

**DOCH EIN „KANON DES
KONFUZIANISMUS“?
ZU DEN BEMÜHUNGEN UM EINE
KONFUZIANISCHE ORTHODOXIE**

ROMAN MALEK

1.

Bereits im Jahre 2003, inmitten der Debatte um den Konfuzianismus als Religion, war in der VR China die Rede davon, ein *Ruzang*, also einen Kanon der „ruistischen“ (d.h. der konfuzianischen) Schriften nach dem Vorbild des daoistischen Kanons *Daozang* und der buddhistischen Sammlung *Dazangjing* herauszugeben. Das großangelegte Projekt wurde der Öffentlichkeit feierlich vorgestellt, und *Guangming ribao* brachte am 1. April 2003 Stimmen von Fachleuten, die die Bedeutung dieses Ereignisses hervorhoben, denn bisher gab es in der ganzen Geschichte des Konfuzianismus keinen *Ruzang*, da die konfuzianischen Schriften nach anderen Kategorien (z.B. in Vier Bücher, *Sishu*, oder Fünf Klassische Werke, *Wujing*) eingeteilt wurden. Allerdings gab es schon in der Ming- und Qing-Zeit Erwägungen, einen *Ruzang* zu kompilieren. Der neue *Ruzang* sollte nach dem Plan aus dem Jahre 2003 aus 500 Bänden mit über 3.000 Werken bestehen und vom Institut für Konfuziusstudien der Volksuniversität unter Mitwirkung von Gelehrten aus Taiwan, Hongkong, Macau und dem Ausland herausgegeben werden. Die editorischen Arbeiten waren auf zehn Jahre angelegt. Hervorgehoben wurde damals, daß es sich dabei nicht um eine einfache Zusammenstellung von bedeutenden konfuzianischen Texten handele, sondern um eine Sammlung, die den „nationalen Geist formen“ (*peiyu minzu jingshen*) wolle. Der Vergleich mit dem *Daozang* und dem *Dazangjing* wurde daher schon damals bewußt hergestellt. Zur Verwirklichung dieses Projektes, das unter der Leitung von REN JIYU, dem ehemaligen Direktor des Instituts für Weltreligionen an der chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften, stand, kam es nicht, u.a. wegen (wie man aus China hört) Meinungsverschiedenheiten unter den Gelehrten, die bei dem Projekt mitarbeiten sollten, bezüglich der Rolle, die der Konfuzianismus spielen kann bzw. soll. REN JIYU, selbst ein Atheist, ist beispielsweise ein prominenter Verfechter der These, der Konfuzianismus sei eine „nationale Religion Chinas“.¹

Nun scheint das Projekt eines *Ruzang* wiederbelebt worden zu sein. Wie *China Daily* am 7. Dezember 2005 (S. 13) berichtete, sollen die wichtigsten konfuzianischen Werke nun doch in einer Sammlung zusammengelegt werden. Das neue *Ruzang*-Projekt, das unter der Leitung des renommierten Philosophen von der Beijing-Universität, TANG

YIJIE, steht, soll bis 2020 abgeschlossen werden. 300 Gelehrte von 25 Universitäten (auch aus dem Ausland) werden sich laut *China Daily* an dem Projekt beteiligen, das jährlich eine Mio. Yuan (ca. 125.000 US\$) kosten und von der Beijing-Universität und dem Erziehungsministerium finanziert wird. Dieser *Ruzang* wird 5.000 repräsentative Werke (aus China, Taiwan, Japan, Korea, Vietnam und dem Westen [*sic!*]) umfassen und scheint mehr wissenschaftlich, d.h. textkritisch orientiert zu sein als das frühere Projekt von REN JIYU. Ein „Musterband“ mit fünf Kommentaren und Subkommentaren zu den „Gesprächen“ (*Lunyu*) des KONFUZIUS wurde bereits herausgegeben (siehe <http://cbs.pku.edu.cn>) und stieß sofort auf einige Kritik. Denn diese ehrwürdigen Kommentare und Subkommentare wurden nicht einfach reproduziert, wie dies bei solch großen chinesischen Sammlungen üblich ist, sondern von verschiedenen Gelehrten nach unterschiedlichen (oft handschriftlichen) Editionen bearbeitet, interpunktiert und herausgegeben. Einige Gelehrten fürchten nun, daß sich durch diese redaktionelle Bearbeitung Fehler in diese Ausgaben einschleichen werden. Andererseits, betonen die Herausgeber, ist eine solche Edition der alten Texte für die heutigen Menschen leichter zugänglich, sie wird nämlich auch digitalisiert und indiziert. Der Kritik ungeachtet wollen die Herausgeber – so TANG YIJIE – mit der Arbeit fortfahren, denn sie sei durchaus wichtig. Der Konfuzianismus habe enormen Einfluß auf die Zivilisation ausgeübt, nicht nur in Ostasien, sondern auch im Westen. Und heute gewinne er weltweit an Bedeutung und könne zur Lösung der Probleme der Menschheit beitragen. Die Kompilation des *Ruzang* sei daher sehr signifikant. Die Wichtigkeit dieses Unterfangens wurde auch von dem berühmten konfuzianischen Philosophen DU WEIMING (TU WEI-MING) von der Harvard-Universität hervorgehoben.

