

West-östliche Denkwege

Herausgegeben von Walter Schweidler
Band 26

Wissenschaftlicher Beirat

Kogaku Arifuku (Kyoto) · Gerhold K. Becker (Hongkong)
Rolf Elberfeld (Wuppertal) · Jens Heise (Berlin)
Heiner Roetz (Bochum) · Annette Wilke (Münster)

Walter Schweidler (ed.)

Transcending Boundaries

Practical Philosophy from Intercultural Perspectives

Academia Verlag  Sankt Augustin



Gedruckt mit Unterstützung der Hermann und Marianne Straniak-Stiftung

Bild auf dem Umschlag:

"Das Finden der Ochsenspur" aus dem Zyklus "Der Ochse und sein Hirte"
von Tenshō Shūbun (1414–1463). Shokoku-ji Tempel, Kyoto.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89665-680-3

1. Auflage 2015

© Academia Verlag
Bahnstraße 7, D-53757 Sankt Augustin
Internet: www.academia-verlag.de
E-Mail: info@academia-verlag.de

Printed in Germany

Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das
Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer
Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten.
Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von
Teilen des Werkes – auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der
tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung,
der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der
literarischen und anderweitigen Bearbeitung.

Contents

Preface	7
I. Principles	
Walter Schweidler Heideggers „Dao“	13
Raji C. Steineck Ethiken zwischen kultureller Spezifik und universalem Anspruch: eine symboltheoretische Reflexion	65
William Franke The Ethical Import of (Negative) Theology in Intercultural Dialogue. An <i>Auseinandersetzung</i> with François Jullien	75
Neil O'Donnell “Your skill is like a grandchild of God”: The Traditional Nature of the Crafts and their Modern Desacralisation	91
II. Persons	
Lu Jiang Interpersonal Connectedness and Transcendence of Person in Eastern and Western Culture	123
Heiner Roetz Die Internalisierung des Himmelsmandats. Zum Verhältnis von Konfuzianismus und Religion	145
III. Lebenswelt	
Karl-Heinz Pohl Chinesische und westliche Werte: Gedanken zu einem interkulturellen Dialog über universale Ethik	159
Daniel-Pascal Zorn Wirtschaft als Ethik. Adam Smith und der Konfuzianismus	179
Kunio Nakahata Dazai Osamu's <i>No Longer Human</i> . On the Popularization of Christianity through Literary Works	203

IV. Violence

Richard Schenk

The Place of Mimesis and the Apocalyptic: Towards a Topology of the
“Far and Near” or: Is René Girard a Postmodernist? 219

Joseph O’Leary

Truth and Violence 237

Jeremiah Alberg

Why Society Needs Both the Sciences and the Humanities 251

About the authors 262

Preface

Walter Schweidler

This volume, an indirect product of the conference “Christianity and Philosophy”, held at the Catholic University of Eichstätt-Ingolstadt in 2012, has been inspired by the conviction that intercultural dialogue is one of the most urgent desiderates of contemporary philosophy. From the outset, however, it must be made clear that the idea of dialogue meant hereby is not the notion common to many “comparative studies” that seem to encourage a certain sense that we should aim at the enumeration of different cultural, and perhaps religious, presuppositions or preconditions in order to help us understand the boundaries that prevent us from the project of one single and universal philosophical enterprise, dissolved from historical and cultural backgrounds. If this volume is written according to the common understanding that philosophy is the love of wisdom and the search for truth, then the horizon of its content cannot be reduced to any cultural preconditions. But this does in no way mean that philosophy has to be a neutral field, based on logical, technical or scientific standards, beyond the cultural and historical ways of going back to one’s spiritual roots. Yes, there are, and there will remain, insurmountable difference: oppositions between the cultural starting and end-points of philosophical inquiry. But these differences and oppositions are no obstacles that prevent us from the common human way to truth and wisdom, and indeed neither are they barriers that force us to stop at a level of intercultural comparison and eventual relativism. These differences and oppositions are the productive instruments by which the symbolic code can and must be reconstructed which makes them understandable. They are not limits that prevent us from transcending our cultural boundaries, they are the letters by which alone we can spell out our philosophical thoughts and reach the aim that has been formulated, at least throughout the history of Western philosophy, from Plato to Fichte and Wittgenstein, as our final independence from the particular conceptual instruments which we need to liberate ourselves from the illusions and delusions of our images of the world. There is a philosophical alternative to the comparative business of summarizing cultural particularities in order to ascend to a universal “global village” or “world ethos”, simply because such “universal” chimera are highly unclear projections of an indefinite utopia. Philosophy is no utopianism, no anticipation of a new or better world. Philosophy in its deepest existential condition is *metánoia*, a turning away from any image of the world that can be held by anyone, and towards the “things in themselves”. It is a movement of reconciliation with the phenomena which, as Goethe said, are already all we can and have to know. And, by virtue of being a turn as such, this movement is necessarily directed backwards, not because it follows any conservative orientation in an ideological sense, but because it leads us “back to the roots” which we cannot rid ourselves of without getting rid of ourselves.

- Rigsby, Curtis A.: "Three Strands of Nothingness in Chinese Philosophy and the Kyoto School: A Summary and Evaluation", in *Dao* (2014) 13, 469-489.
- Ryden, Edmund. "Translating the term 'person' into Chinese – Difficulties and Challenges," *Chinese Cross Currents*, 8, 1 (2011), 99-107.
- Sakai, Naoki, "Return to the West/Return to the East: Watsuji Tetsuro's Anthropology and discussions of Authenticity," *boundary 2. an international journal of literature and culture*, 18, 3 (1991), 157-190.
- Shields, James. "The Art of Aidagara: Ethics, Aesthetics, and the Quest for an Ontology of Social Existence in Watsuji Tetsuro's Rinrigaku," *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 19,3 (2009), 265-283.
- Spaemann, Robert, *Persons. The Difference Between 'Someone' and 'Something'*. Translated by Oliver O'Donovan. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Stawarska, Beata. *Between You and I. Dialogical Phenomenology*, Ohio University Press, 2009.
- Sturma, Dieter. "Person und Philosophie der Person." in *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, ed. Dieter Sturma, Paderborn: Mentis, 2001, 11-21.
- Tang, Yijie. *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*, New York: Springer, 2015.
- Wang, Liming (王利明), "The Value of Personal Dignity in the Law of Personal Right and Its Realization" (人格权法中的人格尊严价值及其实现). *Tsinghua Law Journal*, 7, 5 (2013), 5-19.
- Watsuji, Tetsuro, *Watsuji Tetsuro's Ringrigaku. Ethics in Japan*. Translated by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter, Albany: State University of New York Press, 1996.
- Welte, Bernhard. *Person. Gesammelte Schriften I/1*, edited by Stephanie Bohlen, Freiburg i.Br.: Herder, 2006.
- Wohlfart, Günter, "Metacritique of Practical Reason: Back from Kant's Universalized Ego-centrism via Kongzi's Moral Reciprocity and Mengzi's Compassion to Huainanzi's Reciprocal Resonance and Zhuangzi's Ethos without Ego." In *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, edited by Stephen R. Palmquist, Berlin: De Gruyter, 2010, 53-73.
- Yoshifumi, Ueda. "The Status of the Individual in Mahayana Buddhist Philosophy." In *The Status of the Individual in East and West*, edited by Charles A. Moore, Honolulu: University of Hawaii Press, 1968, 77-89.
- Zhang, Ellen Y. "What is Personhood? Kant and Huayan Buddhism." In *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, edited by Stephen R. Palmquist, Berlin: De Gruyter, 2010, 678-691.

