

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 18-19 (1965)

Heft: 1-4

Artikel: Der Konfuzianismus als Religion : Versuche zur Neubelebung eines konfuzianischen Glaubens

Autor: Kramers, R. P.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-145993>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DER KONFUZIANISMUS ALS RELIGION

Versuche zur Neubelebung eines konfuzianischen Glaubens

R. P. KRAMERS

UNIVERSITÄT ZÜRICH

Die Frage nach dem Konfuzianismus als eine Religion ist unzweifelhaft eine moderne Frage. Sie ist nicht traditionell-chinesisch. Man könnte sagen, daß im klassischen China – und hiermit meine ich das kaiserliche China vor dem Einbruch der westlichen Mächte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – die Frage, die von der staatlichen Orthodoxie immer gestellt wurde, von selbst die umgekehrte Frage war, nämlich, ob eine Religion wohl genügend konfuzianisch sei. Das ist klar zu ersehen aus den staatlichen Verfolgungen nichtorthodoxer Religionen oder «Lehren», wie Buddhismus oder Taoismus, die im Laufe der chinesischen Geschichte stattfanden. Diese Lehren wurden nur insofern geduldet, als sie sich der orthodoxen, in den klassischen Büchern enthaltenen Tradition anzupassen vermochten. Dr. Gerhard Rosenkranz spricht hier mit Recht von dem *Nomos* Chinas, dem Komplex von Normen und Regeln, die zum Menschsein innerhalb des chinesischen Kulturkreises gehören¹.

Ob die konfuzianische Lehre des *jen*, der Menschlichkeit, und der dem Menschen angeborenen Rede als Religion zu deuten sei, war zuerst das Problem der christlichen Missionare, die seit Ende des 16. Jahrhunderts in China arbeiteten. Man kann daher sagen, daß die Frage nach dem religiösen Gehalt des Konfuzianismus zum ersten Male vom Westen der Neuzeit gestellt worden ist, also gegen einen kulturellen Hintergrund,

1. G. Rosenkranz, *Der Nomos Chinas und das Evangelium*, Leipzig 1936. Rosenkranz' Definition von Nomos oder Volksnomos ist noch umfassender, s. seinen Leitsatz S. 16: «Unter Volksnomos ist das irrationale dynamische Formgesetz zu verstehen, das die einzelnen Teilganzen eines Volkstums in ihrer Entstehung und ihrem Gepräge durchwirkt, als eine zentripetale Kraft ihr Auseinanderstreben verhindert und sie so in der Ganzheit ihrer Erscheinungsform, des Volkstums, erhält.»

in welchem der Begriff Religion einen Unterschied zu der weltlichen Ordnung implizierte.

Vielleicht kam die erste bewußte Fragestellung nach dem Konfuzianismus als Religion von chinesischer Seite im Zusammenhang mit dem erfolglosen Reformversuch des Literaten und Politikers K'ang Yu-wei, der im Jahre 1898 dem Thron einen Plan vorlegte, wonach der Konfuzianismus als Staatsreligion oder «Staatslehre» proklamiert werden sollte mit einer Regierungsabteilung für konfuzianische Angelegenheiten, mit konfuzianischen «Kirchen» und mit wöchentlichen Andachten². Dieser Vorschlag selbst verrät, wie stark K'ang Yu-wei von den Organisationsformen der christlichen Kirche und dadurch von einer wesentlichen abendländischen Auffassung des Begriffs der Religion beeinflußt war.

Am Anfang der Republik herrschte schon eine antikonfuzianische Stimmung. Das war nicht verwunderlich, weil der Konfuzianismus in den Augen mancher jungen Revolutionäre zu eng verbunden war mit den traditionellen Institutionen des Kaiserreiches und der traditionellen gesellschaftlichen Ordnung. Aber in diesen ersten Jahren fanden die Gedanken und Auffassungen K'ang Yu-weis noch viele Anhänger, bis im Jahre 1916 der Versuch des Generals Yüan Shih-k'ai der Gründung einer neuen Dynastie scheiterte und damit die Position des Konfuzianismus sehr geschwächt wurde. Das war auch die Zeit, in der Ch'en Tu-hsiu, Hu Shih und andere junge Revolutionäre der Pekinger Universität ihre ersten Angriffe gegen den Konfuzianismus unternahmen, den sie als Ursache aller häßlichen und stagnierenden Elemente der chinesischen Gesellschaft ansahen³. «Weg mit dem konfuzianischen Kaufladen», wurde das Schlagwort dieser Bilderstürmer und Pioniere der «Bewegung des 4. Mai», wie die Erneuerungsbewegung der ersten Jahre der Republik auch genannt wurde. Hu Shih sagte später einmal mit der ihm eigenen Schärfe:

«In den letzten zwei, drei Jahrzehnten haben wir dreitausend Jahre

2. Siehe Chow Tse-tzung, *Anti-Confucianism in early Republican China*, in Arthur F. Wright, ed., *The Confucian Persuasion*, Stanford 1960, S. 290.

3. Siehe für Einzelheiten *ibid.*, S. 291 ff., und auch Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, New York 1953, Hauptstück 1.

Eunuchentum, eintausend Jahre Fußbindung, sechshundert Jahre achtgliedriger [d. h. stark formalisierter] Aufsätze, vier- oder fünfhundert Jahre männlicher Prostitution und fünftausend Jahre gerichtlicher Folter abgeschafft. In keiner Weise hat der Konfuzianismus diese Revolution unterstützt⁴.»

Aus diesem Zitat ist klar zu ersehen, daß es den Revolutionären um den Sturz eines Systems ging, das den sozialen und politische Konservatismus geistig sanktioniert hatte. So schien das Schicksal des Konfuzianismus, mindestens als Staatslehre und als formelle Grundlage der chinesischen Gesellschaft, besiegelt.

Aber war das wirklich das Ende? In seinem Buch, *Religious Trends in Modern China*, beantwortet Chan Wing-tsit diese Frage verneinend, und zwar mit einem gewissen Gefühl des Triumphes. Er weist darauf hin, daß schon in der Zeit der heftigsten Angriffe gegen den Konfuzianismus der Prozeß der neuen Auslegung der konfuzianischen Lehre mit niemand geringerem anfang als dem damaligen Führer der politischen Revolution, Dr. Sun Yat-sen. Es ist auch zu beachten, daß Chan Wing-tsit ihn in diesem Zusammenhang als «eine in den konfuzianischen Klassikern nicht geschulte Person», als «Christ und Rebell» bezeichnet. Aber wenn Chan weiter sagt: «Sun hatte den Mut, sich zum Konfuzianismus als psychologischer Grundlage für seine politische Lehre zu bekennen»⁵, dann stellt diese Aussage nicht die Tatsache heraus, daß Sun etwas grundsätzlich anderes tat als die konservativen Konfuzianer: obwohl nicht verleugnet, verwandelt sich die Tradition in einer neuen Synthese doch in etwas wesentlich Verschiedenes. Wir können in Suns Syntheseversuch schon den Anfang eines politischen Restaurationsversuchs der dreißiger Jahre sehen, wobei die konfuzianische Morallehre zur Partei-Ideologie erhoben und die konfuzianische Ethik offiziell in einer sogenannten «Bewegung des neuen Lebens» propagiert wurde⁶. Daß wir es hier mit

4. Zitiert bei Chan Wing-tsit, *op. cit.*, S. 18.

5. *Ibid.*, S. 21.