Geplant ist, daß noch in diesem Jahr die Werke zur Geschichte des Konfuzianismus herausgegeben werden. Bis 2007 soll dann ein Katalog von ca. 10.000 Titeln mit Werken über KONFUZIUS folgen. Bis 2010 will man die wesentlichen Werke der konfuzianischen Tradition, ca. 500 Titel (inklusive ausländische Werke) und neuentdeckte Schriftstücke veröffentlichen. Bis 2020 soll dann der „Kanon des Konfuzianismus“ vollständig sein, mit insgesamt 5.000 Werken.

Über das Projekt informieren zahlreiche Internetseiten, u.a. www.ruzang.org, www.ruzang.com, www.scu.edu.cn und www.thebeijingnews.com. Merkwürdigerweise wird auch an der Sichuan-Universität ein *Ruzang* herausgegeben, von dem bereits drei Bände (der geschichtliche Teil) veröffentlicht wurden. Darüber informiert beispielsweise www.scupress.com.cn. Welcher Art die Verbindung zwischen den beiden Projekten ist, ist allerdings nicht klar.

Ob mit dem großangelegten *Ruzang*-Projekt auch eine neue konfuzianische Orthodoxie für die Zukunft Chinas etabliert wird, bleibt abzuwarten. Einige Gelehrte befürchten es, denn sie sehen in dem Projekt eines *Ruzang* die Manifestation einer „Nostalgie nach Orthodoxie“.

¹ Siehe dazu ROMAN MALEK, „Konfuzianismus als Religion. Neue Einsichten von Ren Jiyu“, in: *China heute* 1996, Nr. 2, S. 55-58.

2.

Es ist in diesem Zusammenhang sicherlich kein Zufall, daß Ende 2005 und Anfang 2006 die Diskussion um den Konfuzianismus als (Staats-)Religion wiederbelebt wurde. Die offizielle Internetseite www.chinaview.cn wandte sich nämlich vehement gegen die Thesen bzw. Vorschläge des „konservativen Konfuzianers“, JIANG QING, der in China auch als ein *daru* („Großer Konfuzianer“) bezeichnet wird.

JIANG QING, Jahrgang 1953, stammt aus Xuzhou, Provinz Jiangsu. Er war Professor in Shenzhen. Im Jahre 2001 verzichtete er freiwillig auf seine Professur, erwarb ein Grundstück in den Bergen von Guiyang (Guizhou), an dem Ort, an den in der Ming-Zeit der berühmte Philosoph des chinesischen Idealismus WANG YANGMING (1472–1528) verbannt worden war, und lebt nun dort als Eremit und Meister.² Nicht nur durch seine Schriften, sondern auch durch seine Lebensweise (z.B. Meditation und Ritual) versucht er den Konfuzianismus als Religion wiederzubeleben.



JIANG QING. Foto: www.culture.people.com.cn



Die von JIANG QING begründete [Wang] Yangming jingshe (Spirituelle Bildungsstätte Wang Yangming).

Foto: <http://news163.com>

² Diese Lebensweise von JIANG QING läßt sich m.E. als klassisches Beispiel des chinesischen „Eremitentums“ interpretieren, d.h. als das „bewußte Verlassen der politischen Welt und der sie bestimmenden Gesellschaft“ (so JÜRGEN WEBER, „Einsiedlertum im Lichte der offiziellen chinesischen Geschichtsschreibung“, in: *Oriens Extremus* 34 [1991] 1-2, S. 57); es ist in diesem Sinne eine Art von Protest und Demonstration. Nach der Typologie von JÜRGEN WEBER kann JIANG QING durchaus als „politischer Eremit“ bezeichnet werden: „Ist der Rückzug des philosophischen Eremiten unabhängig von der politischen Lage und vom Zustand der Gesellschaft, so wird das Verhalten des politischen Eremiten direkt durch die jeweiligen Zeitumstände bestimmt. Ein politischer Eremit ist demnach kein Einsiedler aus innerer Bestimmung, sondern er wird von der Gesellschaft erst dazu gemacht. Der Rückzug des politischen Eremiten ist eine Reaktion auf bestimmte private oder politische Ereignisse, die es ihm unmöglich machen, weiterhin in der politischen Welt und der sie tragenden Gesellschaft zu leben“ (ebd., S. 60).



JIANG QING bei der traditionellen Meditation.

Foto: <http://news.163.com>



JIANG QING bei der Verehrung des KONFUZIUS.

Foto: <http://news.163.com>



Mit Schülern und Anhängern praktiziert JIANG QING die traditionellen konfuzianischen Rituale.