Die Internalisierung des Himmelsmandats

Zum Verhältnis von Konfuzianismus und Religion

Heiner Roetz

Die Frage nach dem Verhältnis des Konfuzianismus zur Religion ist mehr als eine Marginalie kulturvergleichender Forschung. Sie spielt zum einen eine bedeutende Rolle in den aktuellen Auseinandersetzungen um die mögliche Zukunft des Konfuzianismus in China und ist schon deshalb auch für den Westen von Belang.¹ Sie ist zum anderen aber schon seit mehr als drei Jahrhunderten mitten unter uns und hat dazu beigetragen, die westliche Geschichte zum Teil einer globalen Geschichte zu machen. Ich möchte einige der Stationen dieses Prozesses benennen, wobei ich von der Gegenwart in die Vergangenheit zurückschreite.

An erster Stelle steht die Auseinandersetzung um den Religionsbegriff selber. Es war der außer-,abrahamitische' Raum, und hier neben Indien vor allem China, der wesentlich dazu beigetragen hat, den am Modell des Christentums gewonnenen Standardbegriff von Religion – Religion als eine Einheit mit deutlichen Außenkonturen (Religion vs. Wissenschaft, Kunst, Politik usw.) und Binnendifferenzierungen (Judentum, Islam, Christentum, Manichäismus usw.) – zu hinterfragen. Ich erinnere nur an die einschlägigen Arbeiten des Religionssoziologen Joachim Matthes.²

Ein weiterer aktueller Punkt ist der Streit um internationale rechtliche und moralische Standards der humanmedizinischen Biotechnologie. Von konfuzianischen Bioethikern – die allerdings keineswegs mit einer Stimme sprechen – kommt das Argument, dass sich China nicht mit christlich motivierten Bedenken etwas gegen die Stammzellforschung herumschlagen müsse. Der Mensch entstehe nach konfuzianischer Auffassung erst als Mitglied einer Gemeinschaft, also mit der Geburt, und nicht einer mysteriösen, bei der Empfängnis sich vollziehenden Beseelung. Als Forscher wiederum, so etwa der Bioethiker Li Ruiquan, habe er keine göttliche Schöpfung zu respektieren, sondern sei selbst „Mitschöpfer“ des Universums, wie es unter Berufung auf das *Zhongyong*, einen Traktat des klassischen Konfuzianismus, heißt.³ Diese Argumente berühren direkt die internationalen Bemühungen um eine Regulierung der „life sciences“. Sie können hier ein Zusammenspiel mit in ähnliche Richtung weisenden westlichen Theoremen eingehen, im Extremfall mit dem technologischen „can implies

¹ Vgl. Yong Chen, *Confucianism as Religion. Controversies and Consequences*, Leiden: Brill, 2012.

² Vgl. z. B. Joachim Matthes, „Was ist anders an anderen Religionen?“, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann, Hg., *Religion und Kultur*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1993, S. 31-67.

³ Vgl. Heiner Roetz, „Der konfuzianische Humanismus und sein Ursprung aus dem Geist der Traditionskritik“, in: Lena Henningsen, Heiner Roetz, Hg., *Menschenbilder in China*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, S. 33-66, hier S. 38.

ought“-Imperativ aus den westlichen Naturwissenschaften.⁴ Analoges gilt für die Debatte über die transkulturelle Gültigkeit der Menschenrechte, in der mit z. T. ähnlichen Theoremen hantiert wird, allerdings nicht mit liberalen Konsequenzen wie für die Forschungspraxis, sondern mit illiberalen Konsequenzen für die Politik.⁵

Religionssoziologisch sind die chinesischen bioethischen Argumente insofern von Brisanz, als sie Max Webers Thesen auf den Kopf stellen. Weber hat bekanntlich die Genese des modernen Kapitalismus aus dem Geist des Protestantismus und damit einer Religion mit einer transzendenten Gottesvorstellung erklären wollen. Er stellt der radikalen Transzendenz, die im Okzident zunächst die antike jüdische Religion und später den asketischen Protestantismus auszeichnet, die angebliche chinesische Immanenz scharf entgegen. Mit der Transzendenz, so sieht es Weber und später mit ihm Parsons, fehlt China der Ansatzpunkt, um die Welt aus den Angeln zu heben, und damit ein entscheidendes innovatorisches Potential. Kein überweltlicher Gott stellt Forderungen, in deren Namen die vorgefundene Lebensform in Frage gestellt wird. Eine „Spannung gegen die Welt“ bleibt China fremd. Die Folge ist eine „Ethik der Weltanpassung“ ohne „jedes Greifen nach transzendenten Werten und Schicksalen“. Ihre „innere Voraussetzung“ ist der „ungebrochene Fortbestand rein magischer Religiosität“.⁶

Der ostasiatische Wirtschaftsboom der letzten Jahrzehnte hat diese Theorie brüchig gemacht. Wenngleich er als von Weber antizipierte Sekundärentwicklung für sich genommen kein striktes Argument gegen ihn liefert, hat Weber in seiner gewollt einseitigen Darstellung doch offenbar das Rationalisierungspotential Chinas nicht richtig eingeschätzt. Und haben Bioethiker wie Li Ruiquan Recht, dann würde – ein später Triumph über Weber – China gerade wegen des Fehlens der Transzendenz und damit in den laut Weber ausschlaggebenden „gesinnungsmäßigen Grundlagen“ für die zukunftsträchtigste aller Schlüsseltechnologien über einen entscheidenden Vorsprung vor dem christlich belasteten Abendland verfügen.

