

## **China und der Konfuzianismus**

-

### **Einige Aspekte ihrer Rezeptionsgeschichte in Deutschland aus Anlass der Ehrenpromotion von Helmut Schmidt durch die Philipps - Universität Marburg**

Karl-Fritz Daiber

#### **Abstract:**

In February 2007 Helmut Schmidt, the former German Chancellor, received an honorary doctorate at Marburg University. To mark the occasion he gave a lecture entitled "The Responsibility and Conscience of the Politician" in which he emphasized the importance of a system of morals and values based only on rational insights, and not on religious faith. Schmidt argues that Confucianism is a kind of philosophy which is grounded, not in religion, but in rational deliberations, and that it is therefore nowadays of high interest in a world of growing religious conflicts. The present article shows that this reception of Confucianism has a long tradition in the European, and especially the German history of philosophy. It started with Mateo Ricci, a Jesuit missionary to China at the end of the 16<sup>th</sup> century, and reached its peak during the early Enlightenment movement with Leibniz and Wolf. After a long period of decreasing interest in Confucianism, the formation of the science of religions, sinology and sociology as academic disciplines led to a new interest in research on Confucianism and its religious roots. Max Weber's studies on Daoism and Confucianism were more sophisticated, and open to the complexity of Chinese traditions. Schmidt's interpretation of Confucianism as a practical philosophy represents a tradition which has not come to its end. It is the critical view of religions in general which lies behind the image of Confucianism as a rational philosophy without any religious basis, and taken in this way, it is a very Eurocentric view of an important Asian tradition.

---

#### **Der Anlass**

Helmut Schmidt, Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland von 1974 bis 1982, wurde am 27. Februar 2007 durch den Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie der Philipps-Universität Marburg die Ehrendoktorwürde verliehen. Im Vorfeld entstand über dieses Vorhaben eine kritische Diskussion. Hintergrund war, dass Schmidt sich in den 1970er Jahren pointiert von der Schule des Marburger Politologen Wolfgang Abendroth abgesetzt hatte, dessen marxistische Orientierung verwarf und zwar zugunsten eines politischen Handelns, das sich philosophisch dem kritischen Rationalismus zurechnete, sich an Prinzipien orientierte, wie sie der Philosoph Karl Popper entwickelt hatte. Diese Kontroverse spielt für die folgenden Überlegungen indessen keine Rolle. Vielmehr geht es allein um das Konfuzius- und Chinabild von Helmut Schmidt, auf das er in seiner Christian-Wolff-Vorlesung zum Thema „Verantwortung und Gewissen des Politikers“, gehalten aus Anlass der Ehrenpromotion, zu sprechen kam. Die Ausführungen dazu sind knapp, kennzeichnen aber die grundsätzliche Position des Politikers und sind keineswegs von marginaler

Bedeutung<sup>i</sup>. Schmidt bemüht sich seit Jahren um den Ausbau der deutsch-chinesischen Beziehungen. Dies hat ihn dazu geführt, sich ausführlich mit den geistigen Traditionen Chinas zu beschäftigen<sup>ii</sup>. Die Wochenzeitung „Die Zeit“ hat in ihrer Ausgabe vom 1. März 2007<sup>iii</sup> in mehreren Beiträgen Konfuzius und den Konfuzianismus gewürdigt und hat versucht, auf seine gegenwärtige Bedeutung in China einzugehen. Da Schmidt Mitherausgeber der „Zeit“ ist, legt sich ein Zusammenhang nahe.

### **Helmut Schmidts Wahrnehmung von Konfuzius und Konfuzianismus**

Helmut Schmidt fasziniert der Konfuzianismus vor allem deshalb, weil er vernunftbegründet ist, nicht religiös, nicht auf göttlicher Offenbarung beruht. Im Gespräch mit Frank Sieren formuliert er: „Wichtig ist: Der Konfuzianismus ist eine umfassende Ethik, die auf Vernunft gegründet ist, nicht auf Religion. Insofern ist der Konfuzianismus etwas ganz anderes als die jüdische, die christliche und die islamische Religion.“<sup>iv</sup>

Und er unterstreicht die These im folgenden: Unsere ethischen Leitsätze seien auf Religionsstifter wie Moses, Jesus von Nazareth oder Mohammed zurückzuführen. „In China stammen sie nicht aus einem heiligen Text.“<sup>v</sup>

Sieren bringt im weiteren die chinesische Lehre ins Spiel, das „Mandat des Himmels“ könne erlöschen, die moralische Legitimation jeweiliger Herrschaft damit zu Ende sein. Schmidt weist darauf hin, dass „Mandat des Himmels“ nicht Beauftragung durch eine heilige Person meine. Möglicherweise sei es das Schicksal, in jedem Fall könne aber der Herrscher sein Mandat verwirken.<sup>vi</sup>