Foto: www.cccrx.com

JIANG QING ist Autor von zahlreichen Publikationen, die gedruckt und im Internet erschienen sind (eine Liste ist unter www.confucius2000.com/scholar/jiangqingwenji zu finden). Er veröffentlicht seine Beiträge in einer Reihe mit dem Titel *Zhongguo rujiao yanjiu tongxun* (Mitteilungen über die Erforschung des chinesischen Konfuzianismus). Immer wieder wird in der letzten Zeit vor allem sein Beitrag „Guanyu chongjian Zhongguo rujiao de gouxiang“ (Entwurf zur Erneuerung der chinesischen konfuzianischen Religion) erwähnt, der gegenwärtig auch Gegenstand heftiger Kritik ist. Es gibt darüber hinaus mindestens 48 Internetseiten mit weiteren Internetadressen, die JIANG QING betreffen. Viel beachtet wird beispielsweise sein Beitrag „Jidu xinyang yu Zhongguo wenhua“ (Der christliche Glaube und die chinesische Kultur; siehe www.china-review.com). In seinen Publikationen behauptet JIANG, daß die konfuzianische Religion den Kern der chinesischen Zivilisation darstelle, inklusive ihrer politischen, kulturellen und religiösen Aspekte; sie sei Staatsreligion gewesen, und als solche solle sie wieder die gemeinsame Grundlage und Spiritualität der chinesischen Nation bilden. Diese Staatsreligion werde auch die gegenwärtigen

politischen und sozialen Probleme Chinas und der Welt lösen. Sie sei, so JIANG, außerdem imstande, China zu helfen, einen Dialog mit der westlichen Zivilisation, und das heißt: dem Christentum, zu führen. Dies sei im Kontext des von SAMUEL HUNTINGTON prophezeiten Zusammenstoßes der Zivilisationen von höchster Bedeutung, meint JIANG.³

Die Ansichten von JIANG QING sind denen von REN JIYU in dem oben zitierten Artikel ähnlich; REN wurde jedoch nie offiziell kritisiert. Auch hat REN JIYU nicht die Errichtung einer „konfuzianischen Kirche“ vorgeschlagen. JIANG geht dagegen so weit, daß er eben eine institutionalisierte konfuzianische Religion mit Ritual und einem „Lehramt“ vorschlägt. Hier ähnelt er dem bekannten Denker KANG YOUWEI (1858–1927), der eine solche Idee am deutlichsten vertreten hat. In seinen zahlreichen Werken, insbesondere in *Kongzi gaizhi kao* (Untersuchungen zu den Reformen des Konfuzius, 1891) sowie in seinen Memoranden hat KANG YOUWEI KONFUZIUS als politischen Reformers und den Begründer (*jiaozhu*) der „konfuzianischen Religion“ vorgestellt. KANG versuchte, KONFUZIUS in Parallele mit JESUS CHRISTUS zu stellen, dessen Lehre er als Grundlage der abendländischen Staatsauffassung ansah.⁴ KONFUZIUS war für KANG ein „ungekrönter König“ (*suwang*) und ein in die Zukunft weisender Prophet der Großen Harmonie (*datong*). Die chinesischen Klassiker betrachtete KANG als heilige Texte und nicht als Geschichtswerke. Im Jahre 1898 machte KANG eine Eingabe an den Thron, in der er, um KONFUZIUS zu ehren und die heterodoxen Lehren zu beseitigen, die Errichtung einer offiziellen konfuzianischen Religion (*kongjiao*) als „nationale Religion“ (*guojiao*), eines Ministeriums für Religion (*jiaobu*) und einer Kirche (*jiaohui*) mit regulären Andachten forderte.⁵ Dabei sollten u.a. alle buddhistischen und daoistischen Tempel in konfuzianische (*kongmiao*) umgewandelt werden. Durch die konfuzianische Nationalreligion beabsichtigte KANG – in diesem Punkt anders als JIANG QING, der den Dialog mit dem Christentum als notwendig erachtet – „das gesamte chinesische Volk unter einem gemeinsamen Bekenntnis zu KONFUZIUS wenigstens in moralischer Hinsicht zu einigen und gegen den Einbruch ausländischer Ideologien, besonders gegen das Christentum, unempfänglich zu machen“.⁶ KANGS Versuch mußte scheitern, weil sich die konfuzianische Tradition ohne seine institutionelle politisch-gesellschaftliche Komponente (die mit

dem Ende des Kaiserreiches 1911 zerstört wurde) als nicht lebensfähig erwies.