6. Für eine Übersicht dieses Prozesses, s. Mary C. Wright, *From Revolution to Restoration, the Transformation of Kuomintang Ideology*, in *The Far Eastern Quarterly* XIV, 4 (August 1955), S. 515–532.

einem Versuch zur Neubelebung des Konfuzianismus zu tun haben, kann wohl nicht geleugnet werden, aber die starke Beimischung politisch-ideologischer Elemente hat auch Anlaß gegeben zu der Vermutung, daß hier die konfuzianische Tradition vor allem als nationales chinesisches Bindemittel verwendet worden ist⁷. Das sei hier nicht gesagt als moralische Kritik, denn eine solche Vermischung von Religion und Politik ist uns im Abendland auch sehr wohl bekannt. Sie ist auch in gewisser Hinsicht unvermeidlich, weil dahinter die geistige Notwendigkeit einer neuen Synthese steht, in welcher Tradition und moderne Werte zu einem neuen «Volksnomos» zusammengeschmiedet werden. Aber gehen wir zurück zu der Zeit, wo die Bewegung des 4. Mai 1919 der modernen Intellektuellen sich durchsetzte und ein vollständiger Bruch mit der Tradition bevorzustehen schien. Der Kampf wurde mit Eifer fortgesetzt von berühmten Schriftstellern wie Lu Hsün, der ebenfalls gegenüber jedem Versuch einer Synthese sehr mißtrauisch war. Von den Traditionalisten sagte er:

«Diejenigen, die die alte Literatur kennen, bedienen sich einer beliebten Methode: wird eine neue Idee propagiert, nennen sie es Ketzerei und tun alles, um sie zu vernichten. Wenn aber diese neue Idee sich durchgesetzt hat, dann entdecken sie, daß es schließlich dasselbe ist, was Konfuzius gelehrt hat⁸.»

Aber die Haltung, die Lu Hsün hier tadelt, zeigt zu gleicher Zeit den Anfang eines neuen Prozesses: des Prozesses der kritischen Selbstbetrachtung. Diese Selbstbetrachtung tritt vielleicht am besten in Erscheinung in dem epochemachenden Buch des Gelehrten Liang Sou-ming, *Östliche und Westliche Kulturen und ihre Philosophien*, das im Jahre 1922 erschien. Hier wurde ein Versuch unternommen, die Diskussion auf eine höhere Ebene zu bringen, indem der Nachdruck nicht auf dem Konfuzianismus als Institution oder traditionellem Sozialgebilde lag, sondern

7. Vgl. zu dieser Frage die scharfsinnige Analyse des amerikanischen Sinologen-Historikers J. R. Levenson, besonders in seinem Buch *Confucian China and its Modern Fate*, London 1958.

8. Zitiert bei Chow Tse-tzung, *The May Fourth Movement*, Harvard 1960, S. 310.

auf dem Konfuzianismus als geistiger Macht. Wir nennen Liangs Buch hier, weil sein Werk heftig diskutiert worden ist, und weil es so deutlich die Versuche zur erneuten Formulierung der eigenen Tradition im Rahmen der kulturellen Vergleichen mit dem Westen aufzeigt. Denn das war das Merkmal aller Diskussionen über die Frage der chinesischen Tradition, daß für alle die Normen der Vergleichen zum größten Teil abendländische Normen waren. Man wollte herausfinden, ob Konfuzius wissenschaftlich oder demokratisch war, nicht aber ob Demokratie und Wissenschaft die höchste Wahrheit im Lichte des konfuzianischen Wahrheitsmaßstabs beinhalteten.

Aber wir können an dieser Stelle nicht die ganze Diskussion verfolgen und auch nicht viele andere Namen nennen, die zu der Geistesgeschichte der Republik beigetragen haben. Wir verweisen dazu auf die ausgezeichnete Übersicht von Chan Wing-tsit, der diese Entwicklung bis zum Anfang der kommunistischen Umwälzung verfolgt.

Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß Chan sein Buch mit einer Art von Glaubensbekenntnis abschließt, indem er versucht, eine «Religion der Intellektuellen» zu formulieren. Dabei bleibt er bei dem Gedanken, daß Inhalt und Gesinnung des Glaubens wichtiger sind als Form und Institution. Er selbst glaubt, daß, wenn Konfuzius heutzutage lebte, er nicht enttäuscht, sondern erfreut sein würde. Drei Gründe führt Chan zum Beweis an: Erstens hat das chinesische Volk nur konfuzianische Bräuche und Institutionen aufgegeben, nicht aber Konfuzius selbst verleugnet. Zweitens ist nur der institutionelle Konfuzianismus verschwunden, aber weil er niemals stark institutionell ausgeprägt war, war das kein tödlicher Schlag. Und drittens sieht er in dem obengenannten Prozeß der Neuauslegung eine Garantie für die zukünftige Säuberung und Stärkung der echten konfuzianischen Lehre⁹.

Wenden wir uns jetzt der Periode nach 1949 zu, also der Zeit nach der Gründung der Chinesischen Volksrepublik. Blicken wir nach dem chinesischen Festland, so können wir keinen direkten Anlaß zur Bestä-

9. Chan, *op. cit.*, S. 19–20.

tigung der obengenannten These Chan Wing-tsits finden. Zwar gibt es in gewissen Gelehrtenkreisen wieder eine ziemlich lebhaft Diskussions über Konfuzius und den Konfuzianismus¹⁰, aber man gewinnt daraus nur den Eindruck, daß man in einer «postkonfuzianischen» Periode angelangt ist. Hüten wir uns aber vor einem zu schnellen Urteil. Auch eine moderne Nation muß mit ihrer Geschichte fertig werden. Und wenn auch der Revolutionär in der existentiellen Teilnahme an seiner Zeit einen revolutionären Standpunkt wählen muß, so bleibt für außenstehende Beobachter jedenfalls die Frage nach der Verwandlung der traditionellen Lebensanschauung bestehen, die Frage nach der geistigen Kontinuität in der chinesischen Tradition.

Es ist klar, daß im neuen China die Diskussionen über die chinesische Tradition bedingt sind von den eschatologischen Kategorien der kommunistischen Ideologie. Darum ist es von großer Bedeutung zu sehen, wie ähnliche Diskussionen außerhalb der Volksrepublik geführt werden. Wir sollten nicht vergessen, daß der Antitraditionalismus kein Monopol der chinesischen Kommunisten ist. Man findet ihn wieder unter chinesischen Intellektuellen in Formosa, Hong Kong, Südostasien, Amerika und anderswo. Demgegenüber zeichnet sich der Versuch zur Neuentdeckung der bleibenden Werte in der chinesischen kulturellen Tradition um so klarer ab. Man kann sich, wie es manche tun, davon abwenden mit dem Gedanken, daß es sich hier um die letzten Überreste eines anachronistischen Konservatismus handelt. Aber ein solches Urteil steht weder ausländischen Beobachtern noch Geisteswissenschaftlern zu. Auch spricht es von selbst, daß der gewaltige Umsturz von 1949 unter den im Exil befindlichen Intellektuellen manche Gedanken über die Zukunft der chinesischen Kultur, und daher auch über ihren innern Wert, hervorgerufen hat.

Einer der Gelehrten, der sehr vieles für eine neue Formulierung eines konfuzianischen Glaubens getan hat, ist der Historiker Ch'ien Mu,

10. Vgl. den Bericht von J. R. Levenson, *The Place of Confucius in Communist China*, in *The China Quarterly*, Nr. 12, Okt.-Dez. 1962, S. 1-18.

