



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Grube, Wilhelm: Bausteine der chinesischen Kultur. II.

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

Bauusteine der chinesischen Kultur

Von weiland Prof. Dr. Wilhelm Grube = Berlin

II.

Ich habe bei der Darstellung des Konfuzianismus mit keiner Silbe die religiösen Ideen der Chinesen berücksichtigt, aus dem einfachen Grunde, weil die konfuzianischen Lehren dazu keinen Anlaß boten. Konfuzius selbst geht auf das Gebiet des Übersinnlichen nicht ein, weil es für ihn eine terra incognita war, die er nie zu betreten wagte und der er stets mit geflüstertlicher Scheu aus dem Wege ging. Als ihn einmal sein Schüler Tszé-lu fragt, wie man den Geistern dienen solle, gibt er ihm die ausweichende Antwort: „Du weißt noch nicht, wie du den Menschen dienen sollst, — wie wolltest du da wissen können, wie man den Geistern zu dienen habe?“ Und in ähnlichem Sinne beantwortet er demselben Jünger dessen Frage nach dem Tode mit den Worten: „Du kennst das Leben noch nicht einmal, — wie wolltest du den Tod kennen?“

Es ist daher wohl geradezu behauptet worden, die konfuzianische Moral sei eine religionslose Moral; und je nach dem Standpunkt, den der Beurteiler einnimmt, ist diese Eigentümlichkeit bald für einen Vorzug, bald für einen Mangel erklärt worden.

Dagegen ist nun zunächst zu sagen, daß diese Auffassung doch nur scheinbar berechtigt ist, weil sie nur das beachtet, was die Lehren des Konfuzius dem Wortlaute nach enthalten, dabei jedoch übersieht, was sie stillschweigend voraussetzen.

Allerdings ist es vollkommen richtig, daß Konfuzius in seinen Lehren und Aussprüchen sich nie auf die Religion beruft: er redet nie von göttlichen Geboten und stellt auch für gute und böse Handlungen keine jenseitigen Belohnungen und Strafen in Aussicht. Dieses Schweigen beweist jedoch nur, daß er sich für seine Zwecke mit dem Diesseits begnügte, ohne viel nach dem Jenseits zu fragen, — nicht aber, daß er damit die Welt des Übersinnlichen und ein Fortleben nach dem Tode leugnen wollte: vielmehr ist das Gegenteil so wahrscheinlich, daß es sogar als sicher angenommen werden darf. Wie ich erwähnte, ruht bereits die uralte chinesische Auffassung vom Herrscheramte als einem Mandat des Himmels auf einer religiös-ethischen Grundlage, und da Konfuzius sich in allem das Altertum zum Vorbilde genommen hatte, so wird wohl auch ohne weiteres anzunehmen sein, daß er bei den religiösen Anschauungen des Altertums keine Ausnahme gemacht habe. Daß er so streng an den überlieferten Kultusformen festhielt, beweist vielmehr klar genug dasselbe auch für den ihnen zugrunde liegenden Glauben. Es fragt sich also nur noch: worin bestand der Glaube der alten Chinesen?*)

Eine kodifizierte Sammlung religiöser Urkunden besitzt die chinesische Literatur nicht, letztere trägt vielmehr einen ausschließlich profanen Charakter. Die einzige

*) Genaueres über diesen Gegenstand bei Wilhelm Grube: Religion und Kultus der Chinesen. Verlag von Rudolf Haupt, Leipzig 1910. Preis 3 M.

Quelle, die über die altchinesische Religion Aufschluß gewährt, sind die bereits wiederholt erwähnten, von Konfuzius gesammelten kanonischen Bücher; aber was wir aus ihnen erfahren, ist leider wenig genug, soweit das Stoffliche, die religiöse Vorstellungswelt, in Betracht kommt. Das rituelle Moment steht hier durchaus im Vordergrund. So viel aber ist aus jenen Texten klar ersichtlich, daß schon in der ältesten uns zugänglichen Periode der chinesischen Geschichte das religiöse Empfinden einen zwiefachen Ausdruck fand: erstens in einer Art Naturreligion, nach der die ganze sichtbare Welt in allen ihren Teilen als von Geistern oder Gottheiten bewohnt und beherrscht gedacht wird, und zweitens in der Ahnenverehrung.

Obenan unter den Naturgottheiten steht der Himmel oder, wie er auch genannt wird, der Shang-ti, d. h. der höchste Herrscher. Er lenkt die Geschicke der Welt, des ganzen Reiches sowohl wie jedes einzelnen, indem er das Gute belohnt und das Böse bestraft. Daraus geht zwar klar hervor, daß die alten Chinesen in der Anbetung des Himmels ihrem Glauben an eine ausgleichende Gerechtigkeit, an eine sittliche Weltordnung Ausdruck gaben; aber wie sie sich das höchste Wesen beschaffen dachten, das sich nur durch sein Wirken und Walten zu erkennen gibt, davon erfahren wir nichts. Nur zwei oder drei Beispiele lassen sich aus dem kanonischen Buche der Lieder nachweisen, wo der Shang-ti das eine Mal redend auftritt, das andere Mal, ähnlich dem alttestamentlichen Jehova, sich am Dufte der Opfern labt. Das sind aber auch in der gesamten ältesten Literatur die einzigen Andeutungen einer anthropomorphistischen Auffassung.

Der Himmel nimmt als oberste Gottheit eine alles so sehr überragende Stellung ein, daß manche sich dadurch verleiten ließen, die alten Chinesen für Monotheisten zu halten, was sie indessen keineswegs waren; denn tatsächlich stand jeder Teil des Universums, jede Erscheinung der sichtbaren Welt unter dem Schutze und der Herrschaft einer besonderen Gottheit. So gab es Schutzgottheiten der Berge und Ströme, des Erdbodens und der Saaten, der himmlischen Gestirne, des Windes, des Regens, des Donners u. a. m. Daß man sich unter diesen Gottheiten nicht etwa mechanisch wirkende Kräfte, sondern bewußt handelnde Wesen vorstellte, können wir jedoch lediglich aus der Tatsache schließen, daß man sie durch Opfer und Gebet verehrte: im übrigen fehlt auch hier jede Spur einer anthropomorphistischen Vorstellungsweise.

Das Moment des Persönlichen in dem Verhältnis des Menschen zu den Wesen einer übernatürlichen Welt, das dieser Naturreligion so gänzlich fehlt, kommt erst in der Ahnenverehrung zu seinem vollen Recht, die denn auch schon im Altertum, wie sie es heute noch ist, die Religion des Volkes im eigentlichen Sinne gewesen zu sein scheint.