Wie seinerzeit KANG YOUWEI, wird auch JIANG QING gegenwärtig heftig kritisiert. Kritik an den Ansichten von JIANG QING übte vor allem HUANG QING. Eine Stellungnahme wurde von der Nachrichtenagentur *Xinhua* weit verbreitet und u.a. am 6. Januar 2006 in *China Daily* (S. 4) veröffentlicht. Es handelt sich hierbei also um eine semi-offizielle Kritik. JIANG QINGs Idee, von *rujiao* (also konfuzianischer Religion) zu sprechen, gehe gegen die Tendenzen der Zeit, heißt es in der Kritik. HUANG QING wirft JIANG QING zunächst den Fehler einer zu scharfen Trennung zwischen der chinesischen und christlichen Zivilisation vor. Darüber hinaus werde seine Idee, China und die Chinesen nach den konfuzianischen Idealen zu formen, niemals verwirklicht werden. Es gebe zu viele Opponenten, die den Konfuzianismus in diesem Land nicht als Religion sehen wollen. KONFUZIUS sei ein Apologet der autokratischen Monarchie gewesen. Seine Doktrin sei von den Eliten und Herrschenden dazu benutzt worden, das feudale System zu verteidigen. Historisch gesehen sei China vom Konfuzianismus stark beeinflußt, doch zu sagen, daß es eine konfuzianische Religion gegeben habe, sei Unsinn. Auch im feudalen China habe es Bemühungen gegeben, den Konfuzianismus in eine Staatsreligion umzuwandeln, doch seien sie erfolglos geblieben. Darüber hinaus habe es – HUANG QINGs (nicht ganz korrekter) Meinung nach – keine religiöse konfuzianische Institution, keinen konfuzianischen Klerus und kein Ritual gegeben. KONFUZIUS selbst habe nicht beansprucht, die Stellung eines Gottes einzunehmen. JIANG QING dagegen befürworte die Vermischung von Religion und Politik und die Gründung einer konfuzianischen Religion. Dies wiederum gehe gegen die Modernität, denn in den modernen Staaten sei die Religion vom Staat getrennt, so wie es im alten China war.

Insgesamt, stellt JIANG QINGs Kritiker fest, träume dieser und möchte seinen Traum verwirklichen. Sein Traum von der Zukunft Chinas sei ein Versuch, die alte feudale Ordnung sowie das traditionelle Verhältnis zwischen Herrscher und Untertan wiederzubeleben. JIANG sei sogar dafür eingetreten, alles, was mit KONFUZIUS zu tun habe, Tempel, Lehre, Monumente usw., entsprechend zu institutionalisieren. Dies widerspreche aber der konfuzianischen Lehre. HUANG QING staunt, daß es in der letzten Zeit überhaupt eine solche Diskussion geben konnte, und erinnert daran, daß sich die Diskussion schon im Jahre 2004 an dem Stichwort *dujing* (die konfuzianischen Schriften lesen) und der Diskussion an der Volksuniversität in Beijing um die *guoxue* (Nationallehre) entzündet habe. Diese Diskussionen provozierten die „konservativen Konfuzianer“ wie JIANG, der aber extrem fundamentalistisch sei. Wir sind also, so der *Xinhua*-Kommentator, mit einer Tendenz konfrontiert, die das Akademische überschreitet: Ein Religionsfieber entzündete sich. Religion sei jedoch eine persönliche Angelegenheit; Religion als eine Staatskraft solle daher in China nie erlaubt werden. KONFUZIUS habe Werte hinterlassen, die die Chinesen von der übrigen Welt unterscheiden; „er bereicherte uns mit Weisheit“. Was

³ Zu den Ansichten von JIANG und anderen Vorschlägen bezüglich des Konfuzianismus als Religion siehe auch den Beitrag von MONIKA GÄNßBAUER.

⁴ Siehe dazu LIANG QICHAO, *Intellectual Trends in the Ch'ing Period (Ch'ing-tai hsieh-shu kai-lun)* [Shanghai 1911]. Translated with Introduction and Notes by IMMANUEL C.Y. HSÜ. Foreword by BENJAMIN I. SCHWARTZ, Harvard East Asian Studies 2, Cambridge, Mass. 1959, S. 97.

⁵ *Kang Youwei zhenglun ji*, S. 272-274, 279-283, 311-313. Siehe hier bes. auch „Yi kongjiao wei guojiao pei tian yi“. Vgl. CHOW TSE-TSUNG, „Anti-Confucianism in Early Republican China“, in: ARTHUR F. WRIGHT (ed.), *The Confucian Persuasion*, Stanford 1960, S. 290.

⁶ WERNER EICHHORN, *Die Religionen Chinas*, Stuttgart 1973, S. 391.

die Gesellschaft brauche, sei also die Wiedereinführung seiner ethischen Prinzipien. Wir wissen, meint HUANG QING, daß diese Prinzipien von großer Hilfe sind, doch sie lösen nicht all unsere Probleme. Der einzige Weg, die konfuzianische Tradition zu bewahren, sei daher nicht die Errichtung einer konfuzianischen (Staats-)Religion, sondern die konfuzianische Lehre für das moderne China relevant zu machen.



Offiziell zugelassene Kritik an JIANG QING.
Abb.: www.culture.people.com.cn

3.