Gründer und Präsident des New Asia College in Hong Kong. Besonders seit seiner Übersiedlung nach Hong Kong hat er viel über das Problem der konfuzianischen Tradition geschrieben. Es hat sich um ihn eine Gruppe von Gelehrten gesammelt, die sich auch aktiv mit diesem Problem beschäftigen. Für Ch'ien Mu ist der innere Wert des Konfuzianismus kein Problem, er ist sozusagen ein konfuzianischer Evangelist. Jedoch anerkennt er, daß er für viele Chinesen in dieser modernen Zeit ein Problem ist. In der Einleitung zu seiner *Geschichte des chinesischen Denkens*¹¹ sagt er:

«Die wichtigsten Probleme der gegenwärtigen Welt sind noch immer gedankliche Probleme. Im Westen gibt es überall Gegensätze und Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft, Idealismus und Materialismus, Individualismus und Sozialismus, Rationalismus und Empirismus. In der chinesischen Denkgeschichte jedoch bestehen solche Gegensätze und Widersprüche nicht. Aber die Chinesen von heute erkennen nicht, daß sie ihre eigene Art von Denken haben, und sie tun alles mögliche, um ausländische Gedankensysteme zu übernehmen. So schaffen sie Konflikte untereinander, und die Folge ist, wie man es nennt, ein Widerspruch zwischen altem und neuem Denken. Aber wie viele Chinesen von heute sind wirklich zu einer richtigen Erkenntnis und einem richtigen Verstehen des alten chinesischen Denkens imstande? Hat es jemals innerhalb des chinesischen Denkens Widersprüche zwischen Alt und Neu gegeben? Was sie jetzt Widerspruch nennen, ist in Wirklichkeit nichts anderes als ein äußerer Anstrich von übernommenem abendländischem Denken. Die auffällige äußere Form abendländischen Denkens, die man übernimmt, ist der Konflikt, und so sucht man überall nach Widersprüchen. Und dann behauptet man, daß es ohne Konflikt und Widerspruch kein Denken gibt, was dann wieder zu dem Schlagwort führt, daß nicht-revolutionär anti-revolutionär ist.»

Aus diesem Abschnitt wird wohl klar, daß auch Ch'ien Mu zu einer «postkonfuzianischen» Generation spricht. Aber er weiß auch, daß die

11. *Chung-kuo ssü-hsiang shih*, Taipei 1952.

Ablehnung der Tradition für manche jüngere Leute ein geistiges Vakuum mit sich bringt: denn wir dürfen nicht etwa denken, daß die geistigen Werte des Westens, obwohl populär, im Leben der modernen Chinesen tief verwurzelt sind.

Der Grund des inhärenten Gegensatzes im abendländischen Denken sieht Ch'ien Mu in dem Gegensatz zwischen religiöser und wissenschaftlicher Wahrheit und in der Tatsache, daß man es in beiden Fällen mit einem nach außen gerichteten Wahrheitsdrang zu tun hat. Denn nach seiner Auffassung ist die religiöse Wahrheit auch außerhalb des Menschen in einem transzendentalen Gott verankert. Gegenüber dieser Zersplitterung der Wahrheitsfrage formuliert er den chinesischen Standpunkt folgendermaßen:

«Das chinesische Denken fängt im allgemeinen bei der im menschlichen Leben immanenten universellen Wahrheit an, und von da aus dringt es in die Gebiete der Natur und des Kosmos vor. Das chinesische Denken kann daher nicht die Form einer Religion annehmen. Wenn wir China eine Religion zubilligen wollen, so müssen wir sie die «Lehre von der menschlichen Kultur» nennen. Denn das Zentrum ihrer Überzeugung liegt im Bereich der menschlichen Kultur und nicht im Bereich des Universums. In der grundsätzlichen Güte des menschlichen Wesens, in der Möglichkeit für Jedermann, ein Heiliger zu werden wie die alten Kaiser Yao und Shun (so lautet eine bekannte Aussage des Philosophen Mencius), darin können wir den Kern der chinesischen Lehre von der menschlichen Kultur erkennen. Dringt man dann von dieser Grundlage aus weiter in den Bereich des Kosmos vor, so behauptet diese Lehre, daß man durch Erfüllung seines eigenen Wesens und des Wesens anderer Menschen das Wesen aller Existenz zur Erfüllung bringt, und so dem Himmel in seiner schaffenden Wirkung beisteht.» (Diese letzten Gedanken sind fast wörtlich dem Text des *Chung Yung* oder der *Goldenen Mitte* entnommen¹².)

Was zuerst in diesem Zitat auffällt, ist, daß der Autor es vorzieht, die von ihm verkündete Lehre nicht Religion zu nennen. Für ihn ist der Be-

12. Vgl. *Chung yung*, Par. 22; Richard Wilhelm, *Li Gi*, Jena 1930, S. 14.

griff «Religion» eng verbunden mit göttlicher Transzendenz ohne göttliche Immanenz, und seine These ist, daß gerade, was der Westen in Gegensätze zerlegt, in der traditionellen chinesischen Gedankenwelt in einer integrierenden Einheit zusammengefügt ist.

Wenn Ch'ien Mu und andere von der Lehre der menschlichen Kultur sprechen, so könnten wir diesen Ausdruck, wie es wohl getan wird, auch mit dem Worte «Humanismus» übersetzen. Dabei soll aber nicht an eine menschliche Autonomie dem Himmel oder Gott gegenüber gedacht werden. Das Wesen des Menschen ist fest verankert in der himmlischen Ordnung. Der Begriff des Himmels ist hier vor allem ein moralischer Begriff, obwohl der natürliche Begriff auch darin beschlossen liegt. Das letzte Ziel des Menschseins ist dann auch die Integrierung des menschlichen Wesens in der himmlischen Ordnung. Das ist nicht etwas, was man wissenschaftlich erfassen kann, denn solches Wissen ist «Wissen zum Leben». So wird auch die bekannte neokonfuzianische Lehre von der Einheit von Wissen und Handeln von den gegenwärtigen konfuzianischen Denkern sehr betont. In einem von einigen Gelehrten im Jahre 1958 publizierten Manifest zur Bestätigung des grundsätzlichen Wertes der chinesischen Kultur wird dazu folgendes gesagt:

So kann die Lehre [von der menschlichen Kultur] nicht verstanden werden von Leuten, die sie nicht zugleich in moralischem Handeln ausdrücken oder, wenn sie es tun, nur einer sozialen Morallehre oder einem göttlichen Befehl oder dem Buchstaben der Bibel gehorchen. Solch ein äußerliches Verfahren mag richtig sein, wenn man die Natur oder die Gesellschaft oder sogar einen transzendenten Gott erforscht. Aber es paßt nicht für unsere eigenen moralischen Handlungen und für die Realisierung unseres eigenen Wesens in diesen. Hier soll die Realisierung das Handeln hervorbringen und das Handeln wieder die weitere Realisierung. Es ist ein paralleler Prozeß von Wissen und Handeln. Die Realisierung kann in Worten ausgedrückt werden, aber man muß zuerst den Prozeß durchmachen. Der Ausdruck der Handlung ist gerichtet auf den anderen Menschen, aber die Realisierung geschieht innerhalb des Ich.