Die Ahnenverehrung ist im Grunde nichts anderes als der religiöse Ausdruck des hiao, eben jener kindlichen Pietät, die wir bereits als die Grundlage der konfuzianischen Ethik kennen gelernt haben. Sie beruht auf dem Glauben, daß die verstorbenen Vorfahren einen Einfluß auf die Geschicke ihrer über-

lebenden Nachkommen ausüben, der sowohl fördernder als auch schädlicher Art sein kann. Daher sucht man ihre Gunst zu gewinnen, indem man durch regelmäßige Opferdarbringungen für ihr Wohl sorgt. Aus dieser naiven Vorstellung von den irdischen Bedürfnissen der abgeschiedenen Seelen erklärt sich auch der Wert, den die Chinesen auf männliche Nachkommenschaft legen, denn nur der älteste Sohn ist berechtigt, das Ahnenopfer darzubringen. Keine Nachkommenschaft zu haben, ist nach einem Ausspruch des Philosophen Meng-tszë der größte Grad der Pietätlosigkeit, weil, wer kinderlos stirbt, nicht nur seiner eigenen Person, sondern auch seinen verstorbenen Vorfahren den Genuß des Ahnenopfers entzieht. Die Seelen derer, die ohne Nachkommenschaft verstorben sind, irren obdachlos und hungernd umher und suchen die Lebenden zu schädigen; daher wurden schon im Altertum den Manen der kinderlos oder minderjährig Verstorbenen Opfer dargebracht, um sie zu beschwichtigen.

Was nun die äußeren Formen des religiösen Kultus anbetrifft, so scheinen sie sich im frühesten Altertum durch große Einfachheit und schlichte Würde ausgezeichnet zu haben. Dem Himmel sowie sämtlichen Naturgöttern opferte man auf Altären unter freiem Himmel, wohingegen für den Ahnenkult besondere Hallen oder Tempel bestanden. Das mag auf den ersten Blick auffallen und den Anschein erwecken, als hätten die Geister der Verstorbenen in einem höheren Ansehen gestanden als die Götter, was jedoch keineswegs zutrifft. Daß in dem einen Falle unter freiem Himmel, im anderen Falle in geschlossenen Räumen geopfert wurde, läßt sich wohl am einfachsten und ungezwungensten aus dem Bestreben erklären, den Geistern dort zu huldigen, wo man sie sich weilend und wirkend dachte: die Wirkungssphäre der Naturgöttern aber ist das Universum, die des Menschen das Haus.

Es ist für die Religion der alten Chinesen im höchsten Grade bezeichnend, daß auch der Verkehr zwischen Menschen- und Götterwelt durch feste Satzungen geregelt war. Der Kaiser ist als Mandatar des Himmels zugleich der einzige rechtmäßige Vermittler zwischen dem Volke und dem Himmel. Er allein hat demzufolge das Recht, als pontifex maximus dem Himmel und der Erde zu opfern; ebenso ist nur er allein befugt, diesen Dienst gegenüber den Schutzgöttern des Erdbodens und der Saaten sowie der Berge und Ströme des Reiches zu versehen. Die Lehensfürsten dürfen nur den entsprechenden Göttern ihres eigenen Gebiets opfern, während die sakralen Funktionen der Großwürdenträger auf die fünf häuslichen Laren, die der Beamten und des Volkes einzig auf die eigenen Ahnen beschränkt sind.

Unter der Chou-Dynastie beginnt die ursprüngliche Einfachheit der Kultusformen allmählich immer mehr dem Streben nach äußerem Prunk und Gepränge zu weichen. So sehen wir z. B., daß damals das kaiserliche Ahnenopfer nicht mehr wie bisher nur mit Gesängen und Musik, sondern auch mit Tänzen und pantomimischen Darstellungen von zum Teil historischem Inhalt verbunden war, so daß, wie es scheint, auch in China Theater und Drama dem religiösen Kultus ihre Entstehung verdanken.

Im Gegensatz zum Kultus der Naturgottheiten trug der Ahnenkult ein ungleich innigeres und intimeres Gepräge: schon weil er nicht auf die herrschenden Klassen beschränkt war, sondern sich auf alle erstreckte. Er war und ist auch heute noch ein häuslicher Kult im besten Sinn, der unmittelbar in das Leben der Familie und des einzelnen eingreift. Wie der Kaiser und die Lehensfürsten vor jedem Unternehmen ihre verstorbenen Vorfahren davon in Kenntnis setzen und um Segen anflehen, so ist auch in jedem Privathause die Ahnenhalle oder, wo keine solche vorhanden ist, das Hauptgemach, in dem sich der Ahnenaltar befindet, das Santuarium der Familie, wo sich die wichtigsten und unterschiedensten Vorgänge des häuslichen Lebens abspielen. Den Manen der Vorfahren werden alle wichtigen Ereignisse im Leben jedes einzelnen Familiengliedes wie Geburt, Mündigkeitsfeier, Eheschließung, Beförderung im Dienste, Rangerhöhung, Tod usw. feierlich mitgeteilt. Man war und ist in China von dem Glauben durchdrungen, daß die verstorbenen Vorfahren tätigen Anteil am Wohl und Wehe ihrer Nachkommen nehmen, und das Wort: „Der Eltern Segen baut den Kindern Häuser“ hat dort eine sehr viel realere Bedeutung als bei uns.

Nur der älteste Sohn ist, wie gesagt, berechtigt, den Ahnen seines Hauses die vorgeschriebenen Opfer darzubringen. Der Tote aber, dem das Opfer gilt, ist durch eine hölzerne Tafel repräsentiert, die seinen Namen trägt, und aus den mit der Errichtung der Ahnentafel verbundenen Bräuchen, auf die ich hier nicht eingehen kann, ergibt sich zweifellos, daß sie als der Ort betrachtet wird, wo sich die abgeschiedene Seele während des Ahnenopfers niederläßt.

Wenn wir das über die altchinesische Religion Gesagte kurz zusammenfassen, so ergibt sich demnach folgendes:

Der Kultus der Naturgottheiten liegt ausschließlich in den Händen des Kaisers, der Lehensfürsten und der Beamtenhierarchie. Eine besondere Priesterkaste gibt es nicht, vielmehr bildet die Ausübung der priesterlichen Funktionen ein Privilegium der regierenden Klassen. Die Inhaber der Regierungsgewalt sind zugleich die einzigen Kultusberechtigten, und zwar stehen die sakralen Funktionen nach Umfang und Bedeutung in einem bestimmten und streng geregelten Verhältnis einerseits zum Range und der staatlichen Wirkungssphäre ihres Trägers, andererseits aber auch zum Range und der Stellung der Gottheiten, denen sie gelten. Für die große Masse des Volkes ist sowohl der Himmel als auch das Heer der übrigen Naturgottheiten unnahbar und unerreichbar; sie ist von jeglichem Verkehr mit ihnen, sei es durch Opfer, sei es durch Gebet, schlechterdings ausgeschlossen und nimmt überhaupt nicht teil am öffentlichen Kultus. Zwar steht natürlich auch das niedere Volk unter dem Schutze der das Universum beherrschenden Mächte, aber es genießt ihren Schutz nur durch die Vermittlung und auf die Fürbitte der Obrigkeit. Der gemeine Mann hat auf diese Weise keine andere religiöse Zuflucht als die Manen seiner Vorfahren, deren Wirkungskreis jedoch, zunächst wenigstens, auf das Wohl und Wehe des eigenen Hauses, der eigenen noch am Leben befindlichen Nachkommen beschränkt ist.