Webers Analyse ist eine ebenso ideen- wie materialreiche Explikation der China-Sicht des deutschen Idealismus. Hier ist es gleichfalls eine bestimmte Fassung des religiösen Weltverhältnisses, die den Schlüssel zur Erklärung des Gangs der chinesischen Geschichte als Geschichte des Stillstands liefert. Schelling konstatiert in seiner *Philosophie der Mythologie* für China den Umschlag der Himmelsreligion in direkte Staatsvergottung („religio astralis in rempublicam versa“). Die „absolute Umwendung und Verweltlichung des religiösen Princips“ mündet in die Auratisierung der Institutio-

⁴ Vgl. zu diesem Thema Heiner Roetz, „Muss der kulturelle Pluralismus einen substantiellen ethischen Konsens verhindern? Zur Bioethik im Zeitalter der Globalisierung“, in: Eva Baumann u.a., Hg., *Weltanschauliche Offenheit in der Bioethik. Festschrift für Hans-Martin Sass*, Berlin: Duncker u. Humblot, 2004, S. 213-232, und „Zur Grammatik des Begriffs 'Kultur' in einer 'kulturübergreifenden' Bioethik“, in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 32, 2008, S. 72-91.

⁵ Vgl. Heiner Roetz, „Menschenrechte in China. Ein Problem der Kultur?“, in: Hamid Reza Yousefi u.a., Hg., *Wege zu den Menschenrechten. Geschichte und Gehalte eines umstrittenen Begriffs*, Nordhausen: Bautz, 2008, S. 177-196.

⁶ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr, 1920, S. 434 und 515; Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York: Free Press, 1956, S. 548f.

nen und die allgemeine Sakralisierung des Säkularen.⁷ Für die Entwicklung von Individualität ist in ihr bei Schelling ebenso wenig Platz wie im „Himmel der Chinesen“, von dem zuvor die Religionsphilosophie Hegels spricht. China bildet als Archetyp des Substantiellen, in dem das „Moment der Subjektivität“ und damit das Prinzip der Moderne noch nicht hervortritt, den untersten Baustein des Hegelschen Systems. Es steht am bloßen Anfang des Entwicklungsgangs des Weltgeistes, der es transzendieren muss, weil es selbst keine Transzendenz kennt, sondern nur „Naturreligion“, den Gegenpol zur „Religion der Freiheit“. China fehlt jede bewusste „Innerlichkeit“ des Gewissens, dessen Stelle ganz das „Äußerliche“, nämlich die Staatsverfassung, einnehmen soll.⁸ Hiermit ist die chinesische Form der Religiosität vollständig vom Heteronomen vereinnahmt.

Mit der Verortung Chinas am Anfang der Geschichte folgt Hegel der Aufklärung, die hieraus allerdings auf Basis eines ganz anderen, vorrevolutionären Entwicklungsbegriffs die genau umgekehrte Folge gezogen hatte. Das europäische Jahrhundert vor der französischen Revolution war bekanntlich eine Zeit einer ausgesprochenen Chinoiserie und Konfuzius-Verehrung. Die Aufklärer – ich übergehe hier mögliche Differenzierungen – nahmen China gerade deshalb philosophisch ernst, weil es in ihren Augen keine Geschichte besaß und somit in Reinheit die „natürliche“, von Zeit unverfälschte Vernunft repräsentierte. China, das als vor und außerhalb der biblischen Heilsgeschichte stehend keine offenbarte Religion kannte und doch das „bestorganisierte Reich der Welt“ (Voltaire) sein sollte, lieferte den Beweis für die Möglichkeit und Wirkmächtigkeit einer „natürlichen Religion“ oder, radikaler, einer religionsfreien „natürlichen Vernunft“.⁹ „Natur“ ist im stoizistischen Universum des vorkantischen 18. Jahrhunderts noch nicht mit dem Stigma des unreflektiert Naturwüchsigen behaftet. „Natürliche Religion“ in der enzyklopädisch denkenden Aufklärung und „Naturreligion“ für den historisch denkenden Hegel sind etwas normativ Grundverschiedenes. Dies verdeutlicht am besten die Rezeption des Konfuzianismus durch Christian Wolff, einen der wichtigsten Repräsentanten der deutschen Aufklärung, im Namen der Autonomie. Ich beziehe mich im Folgenden auf Wolffs berühmte Rede von 1721 über die „Sittenlehre der Chinesen“ (*Oratio de sinarum philosophia practica*) und seine eigene Kommentierung und zitiere die deutschsprachige Edition von 1740.¹⁰

Wolff, den die Rede seinen Lehrstuhl in Halle kostete, findet in den konfuzianischen Texten eine frühe Form dessen, was er den „Grund des natürlichen Rechtes“ nennt: nämlich des Gedankens, dass die „freyen Handlungen des Menschen als der

⁷ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Erster Band (1856), Nachdr. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1957, S. 531 und 539.

⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Religion. Sämtliche Werke*, Hg. Hermann Glockner, Bd. 15, Stuttgart: Frommann, 1940, S. 343f. und 353f.

⁹ Vgl. hierzu und zum folgenden Heiner Roetz, „The Influence of Foreign Knowledge on Eighteenth Century European Secularism“, in: Marion Eggert und Lucian Hölscher, Hg., *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, Leiden: Brill, 2013, S. 9-34.

¹⁰ Christian Wolff, *Rede von der Sittenlehre der Sineser*, in: Wolff, *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, Bd. 6, Halle 1740.

kleinen Welt nach den allgemeinen Gründen sollten eingerichtet werden, nach denen sich die natürlichen (der großen Welt) richten.“¹¹ Dies ist deshalb möglich, weil das Gesetz der Natur den Menschen, wie es bei Wolff unter Bezug auf den Konfuzianismus heißt, „ins Herz geschrieben ist“, so dass „sie selbst sehen, was gut ist“.¹² Dass aus Konfuzius die Stimme der Natur spreche, führt in den Augen seiner Verehrer aus dem 18. Jahrhundert nun keineswegs in eine weltangepasste, den einzelnen im großen Ganzen untergehen lassende Ethik der Subordination. Dass der natürliche Mensch der moralische ist, verleiht ihm vielmehr eine autonome Mündigkeit jenseits aller äußeren Gängelung, insbesondere der Gängelung durch die etablierten Konfessionen. Die Sineser, so Wolff, „haben keine menschlichen Handlungen befohlen und von den Übungen in den Tugenden und Sitten nichts ausgemacht als was *ihrem Einsehen nach* mit der menschlichen Vernunft [die die natürliche Vernunft ist] auf das genaueste übereinkam.“ Sie „drungen also darauf, daß die Vernunft vor allen Dingen geübet werden möchte, indem einer zu einer deutlichen Erkenntnis des Guten und des Bösen gelangen müsse, der sich ohne Furcht vor den Obern und ohne Hoffnung von denselben eine Belohnung zu erhalten der Tugend widmen wollte [...]“.¹³ Und weiter: „Denn wer aus Furcht vor einem Oberherrn oder aus Hoffnung einiger Belohnung sich zu Handlungen treiben läßt, davon er nach dem Gegenteil eine Begierde hat, der thut dasjenige noch nicht freiwillig, was mit der Vernunft überein kommt, und es rechnet ihm auch der Sineser noch nicht als eine Tugend an.“¹⁴ Man braucht keinen Herrn, da man den Unterschied von gut und böse von Natur aus kennt – dies ist die Überzeugung des Aufklärers Wolffs, die er in China bestätigt findet.