Also ist es ein gradueller Prozeß, der sich allmählich ausdehnt vom Ich zu der Familie, von der Familie zu der Nation, von der Nation zu der Welt. (Auch hier können wir wieder einen bekannten Text, einen Teil des ersten Abschnitts der *Ta hsüeh*, der *Großen Lehre*, wiedererkennen.) Von außen her sehen diese Handlungen aus wie das Befolgen gesellschaftlicher Regeln oder wie der Gehorsam dem himmlischen Gebot gegenüber; aber von der Seite der inneren Realisierung her sind sie nichts als die Erfüllung des eigenen Wesens¹³.»

Mit anderen Worten, man muß den Sinn seines Lebens in sich selbst suchen, weil nur da der Schlüssel zur endgültigen Harmonie des Ganzen zu finden ist. Diese Einsicht wird besonders betont gegenüber einer vermeintlich religiösen und insbesondere christlichen Auffassung, daß es um die Unterwerfung des Ich unter ein moralisches oder göttliches Gesetz geht. Das wird weiter in diesem Manifest auch bestätigt durch neokonfuzianische Aussagen aus der Sung- und Ming-Zeit, besonders der idealistischen oder besser gesagt intuitiven Schule, die ihren Höhepunkt in dem Gelehrten und Staatsmann Wang Yang-ming im 16. Jahrhundert erreichte. Wie diese Schule betont, ist «das Wesen der menschlichen Natur zugleich das Wesen des Himmels», oder «des Menschen Geist¹⁴ ist der Geist des Universums».

Wir könnten wohl eine Reihe von ähnlichen Zitaten bringen, aber wir müssen uns jetzt auf das Thema des Konfuzianismus als Religion beschränken. Einer der gegenwärtigen Philosophen, der sich besonders mit dieser Frage befaßt hat, ist der Philosoph Mou Tsung-san, Dozent für chinesische Philosophie an der Universität Hong Kong. Auch er gehört zu der obengenannten idealistischen Schule. Im Frühjahr 1960 hielt

13. *Wei chung-kuo wên-hua ching-kao shih-chieh jên-shih hsüan-yen* («Manifest über die Chinesische Kultur an die Welt»), von T'ang Chün-yi u. a., publiziert 1. Jan. 1958 in *Min-chu p'ing-lun* («The Democratic Review»), Nr. 9, Heft I. Juni 1958 erschien eine zusammenfassende Übersetzung von R. P. Kramers in den *Quarterly Notes* des Christian Study Centre, Hong Kong, Jg. 2, Nr. 2. Eine vollständige Übersetzung erschien in der Zeitschrift *Chinese Culture*, Bd. III, Nr. 1, Oktober 1960, unter dem Titel *A Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture*.

14. Chin. *hsin*, eigentlich «Herz».

Mou auf Bitte des Presbyterianischen theologischen Seminars in Tainan auf Formosa einen Vortrag über unser Thema, der später in gedruckter Form erschien. Im Jahre 1963 wurde derselbe Vortrag als letzter in einer Vortragsreihe publiziert unter dem Titel *Die Eigenart der chinesischen Philosophie*¹⁵. Wir können aus diesem Vortrag ersehen, daß er sich an eine christliche Zuhörerschaft wendet, aber das bedeutet zugleich, daß die abendländischen religiösen Kategorien dabei bewußt berücksichtigt werden.

Mou Tsung-san hatte vorher schon die These aufgestellt, daß ein verantwortlicher Chinese eigentlich kein Christ werden könnte. Er richtete sich damit nicht gegen das Christentum, aber seine These war in seiner Auffassung von der Religion begründet: denn die Eigenart einer Kultur liegt schließlich in ihrer Religion. So sieht Mou die abendländische Kultur fest verankert in dem Christentum als ihrer geistigen Grundlage und ihrem letzten Beweggrund. Er vertritt damit einen Standpunkt, der in gewisser Hinsicht verschieden ist von der Analyse der abendländischen Kultur, wie sie in dem oben schon zitierten Manifest über die chinesische Kultur enthalten ist, obwohl er dieses Manifest mitunterzeichnet hat. Dort sah man die innere Schwäche der westlichen Kultur als Folge ihrer verschiedenen kulturellen Wurzeln: der griechischen, der römischen und der jüdisch-christlichen. Gegenüber dieser verwirrenden Vielheit wurde der einheitliche Ursprung der chinesischen Kultur hervorgehoben. Doch ist Mou in seiner kulturellen Interpretation der Religion konsequent, denn er macht einen Unterschied zwischen Religion und der letzten, absoluten Wahrheit. Diese Wahrheit, oder Gott, ist natürlich universell, aber seine Manifestation in einem religiösen Leben ist spezifisch. Also ist das Spezifische die Manifestation des Universellen. Wenn das Universelle keinen konkreten Ausdruck findet, so bleibt es abstrakt und irrelevant. Das gilt für einzelne Personen, aber

15. *Jên shêng*, Nr. 229, 16. Mai 1960; Übersetzung in *Quarterly Notes*, Hong Kong, IV, 2, Juli 1960. Später abgedruckt in *Chung-kuo ché-hsüeh ti t'ê-chih* («Die Eigenart der chinesischen Philosophie»), Hong Kong 1963.

auch für Völker mit eigener Kulturgeschichte. Daher sagt Mou, daß er kein Christ zu werden wünscht, und ebensowenig hofft er, daß die christlichen Völker des Abendlandes ihren Glauben gegen den Konfuzianismus vertauschen werden. Eine Berührung der beiden Kulturen sollte möglich sein, wenn beide Seiten ihre spezifische Eigenart bewahren, aber zugleich am gemeinsamen universellen Grund festhalten¹⁶.

In seiner Vorlesung über den Konfuzianismus als Religion versucht Mou Tsung-san das Spezifische und Eigene der chinesischen Kultur zu formulieren. Daß der Konfuzianismus die orthodoxe Ausdrucksform dieser Kultur ist, unterliegt für ihn und für die anderen heutigen konfuzianischen Denker keinem Zweifel. Auch ist es typisch für Mous Gedanken über die Religion, daß er diese vor allem als Funktion sieht. Die Aufgabe einer Religion ist zweifach. Erstens soll sie eine Richtschnur für das tägliche Leben sein. Im traditionellen China war die konfuzianische Richtschnur ausgedrückt in den sogenannten «Riten und der Musik», und in der Lehre der fünf menschlichen Grundbeziehungen. Unter «Riten und Musik» versteht Mou die rituelle Ordnung des Lebens, besonders in ihren Höhepunkten, wie Heirat, Beerdigung usw. Wie bekannt, bezieht sich die Lehre der fünf menschlichen Grundbeziehungen auf das rechte Verhalten zwischen Fürst und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau, älterem und jüngerem Bruder, und zwischen Freunden. Aber das sind offensichtlich nur äußere Regeln. Woher kommt die moralische Autorität, die religiöse Sanktion für dieses System des menschlichen Zusammenlebens? Diese Sanktion sieht Mou in dem Autor dieser Riten und Regeln, dem Herzog von Chou, dem die ersten Formulierungen derselben im 10. Jahrhundert v. Chr. zugeschrieben werden. In alten Zeiten, so sagt er, wurde der Herzog von Chou immer zusammen mit Konfuzius genannt. Beide wurden als Heilige, d.h. als vollkommene Menschen angesehen, und nur Heilige können dieses Werk der rituellen Gesetzgebung unternehmen, weil sie in sich selbst den Weg des Himmels erfüllt haben. Daher sind auch diese Grundregeln nicht etwa in

16. Mou Tsung-san, in der Zeitschrift *Jên shêng*, Nr. 160, 1. Juli 1957.

soziologischen oder biologischen Kategorien begründet, wie es einige moderne Gelehrten haben wollen. Sie sind an erster Stelle moralisch und Ausdrücke der ewigen Wahrheit. Darum sind diese Grundregeln auch unveränderlich.