So bietet die altchinesische Naturreligion das getreue Spiegelbild der gewohnten diesseitigen Umgebung, gleichsam die transzendente Projektion des irdischen Staatswesens. Eine Religion von solcher Beschaffenheit setzt offenbar die Existenz eines fertig organisierten staatlichen Gebildes mit einer monarchischen Spitze und einer wohlgegliederten Beamtenhierarchie voraus. Anders der Ahnenkult, der ja seinem Wesen nach auf die Träger eines gleichen Geschlechtesnamens beschränkt ist, mithin noch keine Staatsgemeinschaft, sondern nur Geschlechts- oder Stammesgemeinschaft zur Voraussetzung hat. Spricht schon dieser Umstand für ein mutmaßlich höheres Alter der Ahnenverehrung, so ist sie außerdem in doppelter Hinsicht von religionsgeschichtlicher Bedeutung. Einmal dadurch, daß sie den Glauben an ein individuelles Fortleben nach dem Tode beweist, obschon auch in diesem Punkt dieselbe Unbestimmtheit, derselbe Mangel an Anschaulichkeit herrscht, wie auch sonst im religiösen Glauben der alten Chinesen. Zweitens aber: war einmal der Glaube an ein Fortleben der Verstorbenen und an ihr Einwirken auf die Geschicke der Lebenden gegeben, so lag es nahe, solchen Persönlichkeiten, die sich bei ihren Lebzeiten, sei es als Staatsmänner, sei es als Feldherren oder als Philosophen und Weise, nicht nur um ihr eigenes Haus, sondern auch um weitere Kreise, um bestimmte Berufsclassen, vielleicht gar um das Wohl des ganzen Reiches verdient gemacht hatten, auch nach ihrem Tode einen weiter reichenden Einfluß zuzuschreiben als den Manen gewöhnlicher Sterblichen und ihnen daher auch außerhalb des engen Kreises der Stammesgenossen posthume Ehren zu erweisen. So enthält der häusliche Ahnenkult den Keim, aus dem in der Folge der öffentliche Heroenkult herausgewachsen ist. Vereinzelt Beispiele des Heroenkultes lassen sich schon im frühen Altertum nachweisen, aber den mächtigsten Impuls erhielt er doch erst durch die Aufnahme des Konfuzius in den öffentlichen Kultus. Die Kanonisierung des Konfuzius ist insofern eine bedeutame Etappe in der Religionsgeschichte Chinas, als sie als Präzedenzfall behandelt wurde, dem späterhin zahlreiche ähnliche Fälle folgten.

Bis auf die Gegenwart ist der offizielle religiöse Kultus, an dessen Spitze der Kaiser als pontifex maximus steht, im Grunde unverändert geblieben. Wohl aber hat sich im Laufe zweier Jahrtausende daneben unter dem Einflusse des Taoismus einerseits und des Buddhismus andererseits ein chaotischer religiöser Synkretismus ausgebildet, der das Wesen der modernen chinesischen Volksreligion ausmacht.

Der Taoismus, um zunächst auf diesen einzugehen, ist in seiner ursprünglichen Gestalt keine religiöse, sondern eine mystisch-philosophische Lehre, die sich auf den Philosophen Lao-tszè zurückleitet. Leider sind die historischen Angaben über die Person des Lao-tszè außerordentlich dürftig und zum Teil auch wenig zuverlässig. Wir wissen nur, daß er vermutlich um das Jahr 604 v. Chr. geboren, mithin um dreiundfünfzig Jahre älter war als Konfuzius, daß er längere Zeit hindurch ein Amt am kaiserlichen Archiv in der damaligen Reichshauptstadt einnahm und schließlich als Einsiedler spurlos verschollen ist. Seine Lehre ist

in einem kurzen Traktat niedergelegt, der den Titel „Tao-teh-king“, d. h. „Das kanonische Buch vom Tao und der Tugend“, trägt und wohl als das tiefstinnigste Erzeugnis der gesamten philosophischen Literatur Chinas bezeichnet zu werden verdient.

Im Mittelpunkt der ganzen Lehre steht, wie schon aus der daraus abgeleiteten Bezeichnung „Taoismus“ ersichtlich ist, der Begriff des tao, der sich, ähnlich dem bereits erwähnten li, leichter definieren als durch ein entsprechendes Äquivalent übersetzen läßt. Ursprünglich bedeutet tao „Weg“ oder „Pfad“, dann aber im übertragenen Sinne soviel wie „Methode“, „Norm“, „Vernunftprinzip“; und schließlich kommt es in verbaler Anwendung noch in der Bedeutung „sagen“, „reden“ vor. Sowohl nach seinen verschiedenen Bedeutungsnuancen als auch nach seinem Sprachgebrauch dürfte es allenfalls dem Logosbegriff am nächsten kommen und demnach der Terminus „Taoismus“ vielleicht am besten durch Panlogismus wiederzugeben sein.

Erwig, immateriell und allgegenwärtig, ist das tao das schaffende, erhaltende und ordnende Prinzip alles Seienden. Alles, was ist, ist aus dem tao hervorgegangen, um nach vollendetem Kreislauf der Entwicklung wieder ins tao zurückzukehren. Somit ist es nicht nur die erste Ursache, sondern auch das letzte Ziel und Ende alles Seins. Wer das geheimnisvolle Wirken des tao erkennt, hat die höchste Erkenntnis erlangt, und wer sich in seinem Verhalten nach dem tao richtet, besitzt die höchste Tugend. Somit erscheint das tao nicht nur als metaphysisches, sondern zugleich auch als ethisches Prinzip, so daß es, mit Kant zu reden, gewissermaßen die reine und die praktische Vernunft in sich vereinigt.