Wolffs Beschäftigung mit China fällt zusammen mit seiner Arbeit an der *Deutschen Ethik*, die 1720, ein Jahr vor der *Oratio*, in erster Auflage erschien und von erheblicher Wirkung auf die deutsche Aufklärung war. Seine Beschreibung der „praktischen Philosophie“ des Konfuzius bzw. der Chinesen in Begriffen der Selbstbestimmung korrespondiert dem Autonomieprinzip, das er, Kant (der allerdings den naturrechtlichen Ansatz nicht teilt) antizipierend, in §24 der *Deutschen Ethik* formuliert:

„Weil wir durch die Vernunft erkennen, was das Gesetze der Natur haben will; so braucht ein vernünftiger Mensch kein weiteres Gesetze sondern vermittelst seiner Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetze.“¹⁵

Wolff betont nun ausdrücklich, dass er seine „Erfindung“, nämlich die Entdeckung des Vorhandenseins des Gesetzes der Natur im Menschen „durch eignes Nachdenken herausgebracht“ habe und nicht erst durch die Bekanntschaft mit China. Er habe vielmehr umgekehrt die „Erfindungen der Sineser desto genauer einsehen“ können, als sie

¹¹ Ebd., Anm. 84.

¹² Ebd., Anm. 71.

¹³ Ebd., S. 210-212.

¹⁴ Ebd., Anm. 142.

¹⁵ Wolff, *Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen: zur Beförderung ihrer Glückseligkeit* (Deutsche Ethik). 5. Auflage, Frankfurt 1736.

seinen eigenen entsprächen.¹⁶ Hiermit billigt er aber Konfuzius bzw. China nichts weniger als den historischen Vorrang bei der Entdeckung des Autonomieprinzips und eine bedeutende Rolle für dessen Bekräftigung zu.

Wolffs Vernunft-Naturalismus und seine Allianz mit China haben eine unverhohlenen atheistische Stoßrichtung: Er will allen nur externen Gründen des Handelns, wie er sie von den Religionen geliefert sieht, die vom Menschen selbst kraft seiner natürlichen Vernunft einsehbarer internen Gründe des Handelns vorordnen. Wie weit die internen Gründe führen, belegt wiederum China. Denn „vor allen anderen Völkern“, so Wolff, haben die Sineser „die natürlichen Kräfte als Überbleibsel des göttlichen Ebenbildes ganz erhalten.“¹⁷ Im Namen Chinas, genauer, des Konfuzianismus, vollzieht sich somit, was Charles Taylor als die entscheidende Wende zum „säkularen Zeitalter“ bezeichnet: „the discovery of the intra-human sources of benevolence“, the „charter of modern unbelief“. Taylor nennt dies „one the great achievements of *our* civilisation“, womit er wie selbstverständlich die westliche meint.¹⁸ Dass die europäische Aufklärung nicht erst seit Wolff, sondern schon seit Bayle und möglicherweise seit Spinoza ein transkulturelles Unternehmen ist, wird ganz übersehen – Taylor, der katholische Weber, ist im anachronistischen Bemühen befangen, eine erneut rein abendländische Geschichte der Moderne zu schreiben.

Den europäischen sinophilen Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts ist oft vorgehalten worden, dass sie einen philologisch unhaltbaren, auf schlechten Übersetzungen und mehr auf Projektionen als auf wissenschaftlicher Forschung beruhenden Umgang mit den bekannt gewordenen chinesischen Texten betrieben haben. Wenngleich ich mich diesem Urteil nicht in seiner Pauschalität anschließen möchte, ist an ihm sicherlich etwas Wahres, wobei allerdings auch die weit umfassendere materiale sinologische Kenntnis späterer Jahrhunderte keineswegs gegen fragwürdige Urteile gefeit gewesen ist. Wolff indes scheint mir tatsächlich eine zu verteidigende kongeniale Deutung des Konfuzianismus gelungen zu sein, die dessen verbreiteten heteronomen Lesarten im Gefolge Hegels und Webers überlegen ist. Viele seiner Formulierungen lesen sich wie direkte Adaptionen tatsächlicher zentraler Theoreme der konfuzianischen Ethik. Ich mache nun, bei meiner Rückreise in die Vergangenheit, einen weiteren Schritt in die Zeit der Entstehung der chinesischen Philosophie.

Das philosophische Denken nimmt in China in etwa zeitgleich mit jenem der Griechen seinen Beginn in der Epoche, die Karl Jaspers aufgrund ihrer welthistorischen Bedeutung als „Achsenzeit“ bezeichnet hat. Der Hintergrund ist die Krise des Feudalsystems der Dynastie Zhou und der Bruch seiner tragenden Säulen – der Religion des

¹⁶ *Rede von der Sittenlehre der Sineser*, S. 224.

¹⁷ Ebd., S. 123 Anm. 55. Vgl. auch S. 210 und S. 219f.: „Wer wird aber dasjenige in Zweifel ziehen, was durch eine so vielfache Erfahrung ist bestätigt worden, da ich vornehmlich oben schon gezeigt habe, daß man bey keinem Volk in dieser Sache seine Versuche besser anstellen könne, als bey den alten Sinesern, welche weder einen natürlichen noch geoffenbahrten Gottesdienst gehabt, und niemals auf äuserliche Gründe gesehen haben. Dann weil nur die innern Bewegungsgründe, welche aus der Beschaffenheit der menschlichen Handlungen selbst hergeleitet worden sind, bey ihnen statt hatten; so konnte man aus ihrem Beyspiel deutlich wahrnehmen, wie weit es jene bringen können.“

¹⁸ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge Mass.: Harvard UP, 2007, S. 257.

Himmels (*tian*), die eine einheitliche Weltdeutung verbürgte, und des tradierten Sittenkodex (*li*), der das alltägliche Verhalten regelte. Hergebrachte Gewissheiten weichen einer um sich greifenden Ruhelosigkeit. Der politische Zerfall Chinas führt in die verheerenden Kriege der Epoche der „Streitenden Reiche“ (5.-3. Jh. v. Chr.), in die nicht zufällig auch der Höhepunkt der klassischen Philosophie fällt. Am Chaos der Zeit entzündet sich kritisches Denken, das nach neuen „Normen und Standards“ (*fā yì*)¹⁹ sucht. Die Grundrichtungen der chinesischen Philosophie haben ihren Ursprung in den Antworten auf die Frage, wie die Welt in die „Fluten“ geraten konnte, in denen sie versinkt, und wie sie zu retten sei. Vor allem drei dieser Richtungen sind historisch bedeutsam geblieben: der Konfuzianismus, der Legismus und der Daoismus, die jeweils unter den Leitideen Moral, Organisation und Natur operieren.