Die Tendenz, eine religionsunabhängige humane Lebensorientierung als historische Erscheinung zu entdecken, zieht sich wie ein roter Faden weiter. Die Kirche habe die Entwicklung der Wissenschaft eher behindert und die „Würde und die Rechte des einzelnen Menschen“ seien nicht durch das Christentum gesellschaftlich wirksam geworden, sondern durch die Aufklärung. Die Aufklärung habe auch die politische Kultur der Demokratie entstehen lassen, ebenso wie „die ökonomische Kultur des Eigentums und des Wettbewerbs am Markt“.<sup>vii</sup> Dass dies alles trotz Konfuzianismus in China nicht entstanden ist, ist für Schmidt zunächst nicht von Belang, sein Interesse gilt der Entstehung einer allein vernunftorientierten Ethik ohne jede religiöse Begründung, und gerade dies stellt der Konfuzianismus für ihn dar. Dass religiöse Strömungen das Bild der chinesischen Kultur mitbestimmen übersieht er nicht. Primär kulturwirksam über eine mehr als zweitausendjährige Zeitphase ist in seiner Sicht indessen der vernunftorientierte Konfuzianismus.

Verglichen mit den Äußerungen in Schmidts Chinabuch setzt der Marburger Vortrag keine neuen Akzente: Wie Sokrates hat Konfuzius ohne Rückbezug auf Religion eine allein auf Vernunftprinzipien beruhende Ethik entwickelt. Darin liegt seine überzeugende Leistung. Von daher kommt es zur Abgrenzung zu religiösen Traditionen. Schmidt spricht hier sehr persönlich: Seine Distanz zum Christentum habe sich vergrößert. Er habe über andere Religionen dazu gelernt. Seine religiöse Toleranz habe sich verstärkt. Und dies sei im Blick auf die Weltentwicklung nötig. Es ist so etwas wie die Sorge, die Stimme der Vernunft könnte von religiösen Fanatikern zurückgedrängt werden, die ihn treibt und was ihn dazu führt, auch deutlich religions- und kirchenkritisch zu

argumentieren. Konfuzius und seine Lehre wird von daher ein hervorragendes Beispiel für eine vernünftige Begründung von Humanität. <sup>viii</sup>

Es soll im folgenden nicht darum gehen, die Thesen von Helmuth Schmidt kritisch zu befragen. Das Interesse gilt vielmehr dem Tatbestand, dass genau sein Ansatz diejenige europäische Rezeption des Konfuzianismus bis in die Gegenwart hinein weiterführt, die die emphatische Behauptung vertritt, der Konfuzianismus sei keine Religion, er sei ausschließlich eine Vernunftlehre, allenfalls durch ein Repertoire alltagsgestaltender Rituale sei die moralische Ordnung abgesichert. Genau dieses Interesse an der Bedeutung der Vernunft für die sittliche Ordnung hat schon in der Vergangenheit die Hochschätzung des Konfuzianismus ausgelöst. Ein Blick in die Rezeptionsgeschichte lohnt sich in diesem Zusammenhang.

### **Stationen des europäischen Chinabildes und der Konfuzianismusinterpretation**

#### Matteo Ricci

Matteo Ricci (1552 – 1610), jesuitischer Chinamissionar und präziser Beobachter und Analytiker des chinesischen Religionssystems der Ming-Zeit um 1600 beschreibt, ausgehend von seinem Interesse an der katholischen Mission in China, von seinen praktischen Erfahrungen wie von seiner dialogoffenen Zuwendung zur chinesischen Kultur her die Situation im China seiner Zeit. <sup>ix</sup> Für Ricci verdichtet sich mehr und mehr die Erfahrung, dass allein der Kaiser eine christliche Mission erlauben kann: Letztlich sei das Religionssystem staatlich reglementiert. Der Glaube an den einen Himmels-gott als kulturelle Basis sei grundlegend staatsreligiös überformt.

Bei seiner Ankunft in China wird Ricci und der ihn begleitende Ordensbruder genötigt, das Gewand eines buddhistischen Mönchs zu tragen, damit konnten sie als Ausländer einen geordneten Platz in der chinesischen Gesellschaft finden. Riccis Ziel war, nach Peking an den Kaiserhof zu gelangen. 1601 war er schließlich in Peking. Die Tracht des buddhistischen Mönchs hatte er inzwischen abgelegt und dafür das seidene Gewand der Gelehrtenklasse angelegt (1594/1595). Er trat als Vertreter der abendländischen Wissenschaft und Gelehrsamkeit auf. Er publizierte in Chinesisch und versuchte auch so die Brücke zwischen den Kulturen zu schlagen.

Ricci hat ganz deutlich seine Wirksamkeit in China auf die staatstragende Gelehrten- und Beamtenschicht konzentriert, geleitet von der Einsicht, dass nur vom hierarchischen „Oben“ her das Religionssystem verändert werden könnte.