Die heutigen Bemühungen um die Konstruktion des Konfuzianismus als Religion sind natürlich im Zusammenhang mit dem rapide verändernden religionspolitischen Kontext, der breiteren Diskussion um die Rolle der Religion im Modernisierungsprozeß, der Diskussion um die Frage nach der Essenz, den Grundelementen und der logischen Struktur der Religion, die Ende der 1990er Jahre neu entfacht wurde, sowie der gleichfalls breit geführten Diskussion um den Neokonservatismus, Neoautoritarismus, Nationalismus, Patriotismus, die „nationale Essenz“⁷ und – nicht zuletzt – mit dem fieberhaften Wiederaufleben von verschiedenen Formen der Religiosität zu sehen.⁸ Die konfuzianische Religion soll dem gesellschaftlichen Desintegrationsprozeß entgegensteuern.

Insofern man jedoch die konfuzianische Tradition als einen universalen Heilsweg (eine „Soteriologie“) geriert, so wie es u.a. JIANG QING versucht, wird sie für jede Form der Politisierung und Ideologisierung anfällig.⁹ So sind mit den Versuchen, den Konfuzianismus als Religion neu zu konstruieren, auch Befürchtungen verbunden, ob der „alte Konfuzianismus in einen ‚neuen Konfuzianismus‘

⁷ Siehe dazu die Ausführungen von MONIKA GÄNBBAUER in diesem Heft.

⁸ Siehe hierzu z.B. CHEN YAN, „Intellectual Trends in China Since 1989“, in: *china perspectives* 1996, Nr. 7, S. 6-12. Auf die Wiederbelebung von verschiedenen Formen der chinesischen Religiosität in der letzten Zeit wird in *China heute* regelmäßig hingewiesen.

⁹ Vgl. hierzu auch die Bemerkungen von HANS-GEORG MÖLLER, „Mehr oder weniger modern? Neukonfuzianismus, Politik und Modernisierung“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150 (2000) 1, S. 231-241, hier S. 234f. Siehe dazu auch WANG JIANMIN, „Revolution, Traditionalismus, Wahrhaftigkeit. Eine Typologie der Reflexionen auf die traditionelle Kultur im China des 20. Jahrhunderts“, in: *minima sinica* 2000, Nr. 1, S. 1-14.

übersetzt oder [nicht vielmehr] aus dem alten Autoritarismus ein ‚neuer Autoritarismus‘ gemacht“ werden solle.¹⁰ Befürchtet wird, daß „mit den abgelagerten Dingen aus der vergangenen Geschichte ... der Grund für die Antriebskraft der zukünftigen Entwicklung begraben [werde]“. Man befürchtet auch, daß das Individuum erneut „nach der alten, vor dem 4. Mai [1919] allgemein existierenden einheitlichen pagodenförmigen Struktur der Einheit von Politik und Religion geformt werden“ soll.

Sicherlich gibt es viele weitere Gründe, die man für die erneute Diskussion über den Konfuzianismus als Religion anführen könnte. Dazu gehören nicht zuletzt auch die machtpolitischen (d.h. die Legitimation eines autoritären Herrschaftssystems).¹¹ Doch sollte man m.E. diese neue Diskussion nicht ausschließlich als Zeichen der Nostalgie nach einer neuen Orthodoxie, sondern auch – wie im Falle von JIANG QING besonders deutlich sichtbar wird – als Suche nach der wie auch immer verstandenen Transzendenz und nach einer tragfähigen weltanschaulichen Grundlage für die chinesische Gesellschaft interpretieren. Nicht zu übersehen ist nämlich, daß auch die gegenwärtig herrschende Klasse nach einem Ersatz für den kontinuierlich schwächer werdenden Kommunismus sucht. Nicht ohne Grund rief der bekannte Soziologe FEI XIAOTONG bereits im Jahre 1993 nach einem „neuen Konfuzius“.¹² Das durch die Diskreditierung des Kommunismus und den damit verbundenen Niedergang der ethischen Werte entstandene Vakuum will gefüllt werden. Ob die zu konstruierende „konfuzianische Religion“ imstande sein wird, dieses Vakuum zu füllen, ist eine andere Frage.

4.

Schon vor einigen Jahren hat der Philosoph FANG HAO (VR China) auf die Gefahren der „Nostalgie nach Orthodoxie“ hingewiesen.¹³ FANG HAO beginnt seinen Artikel mit der These, daß die Rationalität des sog. „modernen Konfuzianismus“ und die Nostalgie nach einer konfuzianischen Orthodoxie sich in einem Konflikt mit den intellektuellen Tendenzen des 20. und 21. Jahrhunderts befinden. Sowohl die rationalen Aspekte des Konfuzianismus wie auch die „obsessiven nostalgischen Aspekte“ liegen seiner Meinung nach in den tieferen Dimensionen des Konfuzianismus, seien aber etwas sehr Steriles. Andererseits wird jedoch eben diesem Konfuzianismus immer noch die Fähigkeit zugesprochen, nicht nur einflußreich auf die chinesische Gesellschaft zu wirken, sondern auch Entwicklung und Modernisierung zu begünstigen. Um es vorweg zu sagen, FANG HAO spricht dem Konfuzianismus

¹⁰ GAO ERTAI in *Renmin ribao* vom 2. Mai 1989.