Während die Legisten nach dem autoritären Staat rufen und die Daoisten nach dem Zurück hinter die Künstlichkeit der menschlichen Zivilisation, identifizieren die Konfuzianer das Problem der Zeit als moralisches. Sie begegnen ihm mit einem Programm zur Kultivierung der Person. Sie richten ihre Aufmerksamkeit auf den Menschen und setzen das gesamte Vertrauen in dessen Bildbarkeit. Sie knüpfen dabei an die tradierte Sittlichkeit (*li*) an, stellen diese aber, um sie gegen erneutes Versagen abzusichern, auf die Grundlage einer moralischen Gesinnung, die im „Selbst“ des Einzelnen oder in dessen Natur fundiert ist: Der Blick richtet sich, wie schon Wolff erkannte, nach innen. Welche Rolle spielt nun die Religion, namentlich die frühe Religion des „Himmels“ in diesen Prozessen?

Der Himmel (*tian*) ist der Hochgott der Zhou, die Mitte des 11. Jh. v. Chr. die Zentralchina beherrschende Dynastie Shang stürzen. Die Zhou rechtfertigen den Angriff mit einem historisch folgenreichen Argument: Das Mandat (*ming*) zur Herrschaft fällt dem Herrscher nicht von einem anderen Herrscher zu, sondern es wird vom Himmel verliehen, und zwar nur an einen Tugendhaften. Zwar geht es auf dessen Nachkommen über, doch nur solange sie sich an den Auftrag des Himmels halten. Wird eine Dynastie tyrannisch, dann verspielt sie ihre Legitimation und wird durch einen vom Himmel beauftragten Rebellen beseitigt. Der „Himmel“ verfolgt über Eingriffe in die Politik und gegebenenfalls die Natur ein einziges Ziel: der „Tugend“ (*de*)²⁰ zum Sieg zu verhelfen, die Guten zu belohnen und die Schlechten zu bestrafen, nicht in einem Jenseits, sondern in dieser einen und einzigen Welt. Hiermit ist erstmals Herrschaft im Ansatz dem Primat der Moral unterworfen. Dieser Gedanke ist der Keim einer umfassenden Moralisation des Weltbildes. Allerdings wird man hier eine Entwicklung anzunehmen haben, die von der Eigendynamik der Mandatslehre mit in Gang gesetzt wurde, ohne in ihrer frühesten Form schon voll präsent zu sein: Allem Anschein nach haben die Zhou zunächst tiefer in der Shang-Kultur gesteckt, als spätere Idealisierungen

¹⁹ So der Titel des Kapitels 4 des Buches *Mozi*. Vgl. Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, S. 93.

²⁰ Der hier mit „Tugend“ wiedergegebene Begriff *de* schillert, nicht anders als die vergleichbaren westlichen Begriffe *arete* und *virtus* und das Wort ‚Tugend‘ selbst, zwischen Vortrefflichkeit im gebrauchstüchtigen und im sittlichen Sinn, wobei sich Schritte zu einer moralischen Sublimierung erkennen lassen.

vermuten lassen, und auch die unter den Shang übliche Praxis der Menschenopfer noch fortgeführt.

In der Tendenz aber unterscheidet sich die Religion der Zhou signifikant von der weniger ethisierten Religion der Shang, die durch ein instrumentelles Verhältnis zu einer Vielzahl von Göttern und Ahnengeistern geprägt ist und deren Hochgott *Shangdi* – womöglich mit Ausnahme der letzten Phase der Dynastie²¹ – nicht als überethische, allein der Tugend bzw. Tüchtigkeit verpflichtete Gottheit wie der „Himmel“ der Zhou erscheint.

Kennzeichnend für die Zhou-Religion ist ferner ein neues Verständnis des Opfers. Was wirklich duftet, so heißt es, ist nicht die geopfert Hirse, sondern die Tugend des Opfernden.²² Schon gar nicht hilft die Opferung von Menschen, denn eben diese sind der eigentliche „Sitz der Götter“, wie es in Abwendung von Praktiken, die die Zhou ursprünglich offenbar noch selbst geübt haben, heißt.²³ Der Himmel wie die zwischen ihm und den Menschen stehenden anderen Götter belohnen in keinem Fall die Gabe, sondern allein das Verhalten des Herrschers, und sie bemessen dieses, so machen die Texte der frühen und mittleren Zhou-Zeit immer wieder deutlich, am Wohlergehen und der Zustimmung des Volkes.

Die Ethisierung der Religion durch die Zhou hatte allerdings eine Schwäche: Belohnung und Bestrafung müssen sich in dieser Welt einstellen. Eine jenseitige Gerechtigkeit ist nicht vorgesehen. Nun bleibt aber in der Praxis nicht nur dem rein instrumentellen Opfer, sondern allzu oft auch der Tugend die höhere Anerkennung versagt. Die Konzeption eines moralischen, zugleich aber ganz auf das Diesseits verpflichteten Hochgottes hat keine überzeugende Antwort auf das Problem der Theodizee. Die Lyrik des 8. Jahrhunderts, als das Haus Zhou in Naturkatastrophen und Kriegen untergeht, fragt denn auch, wie der Himmel es zulassen könne, dass so viele Unschuldige leiden.²⁴ Nur noch gebrochen und in zunehmender Konkurrenz mit neuen Weltdeutungen lebt der Glaube an den Himmel hinfort weiter.

Die Krise der Himmelsreligion, die Teil der allgemeinen Krise Chinas ist, spiegelt sich im Konfuzianismus, der zusammen mit anderen Philosophien als Antwort auf den Zusammenbruch der Zhou-Gesellschaft entsteht. Im spät-zhouzeitlichen Konfuzianismus bilden sich zwei konkurrierende Grundrichtungen heraus, die sich inklusiv und exklusiv zur Himmelsreligion verhalten: In der Inklusion wird der Himmel in den Menschen selbst hineingenommen und dort zur Basis einer letztlich eigenverantworteten Ethik. In der Exklusion wird der Himmel aus der Ethik herausgenommen und zum blinden Naturprozess, der keinen eigenen Zweck kennt, sondern nur noch die materielle Basis für die Verfolgung vom Menschen selbst gesetzter Zwecke ist.