Riccis Feder verdankte Europa eine erste, relativ genaue Beschreibung chinesischer Religionen. <sup>x</sup> Eingangs stellt er dort den gesamtchinesischen Glauben an den Himmels-gott dar, beschreibt knapp die Situation des Islam und des Judentums in China und schließt seine Einführung mit dem Hinweis auf die religiöse Vielfalt von 300 Glaubenrichtungen sowie die volksreligiöse Situation. Im Mittelpunkt der Analyse stehen die drei wichtigsten Glaubensrichtungen: der Glaube der Gelehrten, der der „Shijia“ (Buddhisten) und der Glaube des „Laozi“ und seiner Anhänger der „Daoshi“. <sup>xi</sup> Auch der Buddhismus und der Daoismus verfügen nach Riccis Beobachtungen über Beziehungen

zum Kaiser und zum Kaiserhof bis dahin, dass alle drei Religionen seit der frühen Mingzeit geschützt und staatlich finanziell unterstützt werden.<sup>xiii</sup> Die engste Verbindung zwischen Staat und Religion werde jedoch durch die Religion der Gelehrten hergestellt. Sie verfüge über keinen Priesterstand. Der Kult werde vom Kaiser durchgeführt, bzw. den von ihm beauftragten Repräsentanten. Die eigentlichen Tempel der Gelehrten seien die örtlichen Konfuzius-Tempel, in denen monatlich und jährlich an bestimmten Tagen, etwa dem Geburtstag des Konfuzius, zelebriert werde.<sup>xiii</sup> Von allen Chinesen würden die Ahnenopfer gehalten. Ahnen seien aber keine Götter, ebenso wenig Konfuzius. Bittgebete zu den Ahnen oder zu Konfuzius würde es nicht geben. Damit handle es sich auch um keinen Götzendienst.<sup>xiv</sup> Ricci formuliert hier eine Wahrnehmung der Ahnen- und Konfuziusverehrung, der seiner Auffassung nach ein wichtiges Merkmal von Religion fehlt, nämlich das Bittgebet. Missionsstrategisch sind für chinesische Katholiken damit Ahnenopfer und Konfuziusverehrung vollziehbar. Hier ist der spätere Ritenstreit bereits grundgelegt. Riccis Wahrnehmung wird dadurch noch verstärkt, dass er zusätzlich darauf hinweisen kann, die Gelehrten würden auch nicht an die Unsterblichkeit der Seele glauben, die ethisch-diesseitige Orientierung dieser Religion sei vorrangig. Eine dogmatische Vereinheitlichung der Lehre sei ebenfalls nicht gegeben, Teilnahme an anderen Riten sei möglich. Dies führt zu der Feststellung: So müssen wir daraus folgern, „dass die Religion der Gelehrten keine richtige Religion ist, sondern bloß eine Art für ein gutes Regieren des Reichs gestifteter ‚Akademie‘.“<sup>xv</sup> Die Annahme des Christentums wird von daher für den einzelnen als problemlos möglich erachtet. Die europäische Wahrnehmung des Konfuzianismus ist durch Riccis Interpretation, die im Grunde einen missionsstrategischen Hintergrund hat, nachhaltig beeinflusst worden. Wichtig ist darüber hinaus die Beschreibung der Religion der Gelehrten, also dessen, was wir im allgemeinen Konfuzianismus nennen, als Staatsgrundlage mit Komponenten der Lehre, der Prägung der Sitten und des staatlichen Kults.

#### Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff

Im Laufe des 17. Jahrhunderts verstärkte sich in der katholischen Missionstheologie der Streit um den Charakter der „Religion der Gelehrten“, nach Ricci keine Religion im vollen Sinne und daher mit dem katholischen Glauben nicht konkurrierend, sondern eine Basis, auf der die missionarische Verkündigung aufbauen konnte. Demgegenüber lehnten die Dominikaner und die Franziskaner eine Missionsstrategie ab, die den chinesischen Christen weiterhin die Ahnenverehrung und die Teilnahme am Kult des Konfuzius erlaubt. 1715 wurde durch den Papst endgültig die Mission in der jesuitischen Prägung verboten. Für Dominikaner und Franziskaner galten die Konfuzianer, also die Vertreter des Glaubens der Gelehrten, als „gottlos“. Der Glaube an den Himmel, den Himmelskönig, den Herrn des Himmels wurde als rein naturalistisch aufgefasst.

Die folgende Rezeption Chinas und der chinesischen Ideensysteme ist stark von dieser innerkatholischen Diskussion geprägt worden, war in hohem Maße von ihr stimuliert. Dabei ist im wachsenden Umfang die religiöse Dimension des Konfuzianismus, die Ricci noch deutlich gesehen hat, verloren gegangen.

Die beiden bedeutendsten deutschen Philosophen, die sich in der Folgezeit mit dem Konfuzianismus beschäftigt haben, waren Leibniz (1646 – 1716) und Wolff (1679 – 1754). Auch zwischen ihnen bestehen Unterschiede dergestalt, dass bei Leibniz eine natürliche Gotteserkenntnis dem Konfuzianismus zugestanden wurde. Eben auf dieser Basis sollte die christliche Mission ansetzen können, wobei Leibniz die Wichtigkeit einer protestantischen Mission neben der katholischen betonte. Das allen Christen Gemeinsame sollte dabei als Ausdruck der religiösen Einheit von Katholiken und Protestanten herausgestellt werden.