¹¹ Siehe dazu MICHAEL LACKNER, „Konfuzianismus von oben? Tradition als Legitimation politischer Herrschaft in der VR China“, in: ders. – CARSTEN HERRMANN-PILLATH (Hrsg.), *Länderbericht China. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum*, Bonn 1998, S. 425-448.

¹² *Dushu* 1993, Nr. 10, S. 150.

¹³ „The Rationality of Modern Confucianism and the Nostalgia for Confucian Orthodoxy“, in: *Social Sciences in China*, Spring 2001, S. 109-126; ursprünglich erschienen in: *Zhongguo shehui kexue* 1999, Nr. 2.

diese Fähigkeit ab. Er sagt, daß der Konfuzianismus ohne einen Paradigmenwechsel nicht imstande sei, die Fragen des heutigen Menschen, vor allem die sozialen Fragen des heutigen China, zu beeinflussen und Grundlagen für die künftige Entwicklung der chinesischen Gesellschaft zu schaffen. Im ersten Teil seines Beitrages spricht er über die Rationalität des „modernen Konfuzianismus“ und den Kulturkonflikt. Der „moderne Konfuzianismus“, den FANG HAO meint, ist in einer Zeit entstanden, als China sich anschickte, die Fragen der Modernisierung anzupacken.¹⁴ Drei Fragen charakterisieren seiner Meinung nach das, was er „rationale Aspekte des modernen Konfuzianismus“ nennt:

1. Wie verhält sich der „moderne Konfuzianismus“ zur traditionellen chinesischen Kultur?
2. Wie behandelt der „moderne Konfuzianismus“ den Konflikt zwischen der alten und der neuen chinesischen Kultur?
3. Wie würde der „moderne Konfuzianismus“ den Konflikt zwischen der chinesischen Kultur und den westlichen Kulturen behandeln?

Der „moderne Konfuzianismus“, sagt FANG HAO, hat auf diese Fragen folgendermaßen geantwortet:

1. Die traditionelle chinesische Kultur soll mit Achtung, Ehrerbietung, Unterwerfung und Empathie verstanden und behandelt werden.
2. Zum Konflikt zwischen der alten und der modernen chinesischen Kultur sagt der „moderne Konfuzianismus“, daß man nach dem Grundsatz der Wiederbelebung der konfuzianischen Orthodoxie und ihrer Orientierung auf die neuen Umstände handeln soll.
3. Im Konflikt zwischen der chinesischen Kultur und den westlichen Kulturen handelt der „moderne Konfuzianismus“ nach dem Prinzip, „die konfuzianische Orthodoxie zu entfalten und das Beste aus der Weisheit des Westens einzuschließen“.

Diese drei Antworten demonstrieren die Grundüberzeugungen des „modernen Konfuzianismus“ und stellen seine rationalen Aspekte dar. Sie bilden auch die Grundlage der Behandlung dessen, was FANG HAO „Kulturkonflikt“ nennt. Doch es ist seine Überzeugung, daß eine solche Haltung und Überzeugung nicht imstande seien, eine neue nationale Kultur für China zu schaffen. Daher analysiert er die positiven und negativen Aspekte dieser drei Antworten, um sie dann im Blick auf die Möglichkeit der Schaffung einer neuen nationalen Kultur für China zu untersuchen.

Zu der ersten Antwort bemerkt FANG HAO, daß diese davon ausgehe, daß die traditionelle chinesische Kultur etwas Lebendiges sei und immer noch eine gesellschaftspolitische Rolle spiele. Deshalb, so die Vertreter des „modernen Konfuzianismus“, solle die chinesische Kultur bestätigt werden, und zwar als etwas Organisches, das sich durch die ganze chinesische Geschichte hindurchzieht. Die chinesische Tradition sei also nicht etwas bereits Vergangenes. Sie sei nicht tot, auch wenn einige Aspekte dieser

traditionellen chinesischen Kultur in den letzten Jahrhunderten in gewissem Sinne krank geworden seien. Die traditionelle chinesische Kultur sei also nicht gleichzusetzen mit den antiken ägyptischen oder griechischen Zivilisationen, die bereits tot sind. Konsequenterweise müsse diese chinesische traditionelle Kultur mit anderen Methoden, mit einer anderen Methodologie analysiert werden als die abgestorbene ägyptische oder griechische Zivilisation. Auf jeden Fall wehren sich die Vertreter des „modernen Konfuzianismus“ dagegen, die chinesische Kultur als etwas Fossiles zu betrachten. Ganz im Gegenteil, sie meinen, die chinesische Kultur zeige nicht nur Zeichen des Lebens, sondern sei etwas Lebendiges. Daher solle sie auch mit Sympathie und Respekt betrachtet werden. Je mehr einer ihr gegenüber Respekt und Sympathie zeige, desto mehr werde er imstande sein, in die Tiefe dieser Kultur einzudringen und sie zu verstehen. Diese chinesische Kultur sei wie ein Baum, von dem einige Äste vielleicht krank oder gar abgestorben sind, der aber nichtsdestoweniger lebendig sei.