²¹ Vgl. Chang Tsung-tung, *Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1970, S. 215 u. 239.

²² Vgl. Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, Frankfurt/M.: Lang, 1984, S. 126.

²³ Ebd., S. 184.

²⁴ Vgl. Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, S. 128-135.

Repräsentant der in ihrer Systematisierung späteren, aber bis ins 6. Jh. zurückverfolgbaren Linie der Exklusion der Himmelsreligion²⁵ ist vor allem der Konfuzianer Xunzi (ca. 310–ca. 230), bei dem unter daoistischem Einfluss *tian* zum Inbegriff einer dysteleologisch verstandenen Natur wird. Was bedeutet es, so fragt er, wenn es nach einem Regenritual wirklich regnet? Es bedeutet gar nichts — es würde ohnehin geregnet haben. Nur als Kultur lässt Xunzi den Kultus noch gelten: „Opfer [...] gehören für einen Edlen zum menschlichen Ethos, nur für die gewöhnlichen Leute haben sie mit Göttern zu tun.“²⁶ Man verrichtet das Opfer, „als ob“ die Adressaten tatsächlich anwesend wären,²⁷ womit Xunzi einer Einstellung folgt, die sich schon bei Konfuzius²⁸ und dessen Zeitgenossen Guanyi Fu²⁹ findet. Der Opfernde selbst muss beim Opfer „dabei sein“, nicht die Götter oder Geister. Anders fehlte die Ernsthaftigkeit, ohne die das Opfer seine ausschließlich soziale Funktion nicht erfüllte. Diese Als-Ob-Annahme hat dem Konfuzianismus schon früh den Vorwurf des Atheismus eingetragen.³⁰

Xunzi bestreitet nicht nur den sachlichen Gehalt magisch-religiöser Praktiken wie der Regenbitte. Auch der „Himmel“ ist vom Zweifel nicht ausgenommen. Er steht nur noch für die invariante Regelmäßigkeit der Natur, die gänzlich unberührt ist vom Auf und Ab der Politik, in die der Himmel nach früheren Vorstellungen doch eingreifen sollte. Statt den Himmel „zu verehren und zu bestaunen“, sollte man ihn lieber „wie ein Ding domestizieren und über ihn verfügen“, d.h., man sollte die Regelmäßigkeit der Natur für menschliche Zwecke nutzbar machen. „Wer deshalb den Menschen beiseite lässt“, so Xunzi, „und seine Gedanken auf den Himmel richtet, der verfehlt die wahren

²⁵ Die entscheidende Weichenstellung erfolgt durch Zichan, den Kanzler des Staates Zheng, der es 525 v. Chr. ablehnt, bei Erscheinen eines Kometen, der als Zeichen des Himmels gilt, zur Abwendung von Unheil Opfer darzubringen. „Der Weg des Himmel (*tian dao*) ist fern,“ so seine Begründung, „der Weg des Menschen (*ren dao*) aber ist nah und nichts, was an den Weg des Himmels heranreichen würde. Wie sollten wir den Weg des Himmels da kennen?“ S. *Zuozhuan*, Zhaocong 18, zit. nach *Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, Combined Indexes to Ch'un-Ch'iu, Kung-yang, Kuliang and Tso-chuan*, Nachdruck Taipei: Chinese Materials and Research Aids Center, 1966. Vgl. Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, S. 199f.

²⁶ *Xunzi* 17, Wang Xianqian, *Xunzi jijie, Zhuzi jicheng*, Hong Kong: Zhonghua, 1978, Bd. 2, S.: „Wenn es nach einem Regenritual regnet, was bedeutet das? Ich sage: Es bedeutet gar nichts. Es ist, wie wenn es auch ohne Regenritual regnet. Wenn Sonne und Mond sich verfinstern und zu ihrer 'Rettung' ein Ritual durchgeführt wird, wenn bei Trockenheit ein Regenritual veranstaltet und vor der Entscheidung wichtiger Angelegenheiten das Orakel befragt wird, so nicht, weil man dächte, das Gewünschte damit erreichen zu können. Es geht darum, sich kultiviert zu verhalten. Ein Edler hält dergleichen deshalb für einen Ausdruck von Kultur, nur das Volk hält es für etwas von Göttern [Bewirktes]. Es als Kultur zu betrachten, ist ein gutes Zeichen, es aber als etwas von Göttern Bewirktes zu betrachten, wird üble Folgen haben.“

²⁷ *Xunzi* 19, S. 250.

²⁸ *Lunyu* 3.13: „Man opfere den Göttern, als wären sie anwesend. Wenn ich nicht beim Opfer dabei bin, dann ist es, als würde ich nicht opfern.“

²⁹ *Guoyu, Chuyu xia* 2, Shanghai: Guji chubanshe, 1979, S. 190: „Man sei ernst und feierlich, als ob jemand von oben zusähe.“ Vgl. Roetz, *Mensch und Natur im alten China*, S. 190.

³⁰ *Mozi* 48, Sun Yirang, *Mozi jiangou, Zhuzi jicheng*, Hong Kong: Zhonghua, 1978, Bd. 4, S. 276: „Zu behaupten, es gäbe keine Geister und zugleich Opferrituale zu erlernen ist dasselbe wie Bewirtungszeremonien zu erlernen, ohne dass es Gäste gäbe, und Netze zu knüpfen, ohne dass es Fisch gäbe.“

Verhältnisse der Dinge.“³¹ Moral ist unter diesen Umständen nur noch als menschliche Errungenschaft vorstellbar: Sie ist eine Erfindung früher Kulturhelden, die allerdings selbst wenig mehr als historische Verkörperungen der allgemein menschlichen Vernunft sind. Was die frühen Kulturhelden geleistet haben, ist heute von jedem „Mann auf der Straße“ nachvollziehbar, wenn er nur zu „Überlegung“ und „Lernen“ bereit ist.³²

Für die inkludierende Haltung zur Himmelsreligion steht vor allem der Konfuzianer Mengzi (ca.370-ca.290), zu dessen erklärtem Gegner Xunzi wird, sowie das *Zhongyong*, die „Anwendung der Mitte“, der bereits erwähnte Traktat, der traditionell dem Konfuzius-Enkel Zisi zugeschrieben wird,³³ aus dessen Schule wiederum der Lehrer Mengzis stammen soll. Das *Zhongyong* beginnt mit den Sätzen:

„Das Mandat des Himmels bedeutet die angeborene Natur.
Der angeborenen Natur zu folgen bedeutet das Dao.
Das Dao zu pflegen bedeutet die Lehre.“³⁴