Bei Wolff spielte wenige Jahre später der Missionsgedanke keine Rolle mehr. Wolff und Leibniz verbindet aber das Interesse an einer vernunftgebundenen praktischen Philosophie. Die These der jesuitischen Tradition, der Konfuzianismus sei im Grunde keine richtige Religion, kommt ihrem Interesse entgegen, die Morallehre philosophisch und eben nicht theologisch zu begründen. Der Konfuzianismus gilt ihnen als Beispiel dafür, dass dies möglich ist.

Wie intensiv sich Leibniz mit dem Konfuzianismus beschäftigt hat, geht vor allem aus der Veröffentlichung „Das Neueste aus China“ von 1697 hervor.

Leibniz stellt sich hier eindeutig auf die Seite der Jesuiten. Sie sind die Gewährsleute seiner China-Rezeption und seines Bildes des Konfuzianismus: nicht Religion, aber zugleich nicht atheistisch. Eine für die natürliche und damit vernünftige Gotteserkenntnis aufgeschlossene europäische Philosophie ist von dieser Sicht her der angemessene Gesprächspartner für die chinesische Denktradition, dies unter der Voraussetzung, dass die Notwendigkeit der Weitergabe der Gottesoffenbarung, die für die christliche Religion, konstitutiv ist, anerkannt bleibt. Es sind kaum nur die äußeren Bedingungen, die Leibniz zu dieser These führen, sondern ihre innerliche Aneignung durch ihn selbst. Sie führt ihn aber zugleich zu seinem großen Interesse für die andere Welt Chinas, die er als nahezu gleichrangig bestimmt:

„Jedenfalls scheint mir die Lage unserer hiesigen Verhältnisse angesichts des ins Unermeßliche wachsenden moralischen Verfalls so zu sein, dass es beinahe notwendig erscheint, daß man Missionare der Chinesen zu uns schickt, die uns Anwendung und Praxis einer natürlichen Theologie lehren können, in gleicher Weise, wie wir ihnen Leute senden, die sie die geoffenbarte Theologie lehren sollen.“ <sup>xvi</sup>

Christian Wolff scheint sich unter dem Einfluss von Leibniz mit der chinesischen Denktradition beschäftigt zu haben. Die genauen Entstehungszusammenhänge seines Interesses sind jedoch noch nicht zureichend erforscht. <sup>xvii</sup> Immerhin kann angenommen werden, dass die Ritendiskussion in der katholischen Kirche und der abschließende päpstliche Entscheid Wolffs China-Interesse verstärkt hat. Leitend war für ihn jedenfalls die Frage nach der theologieunabhängigen, rein vernunftorientierten, rationalen Moralbegründung.

Wolff hat an prominenter Stelle seine Thesen hierzu 1721 vorgestellt, und zwar als Rede bei der Übergabe des Prorektoratsamts, also im Rahmen einer höchst erlauchten Universitätsöffentlichkeit. <sup>xviii</sup> Biographisch hatte diese Rede für Wolff erhebliche Folgen. 1723 verlor er seinen Lehrstuhl in Halle und wurde auf Anordnung des Königs Friedrich Wilhelm I unter Androhung des Todesstrafe

aus Preußen vertrieben. Dies war nur der Endpunkt einer langjährigen Auseinandersetzung zwischen Wolff und der pietistisch geprägten theologischen Fakultät in Halle, vor allem mit Joachim Lange und August Hermann Francke.

Der Streit hat jüngst öffentliches Interesse gefunden, weil die Franckeschen Stiftungen den Brief Christian Wolffs an August Hermann Francke erwerben konnten, in dem er dessen Bitte, ihm das Manuskript des Chinesenvortrags zur Prüfung seiner Argumente zu überlassen, ablehnte. Jürgen Stolzenberg hat am 15. Februar 2007 in den Franckeschen Stiftungen einen Vortrag gehalten, in dem er die Entwicklung der Kontroverse, im Atheismusvorwurf gegen Wolff gipfelnd, dargestellt hat. Am 29. Mai 2007 erschien in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung unter der Rubrik Geisteswissenschaften ein Aufsatz von Stefan Laube „Ethisches China“, der diesen Brief ebenfalls zum Anlass nahm, über das Verhältnis zwischen Wolff und seinen pietistischen theologischen Kollegen zu berichten.

Nach seiner Vertreibung wurde Wolff in Marburg eine neue Professur übertragen. 1740, nach dem Regierungsantritt von König Friedrich II, wurde er nach Halle zurückberufen.