Aber die Religion hat noch eine andere, wichtigere Funktion: sie soll die höheren Aspirationen des menschlichen Geistes erwecken und den Menschen auf den Weg des geistigen Lebens führen. Das ist für Mou die Bedeutung des Wortes «Weg» in Jesu Aussage, «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben», und die Bedeutung des achtegliedrigen Pfades im Buddhismus. Im Gegensatz zu diesen beiden Religionen aber fängt der Weg des geistigen Lebens für den Konfuzianismus mitten im gewöhnlichen Leben an, mit den obengenannten Riten und für jeden Tag geltenden Regeln. Es gibt im Konfuzianismus darüber hinaus keine eigene Formen des religiösen Lebens und keinen Gegensatz zwischen einer geistigen und einer weltlichen Ordnung.

Dieser konfuzianische Weg des geistigen Lebens hat eine doppelte Bedeutung: einmal objektiv, nämlich als schöpferische Kraft einer Kultur wie das Christentum im Westen. Und zweitens subjektiv als Weg für das Individuum zur Erreichung der menschlichen Vollkommenheit oder Heiligkeit.

Wie dieser Weg des geistigen Lebens begangen werden soll, davon handelt die Lehre des Konfuzius. Der zentrale Begriff, wie er ausgedrückt wird in den *Lun yü*, den *Gesprächen von Konfuzius*, ist *jen*, «Menschlichkeit»; aber als tieferen Hintergrund dieser Lehre des *jen* gibt es die Lehre des menschlichen Wesens, *hsing*, und von dem Weg des Himmels, *t'ien-tao*. Die letzteren Begriffe werden in den *Lun yü* nur angedeutet¹⁷; sie sind aber die Grundlage der neukonfuzianischen Metaphysik während der Sung- und Ming-Dynastien geworden.

17. Mou zitiert hier die Stelle in den *Lun yü* 5. 12, wo der Jünger Tzü-kung sagt: «Des Meisters kulturelle Lehren können [allgemein] gehört werden, nicht aber seine Worte über das menschliche Wesen und des Himmels Weg.» Siehe auch die Übersetzung von Richard Wilhelm. Düsseldorf-Köln 1955, S. 67–68. Dazu bemerkt Wilhelm: «Die letzten Weltanschauungsprobleme waren Kung zu heilig, um viel darüber zu reden.»

Der Kern, worum sich alles dreht, ist der Begriff *jen*. Wir haben ihn übersetzt mit «Menschlichkeit», aber das ist natürlich nur eine annähernde Wiedergabe. Wie Mou es sieht, hat *jen* eine doppelte Bedeutung. Erstens ist es eine der sogenannten fünf Tugenden; es bedeutet dann «Menschlichkeit», «Menschenliebe» oder «Nächstenliebe». Aber damit sind wir nicht zu der wirklichen Tiefe dieses Begriffes durchgedrungen. Als Umschreibung dieser tieferen Bedeutung benutzt Mou einen ins Chinesische zurückübersetzten englischen Ausdruck «creativity itself», «das Schöpferische an sich». Für ihn wird *jen* in dieser Bedeutung äquivalent mit dem Gottesbegriff in der christlichen Religion. Konfuzius, so sagt er, sah *jen* als Grundsubstanz des Universums. Es ist aber nicht eine materielle Substanz, sondern eine ideelle. Um sie wirklich in ihrer Bedeutung zu verstehen, brauchen wir zwei weitere Begriffe: erstens «spontane Erkenntnis» oder *chüeh*. Das ist derselbe Ausdruck, der auch wohl für den buddhistischen Begriff «geistiges Erwachen» benutzt wird, aber Mou warnt uns davor, ihn in dieser Bedeutung zu verstehen. Er denkt mehr an ein moralisches Empfinden, ein Mitgefühl mit der Umwelt. Er sagt an anderer Stelle: *chüeh* ist das Gefühl des Mitleids, das Gefühl der «Unruhe» wie in den *Lun yü*, oder, wie Mencius es ausdrückt, das Gefühl der Bekümmernis, oder die Gesinnung, die das Leid des anderen nicht ertragen kann¹⁸. Dieses Mitgefühl verhindert, daß das Leben in Gefühllosigkeit versinkt.

Der zweite Begriff zum besseren Verständnis von *jen* ist *chien*, «Beständigkeit», «Unablässigkeit». Diesen Begriff entnimmt Mou dem *I King*, dem *Buch der Wandlungen*, wo es heißt: «Des Himmels Wirken ist beständig. Daher stärkt der Edle sich unablässig¹⁹.» Das Wirken des Himmels bedeutet die durchdringende Kraft des *jen*, des Schöpferischen. Sie ist beständig, hört niemals auf. Dieser Kraft soll der Mensch sich öffnen, damit er eins wird mit ihr.

18. Mou, *Chung-kuo ché-hsüeh ti t'ê-chih* («Die Eigenart der chinesischen Philosophie»), S. 29. Zitate aus *Lun yü* 16. 1, *Mencius* 2 A. 6.

19. *I ching*, Hexagramm I. Richard Wilhelms Übersetzung, *I Ging*, 1. Band, S. 3, ist anders, aber wir versuchen hier Mou Tsung-sans Verständnis des Textes wiederzugeben.

Wenn wir den Begriff *jen* in dieser Weise verstehen, dann ist es auch nicht schwierig, die Bedeutung der beiden anderen Begriffe zu erfassen: *hsing*, «das Wesen des Menschen», umschreibt das, wodurch der Mensch wirklich Mensch ist, nämlich die Identität seines Wesens mit *jen*, dem Schöpferischen. Das unterscheidet den Menschen von den Tieren; das ist die persönliche Seite der Auswirkung von *jen*. Aber außerdem stellt *jen* die schöpferische und wandelnde Kraft des Universums dar und wird dann «Weg des Himmels» genannt.

Ist das noch Religion, kann man fragen? Nicht Religion in der üblichen Bedeutung des Wortes, sagt Mou. Aber er hat schon auf die Ähnlichkeit von *jen* als dem Schöpferischen mit Gott hingewiesen. Auch zeigt er an verschiedenen bekannten Beispielen, daß in den alten Texten der Begriff *t'ien*, der «Himmel», oft als personifizierte Macht gedacht worden ist²⁰. In einem noch früheren Stadium wurde das deutlich anthropomorphe Bild *Shangti*, «der Herr da oben», gebraucht. Das verrät eine emotionelle Verbindung und die Anwesenheit eines subjektiven «Anrufungsdranges», wie er es nennt. Dieser primitive Drang wurde schon von dem Historiker Ssü-ma Ch'ien im 2. Jahrhundert v. Chr. angedeutet, als er schrieb:

«In der größten Not wendet sich der Mensch an seinen Ursprung», und «Es gibt niemanden, der nicht nach Vater und Mutter ruft». Dieser sogenannte «Anrufungsdrang» kommt dem Gebet sehr nahe. Man kann sagen, daß zu der Anrufung als Projektion der Angerufene gehört, d. h. die persönliche oder anthropomorphe Vorstellung des Schöpferischen. Hätte man beides, Anrufung und Projektion, in Gebet und Gott formalisiert, dann hätte es in China eine dem Christentum ähnliche Religion gegeben. So gesehen, ist das Christentum, wie Mou es sagt, am konsequentesten in der Erhaltung der primitiven Religiosität.

