden nebeneinander fort. So ist es weitgehend noch heute. Die beiden Wissenssysteme wurden niemals miteinander verschmolzen. Die Verbindung wird nicht in der Theorie, sondern in der Praxis hergestellt. Wegen Migräne lässt man sich akupunktieren, für eine grössere Operation sucht man eine Klinik westlichen Stils auf. So war und ist es jedenfalls in China. In Japan waren alle Transferentscheidungen zusätzlich bestimmt vom Bestreben, sich vom alten Lehrmeister China zu emanzipieren und zum Musterschüler der westlichen Moderne zu werden. Daher verlor die einheimische Medizin chinesischer Provenienz schon in der Meiji-Zeit, d. h. nach 1868, ihren wissenschaftlichen Status, wurde also an den neuen Universitäten erst gar nicht gelehrt und zu einer volkstümlichen – und weiter ausgiebig genutzten – Kunstlehre degradiert.

Ein drittes, wiederum anderes Muster findet Nakamura in der Astronomie. Bereits im 17. Jahrhundert hatten die Jesuitenmissionare die europäische Astronomie in China eingeführt. Die von ihnen ermittelten Daten und Kalkulationsmethoden liessen sich der chinesischen Kalenderastronomie relativ problemlos einverleiben. Die traditionelle Position der Hofastronomie als Stütze kaiserlicher Legitimität wurde durch die Beiträge der Jesuiten gestärkt. Zweieinhalb Jahrhunderte lang kam niemand auf die Idee, die westliche Himmelskunde

als «modern» oder als der chinesischen überlegen zu betrachten. Die einheimische Astronomie verschwand schliesslich – jedoch nicht in erster Linie, weil sie in einem Wettbewerb der Ideen unterlegen wäre, sondern weil sie ihre gesellschaftliche Funktion verlor. Als – erst im späten 19. Jahrhundert! – in China wie in Japan die Ämter der Hofastronomen und staatlichen Kalenderwächter abgeschafft wurden, war es um sie geschehen. Junge, in Europa und Amerika ausgebildete Astronomen bauten an den neuen Universitäten rasch eine neue Disziplin auf. Bis dahin hatte die importierte Wissenschaft die einheimische Tradition gefestigt.²⁶

Mit seiner wissenssoziologischen Sensibilität macht Nakamura, wie die Beispiele gezeigt haben, darauf aufmerksam, dass sich Transferprozesse niemals als reine Ideenbewegung abspielen. Stets beeinflussen Bedürfnisse und Interessen betroffener und beteiligter sozialer Gruppen Umfang, Tempo und Auswirkungen des Transfers. Hinzu tritt zuweilen ein politischer Wille: sowohl bei einem Importeur wie Peter dem Grossen als auch bei einem Exporteur wie Napoleon, dem Verbreiter des Code Civil. Im europäisch-asiatischen Verhältnis hat der Kolonialismus eine grosse Bedeutung besessen. Seine Rolle als Agent oder vielleicht auch Verhinderer von Kulturtransfer hat bisher jedoch wenig Aufmerksamkeit gefunden. Trotzdem kann man die These wagen, dass nationalistische und modernisierungswillige politische Führer und Staatsklassen nicht-kolonisierter Länder wie die Meiji-Oligarchen in Japan, die Spitzen von Guomindang und Kommunistischer Partei in China oder das kemalistische Regime in der Türkei in den zwanziger Jahren erfolgreichere Agenten des Transfers waren als koloniale Staatsapparate. Für die Übernahme ganzer Rechtsordnungen, Militärorganisationen und politischer Institutionen und Ideologien, die solche Länder in Angriff nahmen, gibt es vermutlich in Zentraleuropa zwischen der Reformation und dem Zweiten Weltkrieg kein Beispiel. Das hatte selbstverständlich eher politische als kulturelle Gründe und mahnt uns, bei aller kulturhistorischen Empfindsamkeit, die wir uns angewöhnt haben, die Transferpolitik nicht zu vergessen.