Die in diesem Zusammenhang wichtigste These zur Frage des Verhältnisses von Konfuzianismus und Religion aus der Prorektoratsrede lautet:

*„Die Chinesen hatten den untersten Grad der Tugend*

Weil die alten Chinesen, von denen hier die Rede ist, den Schöpfer der Welt nicht kannten, (54) hatten sie keine natürliche Religion; noch viel weniger waren ihnen irgendwelche Zeugnisse der göttlichen Offenbarung bekannt. Darum konnten sie nur die Kräfte der Natur – und zwar solcher, die frei von jeder Religion sind (55) – bedienen, um die Ausübung der Tugend zu befördern. (56) Dass sie sich dieser Kräfte aber höchst erfolgreich bedienten, wird bald vollständig feststehen (57).“ <sup>xix</sup>

Die drei Anmerkungen 55 - 57 stammen von Wolff selbst und sind in seiner Veröffentlichung der Prorektoratsrede von 1726 enthalten. Hier geht Wolff ausführlich auf die religiöse Dimension des Konfuzianismus ein, verwirft sie aber letztlich doch als nicht zutreffend. <sup>xx</sup>

Seine Argumentation setzt mit Hinweisen auf die Auseinandersetzung zwischen Jesuiten und Dominikanern hinsichtlich des Verständnisses der Begriffs Tien, Himmel, ein. Während die Dominikaner die Konfuzianer des Atheismus beschuldigten, würden die Jesuiten von einer mit dem Begriff verbundenen natürlichen Gotteserkenntnis ausgehen. Dies nimmt Wolff zunächst auf, sagt aber seinerseits :

„Der Hauptgrund aber, warum ich mich zu der Aussage bewegen ließ, daß die alten Chinesen, weil sie den Schöpfer der Welt nicht kannten, keine natürliche Religion hatten, war dieser, dass in ihren klassischen Schriften, und zwar da, wo das besprochen wird, was ein jeder zu lernen hat, keine Pflicht gegenüber Gott erwähnt wird, sondern nur solche Pflichten genannt werden, die sich auf den Gebrauch im gegenwärtigen Leben beziehen. Ich sehe auch nicht ein,

warum ich mich davon abbringen lassen sollte.“<sup>xxi</sup>

Und dann definiert er das Kriterium hierfür:

„Die natürliche Religion besteht in der Verehrung des wahren Gottes, die aus seinen Eigenschaften und Werken, die durch das Licht der Vernunft erkannt worden sind, hergeleitet werden. Wo es also keinen Beweis für eine Erkenntnis Gottes gibt; wo nicht auf die Liebe, die Furcht, die Achtung und die Anrufung der Gottheit zusammen mit dem Vertrauen auf sie gedrungen wird, dort gibt es keine natürliche Religion.“<sup>xxii</sup>

Gleichsam als Fazit formuliert Wolff:

„Wer in bezug auf Gott nichts deutlich einsieht, der wird von der einfachen Unkenntnis der Gottheit beherrscht. Ich bezweifle gar nicht, dass sowohl die alten Chinesen als auch Konfuzius erkannten, dass es irgendeinen Schöpfer der Welt gibt; ich halte es aber für sicher, dass sie seine Eigenschaften nicht kannten. Sie hatten also einen verworrenen Begriff von der Gottheit, aber überhaupt keinen deutlichen. Zur natürlichen Religion ist aber ein deutlicher Begriff von der Gottheit erforderlich, weil die göttlichen Eigenschaften und Werke die Beweggründe für diejenigen Handlungen liefern, durch welche die Verehrung der Gottheit vollzogen wird; wo man aber nicht weiß, was die Eigenschaften des Schöpfers der Welt sind, dort fehlen diese Handlungen, zu denen jene Eigenschaften die Beweggründe liefern.“<sup>xxiii</sup>

Wolff hält an seinem Urteil, die konfuzianische Welt- und Lebensdeutung habe nichts mit Religion zu tun, fest, weil er den Konfuzianismus an den Kriterien einer europäisch geprägten Definition der natürlichen Theologie misst, deren Anwendung auf die religiöse Situation in China allerdings höchst fraglich ist. Gleichwohl blieb die deutsche Rezeptionsgeschichte des Konfuzianismus bis zur Gegenwart hin von diesem Urteil wesentlich mitbestimmt.

Die Beschäftigung mit dem Konfuzianismus ist nach der Debatte um Wolffs Prorektoratsrede abgeklungen, hat wohl insgesamt nie die Gemüter grundlegend bewegt. Viel wichtiger war damals der generelle Atheismus-Vorwurf gegen Wolff und die Weiterentwicklung eines theologiedistanzierten Rationalismus im Zusammenhang mit der Rationalisierung der Lebensdeutungen ganz allgemein.

Zum europäischen China-Bild speziell ist zu vermerken: Dieses und mit ihm die Wahrnehmung des Konfuzius hat sich im Laufe des 18. und dann des 19. Jahrhunderts grundlegend gewandelt. Es kam zu einer ablehnend-kritischen Distanzierung, so zunächst bei Herder, bei Kant, schließlich bei Hegel, Schelling und Schopenhauer.<sup>xxiv</sup> Im späteren 19. Jahrhundert, verstärkt im frühen 20. Jahrhundert, setzte dann die Darstellung Chinas und seiner Geistesgeschichte durch eine sich professionalisierende Sinologie ein (Otto Franke, Richard Wilhelm), Beiträge aus der Religionswissenschaft und der Religionssoziologie traten hinzu.