Das tao ist ferner, wie sich das „Tao-teh-king“ ausdrückt, „ewig ohne Tun und doch ohne Nichttun“, d. h. etwas verständlicher formuliert, es wirkt ohne zu handeln. Dementsprechend heißt es vom heiligen Menschen, d. h. von dem, der sich das tao zum Vorbilde nimmt und es in sich zu verkörpern trachtet: „Er verweilt in der Tätigkeit des Nichttuns und übt Belehrung aus ohne Worte“, oder wie wir uns ausdrücken würden: er wirkt durch seine vorbildliche Persönlichkeit. Das ist die sog. Wu-wei-Theorie, d. h. die Lehre vom Nichttun, auf der sich die ganze taoistische Ethik aufbaut.

Alle Erkenntnis beruht nach Lao-tse auf dem Satze des Widerspruchs, und auch die sittlichen Werte machen hiervon keine Ausnahme. Gut und böse bedingen sich gegenseitig: das eine ist nur aus dem anderen erkennbar, folglich hat jedes nur relative Geltung. Damit fällt natürlich auch der Wert der tugendhaften Handlung als solcher. Das und nichts anderes hat Lao-tse im Sinne, wenn er sagt: „Wenn das tao in Verfall gerät, dann gibt es Menschlichkeit und Gerechtigkeit; kommt Klugheit und Scharfsinn auf, dann gibt es Heuchelei; sind die sechs Arten von Blutsverwandten uneinig, dann gibt es Kindesliebe und Elternliebe; wenn die Landesherrschaft in Verfall und Zerrüttung gerät, dann gibt es treue Untertanen.“ Das scheinbar Paradoxe dieses Ausspruchs, der in der Folge der Zielpunkt für die leidenschaftlichen Angriffe von seiten der

konfuzianischen Schule wurde, schwindet von selbst, wenn man nur im Auge behält, daß das tao als das schlechthin Absolute eo ipso alle Gegensätze ausschließt, weil es sie eben in sich aufhebt. Erst durch die Form des Seins entstehen die Erscheinungswelt und mit ihr die Gegensätze, und erst aus dem Gegensatz von Gut und Böse ergeben sich die sittlichen Begriffe von Tugend und Laster. Ist aber das tao, wie es sich in der Erscheinungswelt und dem durch sie bedingten sittlichen Leben manifestiert, nicht mehr das reine, absolute tao, so ergibt sich daraus von selbst die Forderung der Rückkehr zu diesem, als dem verlorenen Paradiese, das wiedergewonnen werden soll. Der Weg aber, der dahin führt, ist einerseits die Erkenntnis, daß das ganze Dasein weiter nichts ist als eine vorübergehende Illusion, und andererseits das Wu-wei, das Nichttun, in welchem die Geringschätzung aller irdischen Güter, sowohl der materiellen wie der sittlichen, ihren praktischen Ausdruck findet.

Das ist in wenigen Worten der wesentliche Inhalt von Lao-tszes Lehre. Daß sie ihrer ganzen Beschaffenheit nach auf einen kleinen Kreis von Anhängern beschränkt bleiben mußte und nie Gemeingut aller werden konnte, liegt auf der Hand. Unchinesisch sowohl durch das Vornwalten metaphysischer Spekulation als auch durch ihre weltfremde, zum Asketentum hinneigende und dem praktischen Leben abgewandte Tendenz war sie der Konkurrenz mit dem Konfuzianismus, bei dem die sittlichen Bedürfnisse des Durchschnittsmenschen auf die bequemste Weise ihre Rechnung fanden, nicht gewachsen. Ähnlich dem Buddhismus hat denn auch der Taoismus einen Entwicklungsprozeß durchgemacht, der ihn nahezu in sein eigenes Gegenteil umgewandelt hat.

Schon der mystische Charakter der Lehre des Lao-tszé und der geheimnisvoll orakelhafte Ton vieler seiner Aussprüche mußte eine mächtige Anregung auf die Einbildungskraft ausüben, und in der Tat kann man denn auch bereits bei seinen nächsten Nachfolgern im Gegensatz zu der verstandesmäßigen Müchternheit der konfuzianischen Schule ein entschiedenes Vornwalten des phantastischen Elements wahrnehmen. Auf Schritt und Tritt begegnet man da Fabelwesen der verschiedensten Art, Menschen, die mit übernatürlichen Kräften ausgestattet sind, wunderbaren Naturerscheinungen u. dgl. m. Und dieser Gang zum Phantastischen und Wunderbaren hat zweifellos die ferneren Schicksale des Taoismus bestimmend beeinflusst, indem er ihn zwei neue Richtungen einschlagen ließ, die ihn beide gleich weit von der ursprünglichen Lehre des Lao-tszé entfernten: die eine Richtung führte zu einer alchemistischen Geheimlehre, die andere zum religiösen oder Vulgärtaoismus.

Schon in der frühesten Periode des Taoismus scheint das Anachoretentum eine gewisse Rolle gespielt zu haben: eine in China völlig neue, bis dahin unbekannte Erscheinung, die nicht verfehlen konnte, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Bald schrieb man denn auch jenen Einsiedlern allerhand übernatürliche Kräfte zu, wie z. B. die Fähigkeit, ihre Lebensdauer zu verlängern, Unsterblichkeit zu erlangen, durch die Luft zu fliegen, die Seele beliebig vom Körper zu trennen

und an mehreren Orten zugleich weilen zu lassen, und was dergleichen magische Künste mehr sind. Die ehrfurchtsvolle Scheu, mit der sie betrachtet wurden, mag dann wohl bewirkt haben, daß ihr Beispiel zahlreiche Nachahmer fand, aus denen in der Folge die Adepten der taoistischen Alchemie hervorgegangen sind. So artet die tiefsinnige Mystik des Lao-tszé allmählich in eine okkulte Wissenschaft aus, und das tao sinkt zu einem Zaubermittel herab, das dazu dienen soll, Gold herzustellen und das Leben zu verlängern.

Auch der religiöse Taoismus hängt aufs engste mit dem Wunderglauben zusammen, der in China besonders während der beiden letzten Jahrhunderte vor Beginn unserer Zeitrechnung die üppigsten Blüten trieb. Zugleich aber knüpft er an bereits vorhanden gewesene Vorstellungen des alten Volksglaubens an, denn nur so läßt sich das plötzliche Auftreten einer ganzen Reihe neuer Götternamen erklären, von denen bis dahin nie die Rede gewesen war. Es darf nämlich aus vereinzelt Hinweisen in der historischen Überlieferung mit Sicherheit angenommen werden, daß abseits von der uralten Naturreligion das Volk seit jeher seine eigenen Gottheiten hatte, die jedoch im öffentlichen Kultus nicht berücksichtigt wurden und daher auch in den klassischen Texten des Konfuzianismus keine Erwähnung gefunden haben. Dieser wilden Schöplinge des Volksglaubens nahm sich nun der Taoismus an, indem er sie seinem Pantheon einverleibte. Charakteristisch ist aber für den religiösen Taoismus der Hang zur Magie und Zauberei, worin wiederum seine Verwandtschaft mit dem alchemistischen Taoismus zutage tritt. Die eigentliche Domäne der taoistischen Priester war zu allen Zeiten, wie sie es auch jetzt noch ist, das Reich der bösen Geister, welche Krankheiten, Mißwachs, Überschwemmungen und überhaupt Plagen jeglicher Art verursachen, und ihre Hauptbeschäftigung demgemäß die Austreibung der Dämonen, der Exorzismus.