Der hier in gebräuchlicher Übersetzung mit „angeborene Natur“ wiedergegebene Begriff *xing* meint genauer die „natürliche Tendenz“³⁵ eines Wesens, die in dessen spontanen Neigungen bzw. Bewegungen zum Ausdruck kommt. Das Mandat des Himmels, das in der frühen Religion im Sinne der Unterscheidung von Wolff einen „äußerlichen Grund“ der menschlichen Handlungen darstellte, in dieser Funktion aber nicht mehr überzeugte, wird nun in die angeborene Disposition des Menschen selbst hineingenommen und wirkt hier als moralische Norm und Triebquelle in Form eines, mit Wolff, „inneren Grundes“. Die Religion gerät damit sozusagen unter die Obhut des moralischen Menschen.³⁶ Auch vom Erfolgsversprechen der Himmelsreligion, dem Lohn der guten Tat, macht sich der Mensch unabhängig: Er „findet sein Genüge an der Menschlichkeit“³⁷ und ist moralisch um der Moral selbst willen,³⁸ gegebenenfalls unter Verzicht auf das eigene Leben. Diese Prozesse lassen sich als Schritte zu einer säkularen Ethik verstehen, die die beerbte Religion nicht radikal zu überwinden trachtet, aber doch, wie Albert Schweitzer in seiner Interpretation des Konfuzianismus feststellt, die Tendenz hat, „aus eigener Kraft zu bestehen“.³⁹

³¹ *Xunzi* 17, S. 311f. Vgl. Roetz, *Mensch und Natur*, S. 316-346.

³² *Xunzi* 23, 296. Vgl. hierzu Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Kap. 13.

³³ Die Zuschreibung ist unsicher. Möglicherweise ist das *Zhongyong* kein einheitlicher Text.

³⁴ Zhu Xi, *Sishu jizhu*, Hong Kong: Taiping shuju, 1968, *Zhongyong* 1.

³⁵ So die Definition in *Xunzi* 22, S. 284.

³⁶ Der „Neu-Konfuzianer“ Lee Ming-huei (Li Minghui) zieht eine Parallele zu Kants Begriff der moralischen Religion im Unterschied zur religiösen Moral. S. Lee, „Zur Religiosität des Konfuzianismus. Überlegungen im Anschluss an Kants Begriff der moralischen Religion“, in Lee, *Konfuzianischer Humanismus*, Bielefeld: Transcript, 2013, S. 91-121.

³⁷ *Lunyu* 4.2.

³⁸ Vgl. Roetz, *Die konfuzianische Ethik der Achsenzeit*, S. 236f.

³⁹ Albert Schweitzer, *Geschichte des chinesischen Denkens*, München: Beck, 2002, S. 83; vgl. auch S. 345.

Der Neu-Konfuzianismus der Gegenwart beschreibt diese Bewegungen als Wendung zur „inneren Transzendenz“. Hiermit ist dem hegelianisch-weberianischen und immer wieder neu aufgelegten (zuletzt von F. Jullien) Diktum einer transzendenzlosen, in die Subordination des Individuums unter das irdische Geschehen führenden chinesischen Weltimmanenz im Grundsatz widersprochen.⁴⁰ Die Tragweite dieser Entwicklung bleibt aber unterbelichtet, wenn innere oder immanente Transzendenz, wie in einer einflussreichen Linie des Neu-Konfuzianismus, sich primär als kosmische Spiritualität äußert oder sich gar in dieser erschöpft, und die zuvörderst politischen und machtkritischen Implikationen unterbelichtet bleiben. Denn mit der Internalisierung des Himmelsmandats ist offenbar ein Radikalisierungsschub der Ethik des antiken Konfuzianismus verbunden, über den der spätere, durch Verbeamtung gezähmte Konfuzianismus des Kaiserreichs, dem der angepasste Systemkonfuzianismus des heutigen China hierin folgt, gerne hinweggesehen hat, der aber dem Aufklärer Wolff nicht verborgen geblieben ist. Das eindrucksvollste Dokument hierfür liefert das Buch *Mengzi*.

Mengzi baut seine Ethik auf eine moralische Anthropologie, der zufolge, ganz im Sinne des Eingangsstatements des *Zhongyong*, „den Himmel kennt, wer seine Natur kennt.“⁴¹ Dem Menschen ist das „Mandat des Himmels“ – auch wenn Mengzi diese Redeweise in diesem Zusammenhang nicht benutzt – in Form von vier Ausgangspunkten (*si duan*) der Kardinaltugenden angeboren: dem Mitleid als Ausgangspunkt der Menschlichkeit, dem Schamgefühl als Ausgangspunkt der Gerechtigkeit, dem Gefühl für Bescheidenheit als Ausgangspunkt der gesitteten Etikette und dem Sinn für Richtig und Falsch als Ausgangspunkt des Wissens.⁴² Wenngleich diese Ausgangspunkte, die der Mensch „genauso besitzt wie seine vier Gliedmaßen“, noch der Entwicklung bedürfen, verfügt der Mensch mit ihnen über ein „gutes Vermögen“ (*liang neng*) und ein „gutes Wissen“ (*liang zhi*) vor aller Sozialisation und Erziehung,⁴³ eine innere Befähigung zur Moral ohne äußere Gängelung und Inzuchtnahme – ohne „Furcht vor einem Herrn“ in den Worten Wolffs. Er hat sie in seinem „Herzen“, und sie sind ihm „nicht von außen eingeschmolzen“.⁴⁴ Mengzi nennt die Tugenden zusammen mit der „unermüdlichen Freude am Guten“ auch die „himmlischen Ränge“ (*tian jue*), die über den Rängen der politischen Hierarchie (*ren jue*) stehen.⁴⁵ Mit ihnen hat „jeder einzelne Mensch“ etwas „in sich“, was Mengzi als die „gute Würde“ (*liang gui*) bezeichnet, die ihm im Unterscheid zu den normalen Würden der menschlichen Gesellschaft von keinem Herrscher verliehen oder genommen werden kann.⁴⁶ Zweifellos wird der hier

⁴⁰ Zu den politischen Folgen der einflussreichen Deutung Chinas in Begriffen der reinen Immanenz vgl. meinen Beitrag „Die Chinawissenschaften und die chinesischen Dissidenten. Wer betreibt die Komplizenschaft mit der Macht?“, in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 35, 2011, S. 47-80.

⁴¹ *Mengzi* 7a1.

⁴² *Mengzi* 2a6, vgl. Roetz, *Die konfuzianische Ethik der Achsenzeit*, S. 322.

⁴³ *Mengzi* 7a15, vgl. Roetz, *Die konfuzianische Ethik der Achsenzeit*, S. 214.

⁴⁴ *Mengzi* 6a6.

⁴⁵ *Mengzi* 6a16, vgl. Roetz, *Die konfuzianische Ethik der Achsenzeit*, S. 316.