20. Für die Beispiele, siehe *Lun yü* 3. 13, Wilhelm, S. 54: «Wer gegen den Himmel sündigt, hat niemand, zu dem er beten kann.» *Lun yü* 9. 5, Wilhelm, S. 98: «Wenn der Himmel diese Kultur vernichten wollte, so hätte ein spätgeborener Sterblicher sie nicht überkommen. Wenn aber der Himmel diese Kultur nicht vernichten will: was können dann die Leute von K'uang mir anhaben?» *Lun yü* 14. 37, Wilhelm, S. 35: «Wer mich kennt, das ist der Himmel.»

Aber der Konfuzianismus hat auf diese beiden Momente keinen so großen Nachdruck gelegt wie das Christentum. Denn der Nachdruck liegt beim Konfuzianismus vielmehr auf der Frage, wie der Mensch den «Weg des Himmels» verwirklichen kann. Nicht Gottes Wille ist Ausgangspunkt, sondern die Frage: wie erfülle ich, wie erfüllen wir den Weg des Himmels? Wie schon gesagt, ist das ein Prozeß der moralischen Selbstzucht, ein Prozeß ohne Ende, ein Auftrag, den zu erfüllen das ganze Leben dauert. Daher kommt Mou Tsung-san zu der Schlußfolgerung, daß der Konfuzianismus, obwohl er niemals eine Religion im äußerlichen Sinne war, seinem inneren Wesen nach jedoch einen tief religiösen Charakter hat und sogar die vollständigste Form der Religiosität darstellt.

Zu einer Mou Tsung-sans Gedanken ähnlichen Schlußfolgerung kommt auch der in Hong Kong tätige Philosoph T'ang Chün-yi, der in vielen Veröffentlichungen das Wesen und die Eigenart der chinesischen Kultur und ihre Integration in der modernen Welt zu formulieren versucht. Er geht aber weiter als Mou in der Betonung des Konfuzianismus als Religion und hat auch eine mehr der ganzen Welt zugekehrte Vision einer neuen, weltweiten Religiosität. Mit Mou ist er wohl einverstanden, wenn der letztere sagt, seine Bejahung des Konfuzianismus als «Lehre der menschlichen Kultur» bedeute nicht etwa, daß er den bestehenden Religionen eine neue hinzufügen will, die dann mit den andern Religionen in Vorzüglichkeit wetteifern soll²¹. Aber wenn Mou dann weiter erklärt, er beabsichtige nur, hinsichtlich den trüben Zeiten der chinesischen Nation und der Leiden des Volkes ein geistiges Fundament für die Nation zu legen, so können wir hierin Übertöne eines Partikularismus entdecken, der Mous Kulturtheorie entstammt; hier scheint T'ang anderen Religionen gegenüber offener zu stehen. In einem Artikel über «Religiösen Glauben und die moderne chinesische Kultur»²² formu-

21. Mou Tsung-san, *Jên-wên-chu-i yü tsung-chiao* («Die Lehre der menschlichen Kultur und die Religion»), ap. *Jên-shéng*, Nr. 109 (16. Mai 1955), S. 4.

22. T'ang Chün-yi, *Tsung-chiao hsin-yang yü hsien-tai Chung-kuo wên-hua*, aufgenommen in seinem *Chung-kuo jên-wên ching-shên chih fa-ch'an* («Die Entwicklung des humanistischen Geistes Chinas»), Hong Kong 1958, S. 337 ff.

liert er seine Absicht, im Rahmen der von ihm erwünschten Entwicklung von Gesellschaft und Kultur Chinas in ihrer Begegnung mit dem Abendland, die gegenüber dem religiösen Problem einzunehmende Haltung festzustellen. Diese Haltung soll weitergehen als die die Bewegung des 4. Mai kennzeichnende, ablehnende Haltung, und sie soll eine bewußte Bejahung des positiven Wertes der Religion sein. Aber zugleich möchte T'ang eine gegenseitige Toleranz und ein gegenseitiges Verstehen zwischen den Religionen fördern, und vor allem will er die religiöse Bedeutung des Konfuzianismus bestätigen, so daß Chinesen und andere, die keiner anderen Religion anhängen, in diesem konfuzianischen Glauben einen religiösen «Sitz im Leben» entdecken können und die Grundlage für das Austragen einer konfuzianischen Lehre gebildet werden kann. Diese Lehre, so erkennt auch T'ang an, ist von Religion im engeren Sinne unterschieden, und auch er möchte den Konfuzianismus nicht als eine unter vielen Religionen betrachten. Vielmehr soll der Konfuzianismus die Grundlage aller Religion werden, eine Grundlage, auf welcher alle Religionen miteinander «koexistieren» können. Er soll die feste Verankerung des menschlichen Lebens sein, mit religiösem Inhalt, und zugleich alle Religionen transzendierend.

Es soll also kein neuer Exklusivismus der neuen Lehre gefördert werden. Das hatte T'ang Chün-yi früher schon erklärt:

«Obwohl der neue religiöse Geist, den wir erwarten, von den bisherigen Religionen verschieden ist, müssen wir die Heiligen dieser Religionen nicht ausschließen: ihr spezieller Wert soll bejaht und anerkannt werden ... Wir müssen gerade Konfuzius, Buddha, Jesus und Mohammed, und noch zusätzliche andere Heilige und Weise, in einem und demselben Raum beisammensetzen und sie in den neuen Tempeln Chinas aufstellen²³.»

Hier spüren wir etwas von einem Programm oder wenigstens von der Vision bestimmter Formen eines religiösen Neubelebens auf Grund der

23. T'ang Chün-yi, *Chung-kuo wên-hua chih ching-shên chia-chih* («Die geistigen Werte der chinesischen Kultur»), Taiwan 1953, S. 395.

konfuzianischen Tradition. Mou Tsung-san hat eigentlich keine sehr positiven Vorschläge zu einem solchen in die aktuelle Wirklichkeit tretenden Ausdruck des traditionellen religiösen Geistes zu machen. Er spricht an anderer Stelle von der Notwendigkeit eines erneuten Unterrichts im «Wissen zum Leben»²⁴, wobei er die ungestüme Ablehnung der konfuzianischen Instruktion am Anfang der chinesischen Republik²⁵ als rein negative Tat scharf kritisiert; aber seine positiven Versuche, die Neubelebung des Konfuzianismus in einer klaren Form zu prägen, bleiben vorläufig noch im Bereich der Denkkonstruktionen: das traditionelle konfuzianische Denken soll mit Logik bereichert werden, und im kulturellen Bereich soll der Nachdruck auf den bewußten Aufbau eines Volkstaates liegen²⁶. Eigentlich ist diese Haltung Mous doch konsequent, denn er hat selbst mit Einstimmung die Worte T'ang Chün-yis zitiert, die chinesische Kultur sei nicht arm an Religion, sondern die Religion sei mit der Kultur zusammengeschmolzen²⁷.