Im übrigen geriet der Taoismus, sowohl in seinen Glaubenslehren als auch in der äußeren Organisation seines Priestertums und Tempelkults, bald so sehr unter den Einfluß des Buddhismus, daß es oft sehr schwer ist, Eigenes von Entlehntem in ihm zu unterscheiden. Es ist dies um so erklärlicher, als ja die Anschauungen des Lao-tszé zu denen Buddhas von Haus aus in einem keineswegs so schroffen Gegensatz stehen wie zu denen des Konfuzius, vielmehr manche wesensverwandte Züge aufweisen, die ein friedliches Zusammengehen beider Richtungen zum mindesten nicht ausgeschlossen erscheinen lassen: Hier wie dort das Streben nach Befreiung des Individuums aus den Banden der Sinnenwelt, hier wie dort das Hinneigen zu einem weltflüchtigen Asketentum, und hier wie dort ein geschichtlicher Entwicklungsgang, der schließlich beide Lehren ihrem ursprünglichen Wesen gänzlich entfremdet.

Das erste Eindringen buddhistischer Lehren in China fällt in das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Um diese Zeit hatte sich der Buddhismus bereits in eine südliche und eine nördliche Schule gespalten. Während sich die ursprüngliche Lehre Buddhas im südlichen Buddhismus, der gegenwärtig auf

Ceylon und Hinterindien beschränkt ist, verhältnismäßig rein und unentstellt erhalten hat, stellt der über Tibet, die Mongolei, China, Korea und Japan verbreitete nördliche Buddhismus das Ergebnis eines religionsgeschichtlichen Entwicklungsprozesses dar, durch den die Lehre Buddhas eine völlig neue Gestalt angenommen hat. Während im älteren Buddhismus nur derjenige hoffen durfte, von den Wiedergeburten befreit ins Nirvāna einzugehen, der sich der Ordensregel unterwarf, d. h. der Mönch, verkündet der nördliche Buddhismus die neue Lehre von einem Paradiese, das von einem besonderen Buddha, namens Amitābha, beherrscht wird und auch den Laien zugänglich ist, sofern sie sich durch einen tugendhaften Lebenswandel hervortun. Begreiflicherweise hat das neue Evangelium denn auch sehr rasch eine große Popularität erlangt und den Glauben an den historischen Buddha und dessen Lehre vom Nirvāna fast gänzlich verdrängt. Diese Tatsache ist insofern lehrreich, als sie mit hinlänglicher Deutlichkeit das Mittel erkennen läßt, dem der Buddhismus in allererster Linie seine erstaunlich rapide Ausbreitung verdankt: es ist die Politik der Zugeständnisse, die er überall und immer befolgt. Wo immer er mit fremden Religionen und Kultusformen in Berührung kam, hat er sie nicht etwa mit Feuer und Schwert ausgerottet, sondern einfach seinem System einverleibt, wobei er sich ihnen auch seinerseits nach Möglichkeit anzupassen suchte. So ist aus der ursprünglich atheistischen Lehre Buddhas schließlich der götterreichste Polytheismus der Welt hervorgegangen.

In China stieß die buddhistische Propaganda auf besonders große Schwierigkeiten, da ihr hier das feste Bollwerk der konfuzianischen Kultur gegenüberstand; und wenn es dem Buddhismus trotzdem geglückt ist, hier Wurzel zu fassen, so verdankt er diesen Erfolg gleichfalls seiner Anpassungsfähigkeit und der schlaunen Taktik, die Schwäche des Gegners geschickt auszunutzen.

Was der einheimisch chinesischen Naturreligion seit jeher gefehlt hatte, war die Anschaulichkeit. Nichts war daher geeigneter, diesem Mangel abzuhelfen, als der Buddhismus mit seinem unerschöpflichen Legendenreichtum, mit seiner reichen Mythologie und mit der unmittelbar auf die Sinne wirkenden Pracht seines Tempel- und Bilderkults. Vor allem aber mußte ihm darum zu tun sein, sich des Ahnenkultes zu bemächtigen. Gelang ihm das, so hatte er gewonnenes Spiel. Und es ist ihm in der Tat gelungen.

Auch der Ahnenverehrung fehlte es ja nicht minder als der Naturreligion an Anschaulichkeit und positivem Glaubensinhalt. Man ahnte wohl, daß die abgestorbenen Seelen irgendwo fortlebten; aber über das Wie und Wo wußte niemand eine Auskunft zu geben. Hier nun sprang der Buddhismus in die Bresche, indem er einerseits durch seine Theorie von der Seelenwanderung und den Wiedergeburten, andererseits durch seine Lehre vom Paradiese und der Hölle die vorhandene Lücke ausfüllte und dem bis dahin vagen Glauben einen konkreten Inhalt gab. Jetzt erhielt der Ahnenkult eine wichtige Erweiterung durch die buddhistische Totenmesse, die den ausgesprochenen Zweck hat, die abgestorbene Seele aus den Banden der Hölle zu befreien und geradeswegs ins Paradies

zu geleiten. Dieser Praxis speziell verdankt der Buddhismus heutzutage seine Popularität in China, die sich schon darin äußert, daß niemand, nicht einmal der bildungsstolzeste Konfuzianer, der sonst mit Verachtung auf den Buddhismus herabsieht, unterlassen wird, nach einem Todesfall buddhistische Bonzen zur Abhaltung einer Totenmesse heranzuziehen.

Wenn der Buddhismus auch als fremder Eindringling gegenüber dem Konfuzianismus eine untergeordnete und keineswegs geachtete Stellung einnimmt, so hat er sich mithin doch ein Gebiet zu erobern gewußt, wo seine Macht unbestritten ist, — nämlich das Jenseits, und das ist durchaus nichts Geringses in einem Lande, wo die Toten tatsächlich beinahe mehr zu bedeuten haben als die Lebenden.