## Max Weber

Max Webers Studie über den Konfuzianismus und Daoismus zeigt das Anfang des 20. Jahrhunderts aktuell gebliebene Interesse an China und seinen Traditionen.<sup>xxv</sup> Webers primäre Fragestellungen galten dabei den Bedingungen der Entstehung eines rationalen Kapitalismus im Sinne der europäisch-nordamerikanischen Tradition. Was die Weberschen Studien darüber hinaus bis heute anregend sein lassen, ist der soziologische Zugriff auf die Welt chinesischer Religionen. Gerade die soziologische Perspektive ist es, die Weber die Bedeutung des Staatskultes und seiner ideologischen Untermauerung herausarbeiten lässt. Durch die Gesamtarbeit zieht sich dieses Thema durch, nicht zuletzt in der Analyse des staatstragenden, vor allem konfuzianisch geprägten Literatenstandes, durch den sich auch die konfuzianische Ethik als Elitenethik realisiert, dies relativ verselbständigt, zum Teil sich distanzierend von der nach Weber magisch bestimmten, an individuellen Bedürfnissen orientierten Massenreligion, die ihrerseits mit philosophisch-religiösen Gebäuden der Metareflexion (Daoismus) verbunden ist. Was Webers Sicht des Konfuzianismus im besonderen bestimmt, ist, wie gesagt, seine soziologische Sichtweise: Indem die konfuzianische Bildung über den Einfluss des Literatenstandes als Beamtenstand Teil der politischen Systems ist, ist er zugleich Teil der öffentlichen politischen religiösen Ordnung und ihrer Ausformung im Staatskult. Der enge Zusammenhang von Konfuzianismus und öffentlicher Religion in China erklärt dann auch seine Bedeutungsreduktion seit der Ablösung des Kaiserreichs. Die darauf folgende Entwicklung, die Weber nicht anspricht, läuft in doppelter Richtung: der Konfuzianismus wird einerseits als Philosophie, andererseits als Religion verstanden. Damit kommt es zumindest teilweise zu Ansätzen der Bildung einer organisierten konfuzianischen Religion.

Für Weber stellt also der Konfuzianismus ein Phänomen dar, das innerhalb der religiösen Welt Chinas verankert bleibt. Aber: Der Konfuzianismus entwickelt eine rationale Ethik, der jede „transzendente Verankerung“ fehlt.<sup>xxvi</sup> Auch der Gedanke einer überweltlich-jenseitig gedachten Erlösung ist nicht vorhanden. Gemessen an diesem Kriterium ist der Konfuzianismus innerweltlich, darin aber nicht unbedingt areligiös. Er orientiert sich am Gedanken einer guten, heilsamen Ordnung der Welt, der es durch Anpassung zu entsprechen gilt. Dem dient im übrigen auch das Ritualwesen. Zur Ordnung der Welt gehört, dass sie gerade nicht entzaubert ist, sondern beherrscht wird von einer Vielzahl von „Geistern“, die mit magischen Praktiken beeinflusst werden. Der „Zaubergarten“ der Volksreligion wie der daoistischen Traditionen bleibt vom Konfuzianismus unangetastet, dies mit praktischen Konsequenzen: „Auch die im altchinesischen Sinne gebildetsten hohen Beamten zögerten selten, ein beliebiges stupides Mirakel andächtig zu verehren.“<sup>xxvii</sup> Dass Weber trotzdem von der konfuzianischen Ethik als einer Ethik sprechen kann, der jede „transzendente“ Verankerung fehlt, liegt nicht zuletzt daran, dass sein Transzendenzverständnis der jüdisch-christlichen Tradition entstammt, für die der Gedanke eines streng überweltlichen Gottes grundlegend ist, eines Gottes, dessen Gebote sittliches Handeln bestimmen. Formuliert man ein Transzendenzverständnis, das innerweltliche Transendenzen zulässt, etwa die Ahnen als letztlich „transzendente“ Wirklichkeit begreifen lässt, muss der Konfuzianismus selbstredend als Teil der religiösen Welt- und Lebensdeutung Chinas verstanden werden. Damit ist die Spannung verlagert,



von der Spannung innerhalb der chinesischen Kultur, etwa zwischen Daoismus und Konfuzianismus, zwischen chinesischer „Religion“ und chinesischer „Philosophie“, hin mehr zu einer Spannung zwischen der europäischen und chinesischen Kultur. Der Konfuzianismus wird als fremdes religiöses Phänomen so erst entdeckbar. Dass im ethischen Bereich gemeinsame Schnittmengen vorhanden sind gilt im übrigen nicht nur für Christentum und Konfuzianismus, sondern für die meisten Religionen untereinander.