Aber, wie gesagt, geht T'angs Denken weiter in die Richtung einer religiösen Gestaltung der konfuzianischen Lehre. Das ist am klarsten zu sehen in seiner Hervorhebung der sogenannten *san-chi*, «drei Opfer»²⁸. Zuerst eine kurze Deutung des Wortes *chi*. Es bedeutet in alten Texten «Opfer» oder «religiöse Zeremonie». Allmählich wurde dieser Terminus, zusammen mit dem Worte *ssü*, mehr speziell für die Zeremonien zum Gedenken an die Verstorbenen oder Ahnen und weiter auch für die offiziellen Opferzeremonien des kaiserlichen Kults verwendet. Chan Wing-tsit hebt besonders das Wort *chi* hervor als den üblichen Opfer-

24. Mou Tsung-san, *Kuan-yü shêng-ming-ti hsüeh-wên* («Über eine Wissenschaft zum Leben»), ap. *Chung-kuo i-chou* («China Newsweek»), Nr. 558, Taiwan, 2. Januar 1961, S. 13–15.

25. Siehe über diesen Vorgang neuerdings Y. C. Wang, *Ch'en Tu-hsiu and the dilemma between Democracy and Communism*, ap. *Sinologica*, Bd. VIII (1964), Nr. 2, S. 65–66.

26. Mou Tsung-san, *Ju-chia hsüeh-shu chih fa-ch'an chi ch'i shih-ming* («Entwicklung und Aufgabe der konfuzianischen Lehre»), in *Tao-tê-ti li-hsiang-chu-i* («Moralischer Idealismus»), Taiwan 1959, S. 11.

27. T'ang, *Chung-kuo wên-hua chih ching-shên chia-chih*, Vorwort, S. 4; Mou, *K'ung-tzû yü jên-wên-chiao* («Konfuzius und die Lehre der menschlichen Kultur»), ap. *Jên-shêng*, Nr. 164 (1. September 1957), S. 5.

28. Siehe vor allem T'ang Chün-yi, *Chung-kuo jên-wên ching-shên chih fa-ch'an*, S. 382 ff.

zeremonien, *pai*, des gewöhnlichen Volkes gegenüberstehend; die *chi* seien die Opferhandlungen der Gebildeten, in denen sie ihre menschlichen Beziehungen erfüllen, sich ihres Ursprungs erinnern und sie als Grundlage des moralischen Unterrichts nehmen²⁹.

Die *san-chi* entsprechen der Dreiteilung des Ursprungs aller Riten, die von Hsün-tzū aufgestellt worden ist: «Die Riten haben drei Wurzeln: Himmel und Erde, die Wurzel alles Lebens; die Ahnen, die Wurzel des Menschengeschlechtes; Fürsten und Lehrer, die Wurzel einer guten Regierung³⁰.» Hsün-tzūs Theorien über die Opfer sind allerdings durchaus pragmatisch, wie er sie weiter im selben Kapitel deutet: «Die Opfer (*chi*) sind die Anhäufung von Willen, Emotion, Erinnerung und Sehnsucht, sie sind höchster [Ausdruck] von Loyalität, Treue, Liebe und Ehrfurcht ... Der Edle betrachtet sie als den Weg des Menschen, während das Volk sie für Opfer an Geistern hält.» Eine ähnliche funktionelle Interpretation der Opfer findet man auch in den *Li chi*, wahrscheinlich von der Hsün-tzū Schule beeinflusst³¹.

Die Realität der Objekte der Opfer wird aber nicht durch diese Haltung verneint. Das betont Chan Wing-tsit auch, indem er eine Stelle aus dem *Chung yung* zum Beweise anführt. Aber gleich darauf sagt Chan wieder: «Wir müssen die Anwesenheit der Geister fühlen; aber ob sie da sind oder nicht, das Wichtige ist das Opfer selbst³².»

T'ang Chün-yi befaßt sich auch mit der Frage des religiösen Gehalts der Opfer. Er erinnert an die Haltung der Jesuiten in China, die nur die Opfer an Himmel und Erde als Idolatrie verurteilten, nicht aber den Ahnenkult und die Opfer an frühere Heilige und Weise. So konnte man leicht den Gedanken hegen, der Konfuzianismus sei keine Religion; und diese Haltung haben auch viele protestantische Missionare eingenommen, was ihnen dann wieder ermöglichte, das Christentum als religiöse Ergänzung des nichtreligiösen traditionellen chinesischen Lebensmu-

29. Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, S. 243–249.

30. Hsün-tzū, *Li lun p'ien*; auch zitiert bei Chan, *op. cit.*, S. 245.

31. Verschiedene Stellen in den *Li chi*, zitiert bei Chan, *op. cit.*, S. 244.

32. Chan, *ibid.*

sters darzustellen. T'ang möchte hier aber zwischen zwei Fragen unterscheiden, nämlich der Frage, ob andere Religionen China bereichern können, und der Frage, ob der Konfuzianismus religiös ist und ob die Anhänger des Konfuzianismus auch religiöse Formen haben und Zeremonien veranstalten sollen. Er beantwortet übrigens beide Fragen positiv.

Sind die *chi*-Opfer mehr als Feiern zum Gedenken an die Ahnen oder als Gelübde aufzufassen? T'ang ist der Ansicht, daß sie in der Tat mehr sind, und daß sie zu gleicher Zeit ein Verlangen nach Kommunikation mit dem verehrten Objekt ausdrücken. Und dieses Objekt ist, wie bei anderen Religionen, eine übernatürliche Präsenz.

«Wenn wir opfern, ist das, was wir suchen, die geistige Extension unseres Lebens, um so die über die Wirklichkeit hinaus existierenden Ahnen und Heiligen, und auch das Ganze von Himmel und Erde zu erreichen, und um die Geisteskraft dieser Ahnen und Heiligen, dieses Himmels und dieser Erde zu empfangen und ehrfurchtsvoll weiterzutragen.»

Drei Argumente gegen die religiöse Bedeutung der *san-chi* werden hier von T'ang widerlegt:

1. Die Auslegung der Opfer als Ausdruck der Dankbarkeit und nicht als Gebet an den, dem geopfert wird, ist nicht genügend, um dadurch das Moment der Kommunikation mit dem Übersinnlichen zu leugnen.

2. Das Argument, daß die verehrten Objekte, nämlich: die Ahnen, Heiligen und Weisen der Geschichte, in der Realität gestanden haben und nicht darüber, wie ein absoluter Gott, trifft nicht zu, denn im Moment der Opferzeremonie sind auch diese Objekte nicht mehr innerhalb der irdischen Existenz.

3. Daß es für die *san-chi* weder Priester noch bestimmte kanonische Texte zur göttlichen Offenbarung an den Menschen, oder weitere dogmatische Glaubensartikel gibt, ist noch kein Beweis für den nichtreligiösen Charakter der *san-chi*; sie sind darin gewissen Formen des religiösen Mystizismus ähnlich.

Aber es gibt nach T'ang Chün-yis Überzeugung einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem religiösen Gehalt der *san-chi* und allen «hö-

heren» Religionen. Dieser Unterschied besteht darin, daß in den *san-chi* die Objekte der Opferhandlungen eine Pluralität bilden, und zwar eine Pluralität, die niemals abgeschlossen ist – denn man kann sie beliebig erweitern – und auch nicht konstant ist – denn es besteht ein ständiger Wechsel in der Zusammensetzung der Verehrungsobjekte –, und obendrein ist sie je nach Gegend und Person verschieden – denn jeder hat seine eigenen Ahnen. So sind die Opfer an Ahnen und Heilige immer eine persönliche Sache und nicht wie bei einer kirchlichen oder anderen religiösen Gemeinschaft korporativ.