Im übrigen muß gesagt werden, daß sowohl der Taoismus wie der Buddhismus viel zu sehr den Charakter religiöser Gemeinschaften bewahrt haben, um wirklich volkstümlich werden zu können. Taoisten und Buddhisten im eigentlichen strengen Sinne sind daher wohl auch im Grunde nur die Aleriker der beiden Religionen. Dem Chinesen als Laien ist die Religion überhaupt nicht sowohl ein Bekenntnis als vielmehr eine Zuflucht: er wendet sich an seine Götter, wenn er gerade ihrer Hilfe bedarf, und zwar wendet er sich dann an diejenige Gottheit, die er im gegebenen Falle sozusagen für die zuständige Instanz hält, ohne viel danach zu fragen, ob sie buddhistischer oder taoistischer Herkunft ist. Daher zeigt auch die moderne Volksreligion ein chaotisches Durcheinander von Elementen, die teils der altchinesischen Naturreligion, teils dem Buddhismus, teils dem Taoismus entlehnt sind; daneben enthält sie jedoch noch ein ganzes Heer von Gottheiten, die keiner der drei Religionen angehören, sondern als freie Schöpfungen des Volksglaubens anzusehen sind. Dieser Volksglaube aber stellt eine Vorstellungswelt dar, die sich in ununterbrochenem Flusse und in beständiger Gärung befindet; irgendein noch so unbedeutender Anlaß kann, wie sich das in China fast alljährlich beobachten läßt, genügen, um einer neuen Gottheit zum Dasein zu verhelfen, an die bis dahin niemand gedacht hatte. Und in der Tat gibt es kein Gewerbe, überhaupt kein Lebensgebiet irgendwelcher Art, das nicht unter dem Schutze einer besonderen Gottheit stünde. So gibt es Schutzgötter der Zimmerleute, Töpfer, Gärtner, Ärzte, Wahrsager, Barbierer, Schauspieler, Gaukler usw., und selbst die Vertreter weniger ehrfamer Gewerbe, wie z. B. Spieler, Diebe und Prostituierte, haben ihre himmlischen Schutzpatrone. Sogar die Tiere stehen unter dem Schutze besonderer Gottheiten, wie es denn einen Gott der Kinder, der Schweine, der Hunde und der Pferde gibt, und in Su-chow hat sich sogar der Gott der Läuse eines besonderen Tempels zu erfreuen.

Aber die Götter, so zahlreich sie auch sind, genügen doch lange nicht, um das Glaubensbedürfnis zu befriedigen, — ja sie spielen vielleicht nicht einmal die erste Rolle in der Welt des Übersinnlichen. Jede Gottheit hat doch immer nur ihren bestimmten Wirkungskreis, über den hinaus ihre Macht nicht reicht.

Man weiß daher auch genau, an welche Götter man sich in jedem Einzelfalle zu richten hat; sie sind gewissermaßen bekannte und konstante Größen, mit denen man rechnen kann und von denen man weiß, wie sie zu behandeln und zu gewinnen sind. Aber neben den Göttern gibt es noch geheimnisvolle Kräfte, von denen sich der Mensch allenthalben und in jedem Augenblick umgeben wähnt und die ihm förderlich oder auch verderblich sein können. Und gerade weil diese verborgenen Kräfte und Einflüsse so unberechenbar erscheinen, greift der Glaube an sie und die Furcht vor ihnen ungleich tiefer ins Leben jedes einzelnen ein als der Götterglaube. Das Bestreben, die wohltätigen unter diesen Kräften heranzulocken und die schädlichen zu bannen oder womöglich in günstige umzuwandeln, hat denn auch eine besondere Geheimwissenschaft hervorgebracht, die nachgerade zu einer Macht im Leben der Nation herangewachsen ist, — kaum minder allgemein anerkannt und jedenfalls nicht weniger einflussreich auf das Tun und Lassen jedes einzelnen als der Konfuzianismus selbst. Es ist dies das berühmte sogenannte Feng-shui-System, das mit geradezu hypnotisierender Gewalt wie ein Alb auf der Seele des ganzen Volkes lastet.

Der Name Feng-shui bedeutet, wörtlich übersetzt, „Wind und Wasser“ und bezeichnet die Lehre von den tellurischen und atmosphärischen Einflüssen, aber nicht etwa im physikalischen, sondern im metaphysischen oder, vielleicht richtiger ausgedrückt, im okkultistischen Sinne. Es ist ein geomantisches System, das zu lehren vorgibt, wo und wie Gräber, Tempel und Wohngebäude anzulegen seien, um die in ihnen untergebrachten Toten, Götter oder lebenden Menschen soviel als möglich unter den Schutz günstiger Einflüsse zu stellen, resp. verderblichen Einflüssen entgegenzuwirken. Maßgebend sind dabei vor allem die Konfigurationen der Erdoberfläche an dem zu wählenden Platze, die astrologischen Beziehungen jener Konfigurationen zu den himmlischen Gestirnen, unter deren Herrschaft sie stehen, das gegenseitige Verhältnis der Elemente, die an der gegebenen Örtlichkeit vorwalten, und zahlreiche ähnliche Faktoren, die nur der Geomant allein zu beurteilen vermag. Es wird daher keinem Chinesen einfallen, ein Haus zu beziehen oder gar zu bauen, ohne die betreffende Lokalität vorher sorgfältig von einem Geomanten untersuchen zu lassen; wie es andererseits auch nichts Seltenes ist, daß Tote monate-, ja sogar jahrelang unbegraben bleiben, weil kein gegen böse Einflüsse gefeierter Platz zu finden ist, — wobei dann freilich auch das geschäftliche Interesse der Geomanten keine ganz nebensächliche Rolle zu spielen pflegt.

Es mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, daß auf dem Boden der nüchtern-verständigen Lebensauffassung des Konfuzianismus ein so krasser Aberglaube so üppig ins Kraut schießen konnte, wie das hier der Fall ist. Aber dennoch liegt die Erklärung nahe genug. Eben weil der Konfuzianismus dem Glaubensbedürfnis keinen positiven Anhalt zu geben vermochte, konnte sich der Spieltrieb der Einbildungskraft um so freier entfalten; und weil er andererseits auch dem Forschungstrieb nur wenig Anregung und Nahrung bot, war

dem Aberglauben Tür und Tor geöffnet. Es kennzeichnet die Chinesen, daß sie weder auf dem Gebiet des Glaubens noch auf dem der Philosophie (obwohl es gerade hier an fruchtbaren Gedanken und vielversprechenden Ansätzen keineswegs gefehlt hat) ein geschlossenes Lehrsystem geschaffen haben, — wohl aber auf dem Gebiet des Aberglaubens, denn das Feng-shui-System ist die einzige konsequent durchgeführte Disziplin, die aus chinesischem Boden hervorgegangen ist. Tatsächlich dürfte im modernen China den Mächten der Einbildungskraft vielfach eine ungleich realere Bedeutung beizumessen sein als denen der Wirklichkeit — man braucht nur daran zu denken, wie so manches Eisenbahnprojekt geomantischen Bedenken zum Opfer fallen mußte.