Von daher gesehen wird man nur schwerlich von einem allein auf Vernunft gegründeten Konfuzianismus sprechen können. In den Schriften des Konfuzius und der auf ihn aufbauenden Tradition ist von „transzendenter“ Orientierung im christlichen Sinne wenig zu spüren, aber sie baut auf einer innerweltlichen Ordnung auf, die als Naturordnung geheiligte Ordnung ist. Es sind die vorgegeben Prinzipien des Dao, an denen sich das Handeln orientieren muss, weil es sich geradezu selbstverständlich daran orientieren kann. Dies setzt die konfuzianische Ethik voraus.

### **Zurück zur gegenwärtigen Konfuzius-Rezeption**

Es ist überraschend, wie ungebrochen Helmuth Schmidts Konfuziusrezeption Ansätze der frühen deutschen Aufklärung spiegelt. Dabei entsteht zugleich die Tendenz, die Vielfalt religiöser Traditionen Chinas zurückzudrängen. Dominant für die Wahrnehmung ist der Konfuzianismus, China wird von da her zu einem Land stilisiert, in dem die Religion keine Bedeutung hat, das vielmehr in über zweitausendjährigen Tradition sein gesellschaftliches Leben auf eine allein vernunftgeleitete Ethik aufbaute. Seit Ende des 19. Jahrhunderts hatte die sinologische und die religionswissenschaftliche Forschung diesen Ansatz zwar relativiert. Allerdings lassen sich bis heute Tendenzen genug entdecken, die den Konfuzianismus ausschließlich als Philosophie beschreiben wollen, seine religiösen Elemente als nicht relevant einstufen.

Bebachter der Rezeptionsgeschichte weisen darauf hin, dass die europäische, insbesondere deutsche Beschäftigung mit Konfuzius höchst interessengeleitet war und offenbar ist. Man sucht in Konfuzius einen Bundesgenossen für ein Verständnis prinzipieller Ethik, das ohne Rückbezug auf Religion auskommt, damit religionsunabhängig realisiert werden kann. Bei Wolff noch liegt der Schwerpunkt auf der Entdeckung der *Möglichkeit* allein vernunftorientierten sittlichen Handelns, dies am Beispiel eines nichtchristlichen Kulturkreises aufgezeigt. Bei Schmidt hat sich dasselbe Interesse verlagert: In einer Zeit der öffentlichen Renaissance des Religiösen geht es ihm geradezu darum, die Überlegenheit vernunftorientierten Handelns herauszuarbeiten und damit die durch das Konfliktpotential der Religion entstehenden politischen Problemlagen zu bewältigen. Die konfuzianische Tradition wird zu einem Kronzeugen.

Es ist aufschlussreich, dass solche europäischen Wahrnehmungsmuster nach China und andere konfuzianisch beeinflussten Länder zurückwirken. Das Interesse der Volksrepublik China an konfuzianischen Traditionen und der Person des Konfuzius gilt dem vernunftorientierten Philosophen und politischen Lehrer. So kann er das moderne China wenigstens eingeschränkt wieder repräsentieren: Die Kulturinstitute der Volksrepublik sind Konfuzius-Institute. Konfuzius wird zu einer Leitfigur wie Goethe in Deutschland. Man braucht Goethe oder Konfuzius nicht zu

kennen, um in solchen Instituten zu lehren oder zu lernen.

Darüber hinaus gibt es in der Volksrepublik China mit Hongkong, in Taiwan, Südkorea, Japan, Indonesien, nicht zuletzt in den USA und Kanada unter den dort lebenden Chinesen, Bemühungen, das Erbe des Konfuzianismus als Philosophie neu fruchtbar zu machen.<sup>xxviii</sup> Und dieses Erbe ist vielfältig: Die metaphysischen Traditionen des Neokonfuzianismus werden ebenso diskutiert wie die religiösen Dimensionen, die in den konfuzianischen Traditionen allein durch den Konfuziuskult immer schon virulent waren.<sup>xxix</sup> In diesem Zusammenhang darf nicht übersehen werden, dass in Hongkong, Südkorea und Indonesien der Konfuzianismus zu den anerkannten Religionen zählt. Solche Entwicklungen sind nur denkbar, weil religiöse Bezüge dem Konfuzianismus inhärent sind.<sup>xxx</sup> Mit ihnen setzen sich auch neokonfuzianische Philosophen auseinander. In Deutschland hat die inhaltliche Diskussion mit den konfuzianischen Philosophien der Gegenwart kaum begonnen, zu oft wird immer noch pauschal von *dem* Konfuzianismus gesprochen, als ob er nicht vielfältige Erscheinungsformen hätte. Dabei reichen die Beiträge konfuzianischer Gelehrter von Überlegungen zur praktischen Politik, zur Alltagsethik und zu Fragen der Erziehung bis hin zur Erörterung letzter Grundfragen menschlicher Existenz, auch zur Frage, wie in globalem Horizont Religion verstanden werden soll, und ob es wirklich eine allein vernunftorientierte Ethik geben kann Voraussetzung dafür, dass konfuzianische Traditionen in ihrer Vielfalt, zunächst gerade auch in ihrer Fremdheit, übrigens auch in ihren Fehlentwicklungen, sichtbar werden können, ist die Verabschiedung überkommener europäischer Klischees, die der Begründung eigener Positionen dient, aber nicht ernsthaft das Unvertraute wahrzunehmen in der Lage ist. Die Interessenlage hat sich geändert: In einer globalen Gesellschaft wollen die Fremden, die Anderen, erst als Fremde und Andere gesehen werden, weil sie ihre ganz eigene Geschichte haben. Der Respekt vor dieser je eigenen Geschichte kann dann Grundlage dafür werden, das gemeinsame Humanum zu entdecken, vielleicht sogar den Bezug auf gutes Leben eröffnendes „Transzendentes“.