Vielleicht ist der religiöse Charakter der *san-chi* nicht so ausgeprägt wie bei einem organisierten Monotheismus, vielleicht entbehren sie auch das Moment der Transzendenz, die aus der Spannung zwischen dem Überweltlichen und dem Weltlichen geboren wird; aber T'ang ist nicht so sicher, ob dies ein Verlust oder im Gegenteil eher ein Gewinn bedeutet. Die aus dem Gegensatz zwischen dem Überweltlichen und dem Weltlichen geborene Spannung kann gute, aber auch schlechte Folgen haben. Und der Monotheismus kann vielleicht besser die Konzentration und den Gemeinschaftssinn fördern, sie kann aber auch, wie es die abendländische Geschichte so klar zeigt, leicht zur Exklusivität führen. Auch kann das Gebet an die Gottheit zur Tilgung der Sünde, zu einem besseren Sündenbewußtsein, und so zu einem Gefühl größerer moralischer Stärke führen. Aber dieses Ziel kann auch auf eine andere Weise, wie im Yoga und in der moralischen Selbstzucht der Sung-Konfuzianer, erreicht werden.

Andererseits sind die *san-chi* der chinesischen Tradition darin überlegen, daß durch ihre Betonung der Dankbarkeit anstatt der Bitte, der Geist, der aus ihnen spricht, eine absolut selbstlose Expansion nach dem Überweltlichen ist, nach den Ahnen und Heiligen, nach Himmel und Erde, ein Bestreben nach geistiger Kommunikation mit ihnen. Daraus kann keine Korruption entstehen, während zu gleicher Zeit diese Opfer als Ausdruck des Transzendenzstrebens und der Unbegrenztheit des menschlichen Geistes den Religionen gleichwertig ist. Weiter bedeutet

die Tatsache, daß die Objekte der *san-chi* nicht etwa ein universeller Gott oder Buddha oder Himmel und Erde, sondern die eigenen Ahnen, das eigene Gebiet und die eigenen Heiligen sind, eine Betonung des «Bandes zwischen meiner spezifischen Existenz und dem spezifischen Lebensgeist derer, denen geopfert wird. Das macht mein Opfer einmalig und nicht ersetzbar durch das Opfer eines anderen, und es erleichtert in meiner Gesinnung die Erfüllung der Bande mit denen, denen ich opfere.» Auch wird der religiöse Geist des Menschen immer zu Wachstum und Erneuerung geführt, indem man sich nicht in *einen* Gott als Objekt verschließt, sondern es mit stetig sich vermehrenden und wechselnden Objekten zu tun hat. Hierdurch kommt auch die Religiosität der Menschen in Einklang mit seinem natürlichen und kulturellen Leben. Hierin, so beschließt T'ang Chün-yi, liegt der große, den Religionen überlegene Wert der chinesischen *san-chi*.

Soweit die Ausführungen T'angs, die ein allgemeines Bild dessen geben, was er unter den «drei Opfern» und ihrer Bedeutung versteht. Seine weiteren Überlegungen brauchen wir hier nicht zu verfolgen, sie enthalten aber keinen konkreten Vorschlag zu einer Wiedereinführung dieser Opfer. Schließlich weiß auch T'ang Chün-yi, daß die Formen einer wirklichen religiösen Neubelebung nicht künstlich konstruiert werden können. «Die Stiftung einer Religion bedarf unbedingt einer Person von religiöser Statur», so hatte er früher schon erklärt. «Aber die Erscheinung einer solchen religiösen Persönlichkeit hängt auch von dem religiösen Klima der Gesellschaft ab.» Es ist dieses religiöse Klima, das seinen Geist beeinflusst, wodurch die Religion entsteht. Jesus erschien, weil seine Erscheinung schon wiederholt von Propheten angesagt wurde. So soll es auch mit der Religion der zukünftigen chinesischen Kultur sein³³.

Wie weit die Vorschläge T'ang Chün-yis befolgt worden sind, ist schwer zu sagen. Von einem ausgeprägt religiösen Klima unter Chinesen in Hong Kong und Südostasien, im Sinne einer Wiederbelebung der

33. T'ang Chün-yi, *Chung-kuo wên-hua chih ching-shên chia-chih*, S. 387.

konfuzianischen Tradition, ist nicht viel nach außen hin bemerkbar; das ist, wegen der Betonung der Innerlichkeit, auch nicht unmittelbar zu erwarten. Auch in Formosa scheint das moderne Leben der Tradition wenig Raum zu lassen, obwohl sie dort wegen des politischen Aspektes noch mehr gefördert wird. Die Verquickung des Religiösen mit dem Politischen aber wird von orthodoxen Konfuzianern auch getadelt, wie z. B. von Ts'ai Jên-hou, einem Schüler Mou Tsung-sans, der seiner Enttäuschung über die alljährlichen, feierlichen Staatszeremonien im Konfuzius-Tempel in Taipei und die Veranstaltungen zum Gedächtnis von Konfuzius' Geburt in einem Artikel Ausdruck gibt³⁴. Dennoch träumt Ts'ai von Konfuzius-Tempeln als Zentren für die individuelle moralische Pflege und für den geistigen Unterricht. Bei ihm liegt aber schließlich auch die Betonung eher auf dem Inhalt und der Funktion als auf den Formen einer konfuzianischen Lebenslehre.

Bringen die konfuzianischen Apologeten etwas grundsätzlich Neues? Was die Formulierung konfuzianischer Grundwerte anbetrifft, so ist wenig Neues zu entdecken; das ist auch gar nicht das Bestreben der von uns hier vorgeführten Gelehrten, denen es ja um eine erneute Bekanntmachung mit einer geistigen Tradition geht. Die Würdigung des Phänomens der Religion überhaupt ist eigentlich durchaus dieselbe, die wir am Anfang nannten: die Normen für die Beurteilung aller Religion sind konfuzianisch. Wenn aber Mou Tsung-san, T'ang Chün-yi und andere behaupten, der Konfuzianismus stelle die vollständigste Form der Religiosität dar, so ist dieser Standpunkt insofern neu, als er in einer « postkonfuzianischen », modernen Welt selber zuerst einer erneuten Würdigung bedarf oder jedenfalls einer den Normen der abendländischen Kultur gleichwertigen Norm für das Leben. Bei einer bloßen Gleichwertigkeit bleiben sie aber nicht stehen; es geht ihnen schließlich um eine universelle Wahrheit, in deren Licht auch die eigene Vergangenheit geprüft werden soll.

34. Ts'ai Jên-hou, *Kuan-yü Ju-chiao fu-hsing* («Über eine konfuzianische Renaissance»), ap. *Jên-shêng*, Nr. 225 (16. März 1960), S. 2-6.

Das ist, was letzten Endes bei diesen Versuchen zur Neubelebung des Konfuzianismus in einer offensichtlich so ganz anderen modernen Welt Hoffnung erweckt: die Hoffnung, daß sich durch eine tiefgehende Auseinandersetzung mit dieser modernen Welt, durch ein ständiges Ringen der Geister um eine neue Synthese, in welcher die eigene Geistesgeschichte ihren Platz hat, ein kräftiges, autoritatives «Wissen zum Leben» entwickeln wird.