FANG HAO fragt nun: Was ist die beste Methode, die chinesische Tradition zu verstehen? Was ist die beste Methodologie, die man hier anwenden soll? Für FANG HAO ist es selbstverständlich, daß die traditionelle chinesische Kultur mit der Methodologie der Geisteswissenschaften untersucht werden sollte, da sie ja selbst einen humanistischen Charakter besitze. Doch hier macht er eine sehr interessante Bemerkung, nämlich, daß die Tragödie der „modernen Konfuzianer“ darin bestehe, daß sie nicht imstande seien, sich in die chinesische Kultur hineinzubegeben und dann wieder aus ihr herauszutreten. Sie seien so stark mit dieser traditionellen chinesischen Kultur beschäftigt, so benommen und betört von ihrem Geist und ihrer Größe, daß sie nicht mehr imstande seien, dieses Gefüge wieder zu verlassen und mit anderen Augen zu betrachten. Dabei, so FANG HAO, sei es doch für einen Forscher wichtig, diesen Exodus aus der Kultur zu vollziehen, denn der Sinn des Eingehens in eine Kultur liege darin, daß man sie transzendiere. Transzendiere man diese Kultur nicht, werde man ihr Gefangener, und die Tradition selbst werde zu einer Quelle ohne Nutzen. Eine Kultur könne nur dann von Nutzen sein, wenn man das Alte anwende, um den neuen Bedürfnissen oder den Bedürfnissen der Gegenwart zu dienen. Bei den „modernen Konfuzianern“ sei es dagegen so, daß sie dieses Gefüge der traditionellen chinesischen Kultur beträten und versuchten, es mit Empathie und Unterwerfung zu verstehen. Die Empathie führe zu einer blinden Verteidigung der ganzen chinesischen Kultur, und die Unterwerfung werde zur Anbetung, so daß das sogenannte Verstehen der chinesischen Kultur mit der totalen Akzeptanz dieser Kultur gleichgesetzt werde.

Einer der Vorschläge der „modernen Konfuzianer“, so FANG HAO, ist des weiteren die Wiederbelebung der konfuzianischen Orthodoxie und deren Ausrichtung auf die neuen Umstände (den neuen Kontext). Dieser Vorschlag sei gleichzeitig auch als eine Methode zu verstehen, um den Konflikt zwischen der alten chinesischen Kultur und der modernen chinesischen Kultur zu behandeln. FANG HAO erläutert, die „modernen Konfuzianer“ glaubten, daß

¹⁴ Zum Begriff „moderner Konfuzianismus bzw. Neokonfuzianismus“ und seinen Vertretern siehe den Beitrag von MONIKA GÄNßBAUER in dieser Nummer.

die Krise der chinesischen Kultur darin bestehe, daß die chinesische Nation durch eine nationale Katastrophe, eine nationale Unordnung sowie durch den Einfluß des Westens mit der westlichen Kultur konfrontiert wurde. Als Gründe für die nationale Unordnung nennen sie den Verlust des ethischen Geistes und das unvollkommene nationale Kulturleben, das sie dafür verantwortlich machen, daß in China weder Wissenschaft noch demokratische Institutionen im modernen Sinn entstehen konnten. Um dem Verlust des ethischen Geistes und der Unvollkommenheit des nationalen Kulturlebens entgegenzutreten, schlagen die „modernen Konfuzianer“ eine „Bekehrung“ vor, nämlich die Wiederbelebung der konfuzianischen Orthodoxie, die ihrer Meinung nach dann auch dazu beitragen würde, daß sich die Wissenschaft und die Demokratie entfalten. Denn sie wollen diese konfuzianische Orthodoxie den neuen Umständen anpassen. Jedoch meinen sie bezüglich der Wiederbelebung der konfuzianischen Orthodoxie, wie FANG HAO deutlich vermerkt, daß der orthodoxe Konfuzianismus in dem alten Sinne restauriert werden, d.h. auch seine frühere dominante Staatsposition wiedererlangen soll. Den orthodoxen Konfuzianismus verstehen sie natürlich sehr spezifisch als Grundlage und Essenz des „modernen Konfuzianismus“. Sie schreiben also dem „modernen Konfuzianismus“ die Fähigkeit zu, sich kreativ der modernen Zeit anzupassen.