So steht die uralte chinesische Kulturwelt vor unseren Augen da, zwar durch selbstverschuldete Hemmungen um eine freie Entfaltung der ihr innewohnenden Kräfte gebracht, aber trotz aller Unvollkommenheit, Verschrobenheit und Gebundenheit, trotz allem scheinbar unentwirrbaren Durcheinander sich gegenseitig widersprechender Elemente dennoch ein Gebilde von großartiger Einheitlichkeit, Geschlossenheit und Selbständigkeit — eine Kulturwelt freilich, die nach ihrer ganzen Beschaffenheit in einem diametralen Gegensatz zu der unseren steht. Und da erhebt sich die Frage: was weiter?

Nachdem es einmal teils auf dem friedlichen Wege der Handelsbeziehungen, teils durch Waffengewalt zu einem unmittelbaren Kontakt zwischen China und den Westmächten gekommen ist, gibt es kein Zurück mehr, denn der geschichtlichen Notwendigkeit kann sich keine Macht der Erde entziehen. Ein feinsinniger Beurteiler der Chinesen hat sie einmal mit Männern verglichen, die sich auf ihrem Standpunkt sicher wissen und nur verlangen, daß man sie in Ruhe lasse, und gemeint, es liege etwas Achtungsgebietendes in dieser sicheren Haltung. Das klingt ja freilich sehr schön; aber erstens wird die Welt von dem naiven Verlangen, in Ruhe gelassen zu werden, vermutlich auch in Zukunft ebensowenig Notiz nehmen, als sie es bisher getan hat, und zweitens hat doch nur derjenige ein Recht auf Achtung, der sie sich zu erobern und nötigenfalls zu erzwingen vermag. Daß die Chinesen nicht länger in ihrer bisherigen Lethargie verharrten dürfen, darüber hat sie nachgerade die Logik der Tatsachen zur Genüge belehrt, und die Anzeichen mehren sich, daß sie sich über diesen Punkt auch völlig im klaren sind. Es fragt sich eben nur, welche Wege sie einschlagen werden, um sich für den Kampf um ihre Existenz vorzubereiten.

Daß sie, wie jetzt vielfach behauptet wird, dem Beispiel der Japaner folgen und sich Hals über Kopf der europäischen Zivilisation in die Arme werfen werden, wird wohl niemand, der seine Kenntnis des Chinesentums nicht ausschließlich aus Leitartikeln geschöpft hat, für wahrscheinlich halten. Zwei Völker, die ihrem ganzen Wesen nach so grundverschieden sind, wie die Chinesen und die Japaner, sollte man überhaupt nicht so ohne weiteres über einen Kamm scheren. Die Japaner sind von jeher Nachahmer gewesen, — geniale Nachahmer zwar, denn sie haben es wie vielleicht kein zweites Volk der Erde verstanden, fremdes Gut

nicht nur sich anzueignen, sondern ihm auch ein spezifisch nationales Gepräge zu geben, — aber doch eben nur Nachahmer. Der Chineser hingegen verdankt, was er ist, sich selber: daher von alters her der starre Konservatismus und die instinktive Abneigung gegen alles Fremde.

Bei dem Japaner überwiegt das Talent, beim Chinesen der Charakter. Die Chinesen sind typische Autodidakten, und daraus erklären sich ihre Vorzüge wie auch ihre Mängel: sowohl die schöpferische Originalität und der Stolz auf die eigenen geistigen Errungenschaften, wie nicht minder die indolente Selbstgenügsamkeit und der hornierte Eigendünkel.

Ferner (und das sollte bei einem Vergleich der beiden Nationen nicht übersehen werden) fehlt dem Chinesen kriegerischer Sinn und Unternehmungslust, zwei Eigenschaften, die den Japaner in hohem Grade auszeichnen; und es ist schon aus diesem Grunde kaum anzunehmen, daß sie in dem bevorstehenden politischen und wissenschaftlichen Kampf, der ihnen wider ihren Willen aufgedrängt wird, jemals aus der Defensiv- zur Offensiv- übergehen werden. Sie werden sich vermutlich, wie sie das auch bisher getan haben, nur vielleicht in erhöhtem Maße, gegen die verhassten fremden Eindringlinge und Störenfriede zu wehren suchen, sich im übrigen aber wohl darauf beschränken, ihren Besitzstand soviel als möglich zu verteidigen. Andererseits sind sie aber auch wieder viel zu geriebene Praktiker und Geschäftsleute, um die Vorteile, die sich ihnen aus dem Verkehr mit dem Auslande bieten, nicht nach Gebühr zu würdigen und sich demgemäß zunutze zu machen. So hartnäckig auch der Widerstand des geomantischen Aberglaubens gegen Telegraphenstangen und Schienenstränge war und vielfach auch jetzt noch ist, weil sie angeblich die Ruhe der Toten gefährden und dadurch zugleich die Wohlfahrt der Lebenden schädigen: — er hat schließlich doch nicht verhindern können, daß sich das Eisenbahn- und Telephonnetz auch in China mit jedem Jahre weiter ausdehnt, denn der Chineser ist eben, trotz allem Aberglauben, doch klug genug, um einzusehen, daß jene imaginären Nachteile von tatsächlichen Vorteilen weit überwogen werden: Beweis dafür die kurze Eisenbahnstrecke zwischen Peking und Tientsin, die schon im ersten Jahre ihres Bestehens den bisherigen Warenverkehr per Boot und Karren vollständig lahmgelegt hat.

Es läßt sich denn auch gar nicht mehr leugnen, daß sich in jüngster Zeit fortschrittliche Bestrebungen in den verschiedensten Gebieten des geistigen und wirtschaftlichen Lebens geltend zu machen beginnen, von denen früher nicht die Rede war. Schon die Themata bei den Staatsprüfungen im Jahre 1905 lassen deutlich erkennen, wie der Hase läuft. Als Beweis dafür hier nur ein paar der Fragen, die den Kandidaten zur Bearbeitung gegeben wurden: „Wie lassen sich die Hilfsquellen Chinas durch Bergbau und Eisenbahnen am besten erschließen?“ — „Nach welcher Richtung hin sind unsere Zivil- und Strafgesetze abzuändern, damit China seine Autorität auch auf die (Fremden) ausdehnen kann, die jetzt noch die Privilegien der Exterritorialitätsklausel genießen?“ —

„Welche Nationen haben sich als die besten Kolonisatoren gezeigt?“ — „Welches sind Englands wichtigste strategische Punkte zur See, und welches sollten die Chinas sein?“ — „Auf welchem Wege lassen sich Gelder und Professoren für die neue Erziehungsmethode beschaffen?“ — Daß die Prüfungsbehörden, die konservativsten Behörden Chinas, derartige Aufgaben stellen, ist ein Zeichen der Zeit, das jedenfalls Beachtung verdient.