⁴⁶ *Mengzi* 6a17: „Der Wunsch nach Würde ist eine Ambition, die alle Menschen teilen. Aber jeder einzelne Mensch hat eine Würde in sich selbst, an die er nur nicht denkt. Was die Menschen im allgemeinen als Würde schätzen (Rang, Ansehen usw.), ist nicht die gute Würde. Denn wen ein Zhao Meng

Mensch gegenüber den Institutionen groß geschrieben; es geht nicht nur darum, die immer gleiche Pflicht nur auf eine natürliche Grundlage zu stellen.⁴⁷

Mengzi selbst verleiht die Überzeugung, im Namen der den Himmel verkörpernden moralischen Natur zu sprechen, die Kraft zu kompromisslosen Attacken auf die politische Gewaltherrschaft seiner Zeit. Er nennt die Herrscher Räuber und Mörder, die „dem Territorium Menschenfleisch opfern“ und die Menschen „wie Erde und Kraut“, also wie Dinge und schlimmer als Tiere behandeln.⁴⁸ Er fordert die Vormundschaft der Autorität qua Tugend über die Autorität qua Stellung und rechtfertigt die gewaltsame Beseitigung von Tyrannen.⁴⁹ Er formuliert das Ideal des *da zhangfu*, des „wahren Kerls“, der „seinen Weg alleine schreitet, sich durch Reichtum und hohe Stellung nicht verlocken, durch Armut und niedrigen Stand nicht aus der Bahn bringen und durch Autorität und Gewalt nicht beugen lässt“.⁵⁰ Und er zitiert Konfuzius mit dem Satz, „Wenn ich bei einer Reflexion auf mich selbst feststellen muss, dass ich nicht rechtschaffen bin, muss ich mich dann nicht sogar vor dem niedrigsten Menschen fürchten?“⁵¹ Wenn ich aber bei einer Reflexion auf mich selbst feststelle, dass ich rechtschaffen bin, dann werde ich selbst Tausenden und Zehntausenden entgegenzutreten.“⁵² Die Berufung erfolgt hier auf das innere Selbstbewusstsein des moralischen Menschen und nicht, wie etwa im verwandten Satz des protestantischen Theologen Paul Gerhard, „Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich,“ auf eine transzendente Autorität. Gleichwohl dürfte die Mandatslehre an der Genese dieses Selbstbewusstseins ihren Anteil haben. Alles spricht dafür, in Mengzis Bekundungen eines aufrechten Gangs⁵³ und einer keineswegs heteronomen Ethik das Wirken der in Anthropologie überführten und diese normativ aufladenden Religion des Himmels zu sehen. Sie stehen beispielhaft für eine ausgesprochene Kultur der Widersetzlichkeit,⁵⁴ die unter den frühen Konfuzia-

(ein Machthaber) würdigen kann, den kann er auch erniedrigen.“ Zu den Problemen dieser Stelle vgl. Heiner Roetz, „Die Kritik der Herrschaft im Zhouzeitlichen Konfuzianismus und ihre aktuelle Bedeutung“, in: *Deutsche China Gesellschaft, Mitteilungsblatt*, 1/2008, S. 95-107, hier S. 104-106.

⁴⁷ Vgl. hingegen Yang Xusheng, *Immanente Transzendenz. Eine Untersuchung der Transzendenz Erfahrung in der antiken chinesischen Religiosität mit Berücksichtigung des Konfuzianismus*, Diss. Tübingen 2004, S. 108: „Das Tianming, die himmlische Bestimmung, in die individuelle Sphäre einzubeziehen bedeutet nicht, den Menschen sozusagen groß zu schreiben, sondern es bildet eine Grundlage für die Lebensführung, wobei der ethische Anspruch aus der Tiefe der eigenen Natur den Antrieb geben soll.“

⁴⁸ *Mengzi* 4b3.

⁴⁹ *Mengzi* 2b2 und 1b8, vgl. Roetz, *Die konfuzianische Ethik der Achsenzeit*, S. 140 und 123.

⁵⁰ *Mengzi* 3b2, vgl. Roetz, *Die konfuzianische Ethik der Achsenzeit*, S. 281.

⁵¹ Eine alternative Übersetzung ist „... muss ich mich dann nicht gleich ob vor einem Armen oder einem Reichen fürchten?“

⁵² *Mengzi* 2a2, vgl. Roetz, *Die konfuzianische Ethik der Achsenzeit*, S. 277f.

⁵³ Vgl. hierzu ebd., S. 282-284. Es ist bedauerlich, dass Kurt Bayertz in seinem Buch *Der aufrechte Gang* (München: Beck, 2012), das eine „Geschichte des anthropologischen Denkens“ verspricht, die beeindruckenden frühen chinesischen Zeugnisse nicht erwähnt.

⁵⁴ Vgl. hierzu Roetz, „Wer betreibt die Komplizenschaft mit der Macht?“, S. 72f.

nern gepflegt worden ist – sie genießen in der Antike denn auch eher das Image von Rebellen und nicht, wie im westlichen Klischee, von Liebedienern der Obrigkeit.⁵⁵

Ich habe eine Entwicklung nachgezeichnet, die für den frühen Konfuzianismus zentral war, die aber sein späteres Erscheinungsbild eher nicht geprägt hat. Hierfür sind Ambivalenzen im Konfuzianismus selbst verantwortlich und seine mit ihnen zusammenhängende historische Liaison mit dem Staat. Mit der aus dieser sich ergebenden Verbeamtung der konfuzianisch gebildeten Elite vertrug sich die antike Unbotmäßigkeit nur schwer. Gleichwohl lebte sie stets weiter. Auch heute ist der Konfuzianismus Einflüssen ausgesetzt, in denen sein kritischer Impuls unterdrückt wird. In China wird er zu einer nationalen Pseudo-Religion, die einer kapitalistischen Parteidiktatur die kulturelle Weihe verleihen soll. Zudem konkurriert er auf dem boomenden Markt der Spiritualität, wo er die ultimative Selbsttransformation auf dem Weg der Einswerdung mit dem Kosmos verspricht. Beides unterbietet – wieder einmal – die ethische Substanz der antiken Philosophie. Umso wichtiger wäre, diese lebendig zu halten und an eine andere Verbindung von Konfuzianismus und Religion zu erinnern, die schon die Aufklärung erkannte und die damit zu einem Teil nicht nur der chinesischen, sondern auch unserer eigenen Geschichte geworden ist: Die Gewinnung einer autonomen Moral aus der Verinnerlichung des ethischen Kerns der Himmelsreligion.

III.

Lebenswelt

⁵⁵ Vgl. Heiner Roetz, *Konfuzius*, München: Beck, 2006, S. 93 und 98.