Zu diesen Thesen hat FANG HAO einige kritische Fragen. Die erste lautet, ob diese Wiederbelebung des orthodoxen Konfuzianismus mit den Bemühungen um wissenschaftliche Entwicklung und Demokratisierung in China gleichgesetzt werden kann. Er meint, daß die primäre Aufgabe des heutigen China nicht eine Wiederbelebung der Vergangenheit, der vergangenen Tradition sei, sondern die Schaffung einer neuorientierten Nationalkultur, eines neuen ethischen Systems unter neuen sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen. Wenn also die „modernen Konfuzianer“ die konfuzianische Orthodoxie den neuen Umständen anpassen möchten, müßten sie sich zunächst selbst „bekehren“, und zwar emotionell und doktrinär. Doch dazu seien sie anscheinend nicht imstande, denn sie seien von der traditionellen chinesischen Kultur so verblendet, daß sie aus diesem alten Gefüge nicht herausfinden könnten. FANG HAO nennt dies eine „Obsession“ mit der konfuzianischen Orthodoxie und traditionellen Kultur. Er ist davon überzeugt, daß die Wiederbelebung der konfuzianischen Orthodoxie keinesfalls bedeutet, daß der Konfuzianismus den neuen Umständen, dem neuen Kontext angepaßt werden kann. D.h. ein Paradigmenwechsel von grundsätzlicher Natur sei hier notwendig. Denn, so FANG HAO, die Wiederbelebung der konfuzianischen Orthodoxie ist keine realistische Möglichkeit, um eine kulturelle und ethische Transformation der Gesellschaft zu erlangen.

5.

Um die oben skizzierten Aspekte der vielfältigen Bemühungen um eine neue konfuzianische Orthodoxie zusammenzufassen, möchte ich mich abschließend der Worte des Gelehrten WANG JIANMIN (Beijing) bedienen, der in

seinem nach wie vor aktuellen Artikel „Revolution, Traditionalismus, Wahrhaftigkeit“¹⁵ (S. 9) folgendes sagte:

Die Wahrung der Tradition als Erkenntnisziel steht einer Ideologisierung der Tradition gegenüber. Heute taucht häufig die Frage nach der Macht der Tradition auf, und in diesem Zusammenhang ist von primärer Bedeutung, wie mit dem historischen Erbe umgegangen wird. Wird es zur Ideologie gemacht, dann wird es zu einer Macht, die nicht hinterfragt werden kann und der man sich nicht entziehen kann. Wird es aber Gegenstand der Erkenntnis, dann bleibt es machtlos, man kann es hinterfragen und dann eine entsprechende Entscheidung dafür oder dagegen treffen. Wird die Tradition ideologisiert, dann kann sie als allgemeines Konzept eine führende Rolle bei der Herausbildung einer kollektiven Identität in Staat und Gesellschaft spielen. Büßt sie aber den Rang einer Ideologie ein und kommt es zu einer authentischen und konkreten Bewahrung, dann kann ihr gegenüber eine erkenntnisorientierte Haltung eingenommen werden. Eine solche Haltung ist zwar nicht die einzig mögliche, aber immerhin eine sich ihrer selbst bewußte.

Verschmelzung der Horizonte: Mozi und Jesus

Zur Hermeneutik der chinesisch-christlichen Begegnung nach Wu Leichuan (1869–1944)

ROMAN MALEK

Studies in Christian Mission 29

Leiden – Boston: Brill 2004, 613 S. ISBN 90-04-13864-1

Die Arbeit versucht der Frage nachzugehen, wie sich die christlich-chinesische Begegnung gestaltet, wenn sie aus einer nicht-konfuzianischen Perspektive betrachtet wird, exemplifiziert durch den Vergleich zwischen Jesus von Nazareth und dem unorthodoxen chinesischen Philosophen Mozi (ca. 479–381). Dieser Problematik wird anhand des Werkes des Hanlin-Gelehrten Wu Leichuan (1869–1944) und seines Werkes *Mozi yu Yesu* (1940) nachgegangen. Nach einer historiographischer Einführung in die Problematik werden im ersten Teil zunächst die Biographie, das Schrifttum und die Prolegomena der sino-christlichen Hermeneutik von Wu Leichuan besprochen (u.a. Gottes- und Menschenbild, die Pneumatologie und die Ethik). Teil II betrifft den Sozialreformer Mozi und seine Lehre, die Wu christlich interpretiert. Im dritten Teil werden das Leben und die Lehre Jesu nach Wu Leichuan sowie seine Versuche, eine „ruistische“ Sicht der christlichen Tradition zu konstruieren, vorgestellt. Teil IV ist dem Vergleich zwischen Mozi und Jesus gewidmet, wobei hier insbesondere das Religionsverständnis Wus und seine Haltung zum Sozialismus/Kommunismus zur Sprache kommen. Im Schlußteil wird dann auf die Defektivität der chinesischen und christlichen Tradition aus der Sicht von Wu und auf die Notwendigkeit der Rückkehr zum „wahren und ursprünglichen *Dao*“ hingewiesen. Eine ausführliche Bibliographie und ein Generalindex beschließen das Werk.

¹⁵ Vgl. Fußnote 9.