Bestrebungen aber, wie sie hier zutage treten, sollten unsererseits nach Kräften gefördert werden, denn schon wandern Hunderte von jungen Chinesen nach Japan, um sich auf den dortigen Universitäten europäisches Wissen anzueignen, während sich gleichzeitig japanische Lehrer und Instruktoren scharenweise in chinesischen Lehranstalten einmischen.

Durch die ursprüngliche Kulturgemeinschaft, verbunden mit der Gemeinsamkeit der Schriftsprache, haben die Japaner ohnehin einen ungeheuren Vorsprung vor uns voraus, und es liegt daher die nicht zu unterschätzende Gefahr nahe, daß das gesamte chinesische Schul- und Unterrichtswesen sich über kurz oder lang zu einem japanischen Monopol gestaltet, wenn wir uns nicht beeilen, auch das Unsere zu tun, um uns den Chinesen als Lehrer unentbehrlich zu machen. Das aber liegt in unserem eigensten Interesse; denn nur so wird es uns möglich sein, einen Einfluß auf die zukünftige Gestaltung der Dinge in China zu erlangen.

Wir haben unsere Kulturmission China gegenüber bisher überhaupt viel zu einseitig im Sinne einer christlich-religiösen Propaganda aufgefaßt. So berechtigt und bewundernswert die Bemühungen der Missionare vielfach auch sind, so genügen sie doch bei weitem noch nicht. Zudem ist ihr Erfolg bis jetzt ein verschwindend geringer gewesen, und das war auch nicht anders zu erwarten.

Erstens pflegen sich die Missionare fast immer nur an die untersten Schichten des Volkes zu wenden, während es gerade darauf ankäme, die gebildeten, tonangebenden, regierenden Klassen zu gewinnen, weil nur durch sie ein Einfluß auf die große Masse ausgeübt werden kann. Zweitens aber gilt es, eine friedliche Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus zu ermöglichen; denn so wie die Dinge einstweilen und wohl noch für lange Zeit liegen, steht und fällt das Chinesentum mit dem Konfuzianismus. Solange die alten Jesuitenmissionare des siebzehnten Jahrhunderts den Ahnenkult für einen bürgerlichen, nicht für einen religiösen Ritus erklärten und demgemäß unbeanstandet ließen, war ihre Propaganda von glänzendem Erfolge gekrönt, und sie hatten sich daneben eines Einflusses am kaiserlichen Hofe zu erfreuen, wie er seither keinem Europäer wieder zuteil geworden ist. Das alles änderte sich mit einem Schlage, als der Papst Clemens der Elfte im Jahre 1704 auf Betreiben der Dominikaner den Ahnenkult als heidnischen Brauch verdammt.

Das Gebot der kindlichen Pietät, das seinen religiösen Ausdruck im Ahnenkult findet, ist die Grundlage des ganzen sittlichen Lebens in China, sie ist das Fundament der konfuzianischen Kultur: vernichtet man dies Fundament, so stürzt

der ganze Bau in Trümmer. Außerdem muß auch wohl zugegeben werden, daß gar manche Lehren des Christentums, wie z. B. das Gebot: „Verlasse Vater und Mutter und folge mir nach“ oder „Laß die Toten ihre Toten begraben“ dem sittlichen Empfinden des Chinesen geradezu ins Gesicht schlagen. Und dann noch eins. Der Chineser wird als alter Praktiker den sittlichen und erzieherischen Wert des Christentums vermutlich weniger nach seinen ethischen Lehren als nach seinen Vertretern beurteilen. Und was er von ihnen gesehen und erlebt hat, dürfte nicht immer geeignet sein, seine Sympathien zu gewinnen. Vor allem dürften die tief beklagenswerten und beschämenden Begleiterscheinungen der letzten China-Kampagne — ich habe hier nicht etwa die Hunnenbriefe im Sinne, sondern persönliche Mitteilungen von durchaus glaubwürdigen Augenzeugen, die zum Teil seit Jahren hervorragende Stellungen in China innehaben — schwerlich dazu beigetragen haben, die tiefwurzelnde Abneigung der Chinesen gegen die fremden Barbaren in eitel Liebe und Achtung umzuwandeln.

Es kommt vor allem darauf an, einerseits das lautere Gold der konfuzianischen Ethik von den Schlacken, die sich im Laufe von zwei Jahrtausenden angelegt haben, zu reinigen und die Moral aus den Fesseln eines starren Ritualismus zu freier Selbstbestimmung zu befreien, andererseits aber an Stelle der unfruchtbaren toten Büchergelehrsamkeit ein lebendiges Wissen und gesundes Naturerkennen zu setzen. Dann wird auch die Nacht finsternen Aberglaubens schließlich einem neuen Tage weichen. Der intellektuellen Wiedergeburt wird die sittliche auf dem Fuße folgen. Denn es darf nicht vergessen werden, daß die Chinesen außer ihren nationalen Fehlern, von denen hier so ausführlich die Rede gewesen ist, auch eine ganze Reihe von nationalen Vorzügen besitzen, die durchaus nicht zu unterschätzen sind: man denke nur an ihren beharrlichen Fleiß, ihre Bedürfnislosigkeit und Nüchternheit, ihren eminent wirtschaftlichen Sinn, ihren ausgeprägten Handelsgeist, die geradezu sprichwörtliche Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit ihrer Kaufleute und — last not least — ihre traditionell geheiligte Familienzucht.

Ein Volk, das aus eigener Kraft eine immerhin so hochentwickelte Kultur geschaffen und eine Moral von so makelloser Reinheit und von so tiefem sittlichen Ernst wie die konfuzianische hervorgebracht hat, — ein Volk, das überdies noch immer über eine Menge trefflicher Eigenschaften verfügt, um die es von manchen höher zivilisierten Nationen beneidet zu werden verdient: ein solches Volk, meine ich, mag noch so tief gesunken sein, ohne daß man darum an seiner Zukunft zu verzweifeln brauchte.

So möchte ich denn diese Betrachtung mit dem Wunsche schließen, daß die Zeit nicht mehr fern sein möge, wo wir den Chinesen nicht nur mit der gepanzerten Faust drohen, was ja bisweilen auch seine Berechtigung hat, sondern ihnen auch die zum Geben geöffnete und zum Helfen bereite Hand darbieten.