Anmerkungen

- 1 Vgl Peter Burke, *Varieties of Cultural History*, Cambridge 1997, S. 201–206.
- 2 Vgl Peter J. Hugill, D. Bruce Dickson (Hg.), *The Transfer and Transformation of Ideas and Material Culture*, College Station (Texas) 1988.
- 3 Einen Überblick über die geschichtswissenschaftliche Transferforschung gibt Johannes Paulmann, *Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts*, in: *Historische Zeitschrift* 267(1998), S. 649–685.
- 4 Besonders gut lässt sich dies am Beispiel des Erziehungswesens zeigen. Vgl. Hiroshi Abe, *Borrowing from Japan: China's First Modern Educational System*, in: Ruth Hayhoe, Marianne Bastid (Hg.), *China's Education and the Industrialized World: Studies in Cultural Transfer*, Armonk N. Y., London 1987, S. 57–80.
- 5 Vgl etwa David L. Shambaugh (Hg.), *Greater China: The New Superpower?*, Oxford 1995.
- 6 Zur Identität der Chinesen vgl Lowell Dittmer, Samuel S. Kim (Hg.), *China's Quest for National Identity*, Ithaca, London 1993. Zur Ausstrahlung der chinesischen Kultur vgl. Tu Weiming (Hg.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*, Cambridge (Mass.) 1996.
- 7 Vgl Charles W. Hayford, *The Open Door Raj: Chinese-American Cultural Relations in Comparative Perspective, 1900–1945*, in: Warren I. Cohen (Hg.), *Pacific Passage: The Study of American-East Asian Relations on the Eve of the Twenty-First Century*, New York 1996, S. 139–162.
- 8 Einen Überblick über die Aspekte dieses Themas gibt Cho-yun Hsu, *Asian Influences on the West*, in: Ainslie T Embree, Carol Gluck (Hg.), *Asia in Western and World History*, Armonk N. Y., London 1997, S. 22–30.
- 9 Vgl die Übersicht bei Jürgen Osterhammel, Niels P. Petersson, *Ostasiens Jahrhundertwende. Unterwerfung und Erneuerung in west-östlichen Sichtweisen*, in: Ute Frevert (Hg.), *Das Neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftserwartungen um 1900*, Göttingen 2000.
- 10 Zu McDonald's vgl. James L. Watson (Hg.), *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*, Stanford 1997. Zur auslandchinesischen Gastronomie gibt es erst wenige Fallstudien. Grundlegend ist James L. Watson, *Emigration and the Chinese Lineage*, Berkeley 1975.
- 11 Vgl Wolfgang Reinhard (Hg.), *Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und aussereuropäische Machtprozesse*, München 1999. Darin Jürgen Osterhammel, *China vor 1949: Widerständigkeit und selektive Übernahmen*, (S. 133–152).
- 12 Vgl Bernard S. Silberman, *Cages of Reason: The Rise of the Rational State in France, Japan, the United States and Great Britain*, Chicago 1993.
- 13 Vgl Oskar Weggel, *Chinesische Rechtsgeschichte*, Leiden, Köln 1980, S. 240 ff.
- 14 Vgl dazu immer noch M. J. Mejer, *Marriage Law and Policy in the Chinese People's Republic*, Hongkong 1971.
- 15 Vgl Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism*, New York, Oxford 1989; Hans van de Ven, *From Friend to Comrade: The Founding of the Chinese Communist Party, 1920–1927*, Berkeley 1991.
- 16 Vgl Jürgen Osterhammel, *Shanghai, 30. Mai 1925: Die chinesische Revolution*, München 1997, S. 114–121; John Fitzgerald, *Awakening China: Politics, Culture, and Class in the Nationalist Revolution*, Stanford 1996, S. 315 ff.
- 17 Vgl Timothy Brook, Gregory Blue (Hg.), *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*, Cambridge 1999; S. Gordon Redding, *The Spirit of Chinese Capitalism*, Berlin 1990.
- 18 Vgl das gute Resumé bei Kenneth und Helen Ballhatchet, *Asia*, in: Jon Manners (Hg.), *The Oxford Illustrated History of Christianity*, Oxford, New York 1990, S. 488–518, hier 504–518.
- 19 Vgl Urs Bitterli, *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1986, S. 167 ff. Eine Gesamtübersicht bietet Jean-Pierre Duteil, *Le mandat du ciel: le rôle des Jésuits en Chine*, Paris 1994.
- 20 Hans-Joachim Braun, *Technologietransfer: Theoretische Ansätze und historische Beispiele*, in: Erich Pauer (Hg.), *Technologietransfer Deutschland – Japan von 1850 bis zur Gegenwart*, München 1992, S. 16–47, hier S. 36.
- 21 Vgl Rudolf Muhs, Johannes Paulmann, Willibald Steinmetz, *Brücken über den Kanal? Interkultureller Transfer zwischen Deutschland und Grossbritannien im 19. Jahrhundert*, in: Dies. (Hg.), *Aneignung und Abwehr. Interkultureller Transfer zwischen Deutschland und Grossbritannien im 19. Jahrhundert*, Bodenheim 1998, S. 7–20, hier S. 18 f.
- 22 Vgl Wolfgang Lippert, *Entstehung und Entwicklung einiger chinesischer marxistischer Termini. Der lexikalisch-begriffliche Aspekt der Rezeption des Marxismus in Japan und China*, Wiesbaden 1979.
- 23 Wang Hui, *The Fate of «Mr. Science» in China: The Concept of Science and Its Application in Modern Chinese Thought*, in: Tani E. Barlow (Hg.), *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, Durham, London, S. 21–81, hier S. 33–35; Shigeru Nakamura, *Academic and Scientific Traditions in China, Japan, and the West*, (transl. by Jerry Dusenbury), Tokyo 1984, S. 208 f.
- 24 Xiong Yuezhi, *Degrees of Familiarity with the West in Late Qing Society*, in: David Pollard (Hg.), *Translation and Creation: Readings of Western Literature in Early Modern China*, Philadelphia 1998, S. 25–35, hier S. 35.
- 25 Das Folgende nach Nakamura (wie Anm. 23), S. 193 ff.
- 26 Nakamura (wie Anm. 23), S. 195–202.