## Notes:

- i. Die schriftliche Fassung des Marburger Vortrags kann über folgende Adresse bezogen werden: [mengele@staff.uni-marburg.de](mailto:mengele@staff.uni-marburg.de). Der Gesamtablauf der Promotionsfeier ist in einem Video dokumentiert: [www.uni-marburg.de/hrz/mm/videos/cwv12007](http://www.uni-marburg.de/hrz/mm/videos/cwv12007)
- ii. dazu: Nachbar China 2006
- iii. Nr.10, Seiten 10 und 11
- iv. Nachbar China, 258
- v. 259
- vi. 261
- vii. 273f.
- viii. Vortrag, erster Teil, schriftliche Fassung, Seiten 1-4
- ix. dazu: Filippo Mignini (Hg.) 2005

- x. Matteo Ricci 2005, Die Religionen Chinas, in: Filippo Mignini (Hg.), 25-35. Hierbei handelt es sich um die deutsche Übersetzung eines Teils des letzten Kapitels von Riccis Buch „Della Entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina, Peking 1608 – 1610
- xi. Ricci 2005, 27
- xii. 27
- xiii. 29
- xiv. 28
- xv. 29
- xvi. Das Neueste von China, 19
- xvii. so Michael Albrecht in: Wolf 1985
- xviii. Christian Wolff 1985
- xix. Christian Wolff 1985, 27
- xx. Christian Wolff 1985, 145 – 157
- xxi. Christian Wolff 1985, 151
- xxii. Christian Wolff 1985, 151
- xxiii. Christian Wolff, 153
- xxiv. dazu vor allem Werner Lühmann 2003
- xxv. Max Weber 1988, 276 – 536. Dazu die kritischen Analysen des Aufsatzbandes von Wolfgang Schluchter (Hg.) 1983
- xxvi. Weber 1988, 515
- xxvii. 516
- xxviii. dazu als eine der wenigen deutschsprachigen Veröffentlichungen: Lee Ming-Huei 2001. Zur Situation in der Volksrepublik: Cha, Seong Hwan 2003
- xxix. dazu mein Beitrag: Konfuziusverehrung in Qufu 2008
- xxx. Jennifer Oldstone-Moore 2002

## Literature:

- Cha, Seong Hwan 2003, “Modern Chinese Confucianism: The Contemporary Neo-Confucian Movement and its Cultural Significance”, Social Compass 50/4, 481-491
- Karl-Fritz Daiber 2008, Konfuziusverehrung in Qufu: Vom Familienkult und Staatskult zum staatlich organisierten Festival - Transformationen des religiösen Konfuzianismus, in: W. König / K.-F. Daiber (Hg.), Religion und Politik in der Volksrepublik China, Würzburg: Ergon
- Lee, Ming-Huei 2001, Der Konfuzianismus im modernen China, Leipzig: Leipziger Universitäts-Verlag
- Georg [*sic*] Wilhelm Leibniz, Das Neueste von China (1697), Novissima Sinica, mit ergänzenden Dokumenten herausgegeben, übersetzt, erläutert von Heinz-Günther Nesselrath

und Hermann Reinbothe (Deutsche China-Gesellschaft, Schriftenreihe Nr. 2), Köln 1979

- Werner Lühmann 2003, Konfuzius –Aufgeklärter Philosoph oder reaktionärer Moralapostel?, Wiesbaden: Harrassowitz
- Filippo Mignini (Hg.) 2005, Matteo Ricci – Europa am Hofe der Ming, Milano: Edizioni Gabriele Mazzotta (zugleich Ausstellungskatalog, Museum für Asiatische Kunst Berlin, 9.Juni – 27.August 2005)
- Nachbar China, Helmut Schmidt im Gespräch mit Frank Sieren 2006, 2.Auflage, Berlin: Econ
- Jennifer Oldstone-Moore 2002, Confucianism: origins, beliefs, practices, holy texts, sacred places, Oxford, New York: Oxford University Press
- Matteo Ricci 2005, Die Religionen Chinas, in: Filippo Mignini (Hg.), Matteo Ricci – Europa am Hofe der Ming, Milano: Edizioni Gabriele Mazzotta, 25-35
- Wolfgang Schluchter (Hg.) 1983, Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp ( Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 402)
- Max Weber 1988, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, I. Konfuzianismus und Taoismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 9. Auflage 1988, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 276 – 536
- Christian Wolff 1985, Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, Lateinisch-Deutsch, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht, Hamburg: Felix Meiner